

Freud

Le Malaise dans la culture

Présentation
par Pierre Pellegrin

Traduction
par Dorian Astor



Freud

Le Malaise dans la culture

Le Malaise dans la culture, publié en 1930, est le seul véritable exposé de la conception de la réalité sociale et de la philosophie politique de Freud.

Son diagnostic en a troublé plus d'un : la culture s'efforce d'endiguer l'irréductible agressivité humaine sans jamais remporter de victoire décisive. On a voulu y voir la preuve du pessimisme d'un vieil homme rongé par la maladie et rattrapé par l'histoire. Bien au contraire, en leur montrant qu'ils n'ont rien à attendre d'un retour à la « nature », d'une société sans classes ou encore d'un paradis régi par les lois du marché, Freud délivre les hommes de leur dernière chaîne, celle qui les liait à la croyance et à l'espoir, et les fait entrer dans le royaume de la liberté où l'illusion n'a plus cours.

Le dossier de cette édition comprend : 1) L'analyse profane et la tentation philosophique de la psychanalyse. 2) L'agression, la mort. 3) Politique de Freud. 4) Freud, prophète ? 5) Une idéologie de la libération ?

Présentation, notes, dossier, chronologie et bibliographie
par Pierre Pellegrin

Traduction par Dorian Astor

Texte intégral

Illustration :

Virginie Berthemet

© Flammarion



Flammarion

SIGMUND FREUD

LE MALAISE
DANS
LA CULTURE

Traduction
de Dorian ASTOR

Présentation, dossier et notes
par
Pierre PELLEGRIN

GF Flammarion

INTRODUCTION

Le Malaise dans la culture est l'un des ouvrages de Freud qui a attendu le plus longtemps sa « réhabilitation », et nous verrons que Freud lui-même n'est pas pour rien dans ce long séjour au purgatoire. Publié en 1930, ce livre fait partie des nombreux textes dans lesquels Freud s'éloigne de son projet originaire, celui d'une construction théorique fondée sur l'analyse des symptômes de ces affections « nerveuses » que l'on a appelées névroses ou psychonévroses. Un théoricien de la psychanalyse aussi averti que l'ami et biographe de Freud, Ernest Jones, range tous ces écrits parmi les « applications non médicales de la psychanalyse »¹. Étranges « applications » en vérité quand on entend ce que Freud lui-même en dit. D'abord, Freud fit d'extraordinaires efforts pour que la psychanalyse ne soit pas, comme il l'écrit à la fin de sa vie (en 1938), la « bonne à tout faire de la psychiatrie ». Il maintint jusqu'au bout qu'il n'était pas nécessaire d'être médecin pour devenir analyste. Il écrivit en 1926 un traité sur le sujet, *La Question de l'analyse profane*, dans la postface duquel on peut lire : « après quarante et un ans d'activité médicale, la connaissance que j'ai de moi-même me dit qu'au fond je n'ai jamais été un véritable

1. *La Vie et l'Œuvre de Sigmund Freud*, Paris 1969, chapitre XIV du tome II.

médecin. Je suis devenu médecin par suite d'une déviation de mon dessein originel, qui m'a été imposée, et le triomphe de ma vie consiste à avoir retrouvé, après un grand détour, l'orientation initiale » (p. 81)¹. Où situer, dès lors, la psychanalyse ? Elle « est une part de la psychologie ; elle n'est d'ailleurs pas une part de la psychologie médicale au sens ancien, ni de la psychologie des processus morbides, mais de la psychologie tout court, certes pas la totalité de la psychologie mais son soubassement, peut-être bel et bien son fondement » (p. 80). Si la psychanalyse n'est pas une branche de la médecine comme l'est la psychiatrie et si, donc, les études médicales, loin de préparer l'analyste à sa tâche l'en détournent – comme Freud l'a affirmé –, comment former les analystes ? Se prêter soi-même à une analyse, que l'on appelle « didactique » ou « pédagogique », s'imposa peu à peu comme la condition fondamentale pour devenir analyste². Quant à la formation proprement intellectuelle des futurs analystes, Freud estime, dans la même postface de *La Question de l'analyse profane*, que « le programme d'enseignement pour l'analyste reste à créer, il doit comprendre comme matières, aussi bien les sciences de l'esprit³, la psychologie, l'histoire de la culture, la sociologie, que l'anatomie, la biologie et l'histoire de l'évolution » (p. 80).

Ensuite, dès le début de ce que l'on peut appeler sa carrière de psychanalyste, Freud s'est donc intéressé à

1. *La Question de l'analyse profane* est citée dans la traduction des *Œuvres complètes* parues au PUF, volume XVIII, Paris, 1994.

2. Ernest Jones prétend être le premier analyste à avoir choisi de se faire analyser, en 1913 avec Sandor Ferenczi à Budapest.

3. Les « sciences de l'esprit » (traduction littérale du *Geisteswissenschaften* allemand) s'opposent aux « sciences de la nature » (*Naturwissenschaften*). Le concept français le plus proche est celui de « sciences humaines ».

des phénomènes que nul ne penserait à considérer comme pathologiques, au premier rang desquels le rêve. L'étude des fantaisies oniriques se justifie par une sorte d'homologie entre les manifestations de l'activité psychique des rêveurs et de celle des névrosés, manifestations qui doivent être considérées comme des signifiants d'un signifié à déceler. Or la première découverte fondamentale de la psychanalyse c'est que les symptômes névrotiques doivent être expliqués historiquement comme des effets de stades dépassés, et plus précisément infantiles, notamment par le fait que certaines représentations liées à des pulsions caractéristiques de ces stades, bien que refoulées hors du conscient, n'en restent pas moins actives. Mais, au moins à partir de 1908, dans « La morale sexuelle "culturelle" et la nervosité moderne », Freud s'est aussi intéressé aux relations de l'individu avec la collectivité, ainsi que, un peu plus tard, à certaines productions culturelles comme les œuvres d'art, les mythes, les croyances ou encore les règles sociales. Freud aborde ces réalités culturelles en étendant l'homologie signalée plus haut : les productions culturelles des humains sont des signifiants de même sorte que les précédents. Elles sont donc susceptibles d'une même approche psychanalytique. Et puis il y a le cas de l'origine de la société elle-même. Son approche psychanalytique repose sur ce que Freud présente comme une « présupposition ¹ » : « Nous disions : dans le rêve et la névrose se retrouve l'enfant avec toutes les particularités qui caractérisent son mode de penser et sa vie affective. Nous ajouterons aujourd'hui : et nous y retrouvons encore l'homme primitif, sauvage, tel qu'il

1. *Totem et tabou*, in *Œuvres complètes*, Paris, 1998, volume XI, p. 197.

nous apparaît à la lumière des recherches archéologiques et ethnographiques¹ ». Il serait donc légitime de considérer qu'il y a eu une enfance de l'humanité, puis que celle-ci a mûri et est arrivée à une sorte d'âge adulte². Cette idée que les Anciens sont par rapport à nous comme des enfants est pour le moins approximative et naïve, mais au moins a-t-elle la chronologie pour elle. L'idée annexe ici énoncée, que Freud partage avec la plupart de ses contemporains – et une bonne partie des nôtres –, selon laquelle les peuples dits « primitifs » ou « sauvages » contemporains sont restés dans cet état d'enfance, est, en revanche, proprement inacceptable pour un anthropologue ou un historien.

Freud vivait à une époque où ce qui nous paraît être un évolutionnisme grossier et réducteur se donnait comme le stade le plus abouti de la pensée anthropologique. Cette approche évolutionniste, qui avait trouvé des expressions fortes et subtiles dans un certain nombre d'ouvrages dont le plus achevé est peut-être l'*Ancient Society* de Lewis Henry Morgan, publié en 1877, présentait un tableau de l'humanité comme un ensemble de peuples passant tous à peu près par les mêmes étapes. Il fait peu de doute que Freud considérait cet évolutionnisme comme d'autant plus fermement établi qu'il semblait donner une base historique et anthropologique à ses spéculations dans le domaine de la culture et de l'histoire. Non seulement il accepte comme sensée et opératoire la grille de lecture comtienne, qu'il n'attribue pourtant pas à Comte, selon laquelle l'humanité passe par les stades animiste, religieux et scientifique, mais il met en parallèle ces stades de développement avec ceux de la sexualité infantile³.

1. E. Jones, *La Vie...*, *op. cit.*, III, 371.

2. Cf. *Totem et tabou*, *op. cit.*, p. 300.

3. *Totem et tabou*, *ibid.*, p. 298 et 300.

Il n'en reste pas moins que, même s'il considérait que ses analyses devraient être d'un grand profit pour les anthropologues, Freud n'a jamais prétendu être ni anthropologue, ni historien, et que *Le Malaise dans la culture* n'est pas plus un ouvrage d'histoire que *Totem et tabou* n'est un traité d'anthropologie. Il est difficile de décider jusqu'à quel point Freud considérait que l'histoire qu'il raconte dans *Totem et tabou* – la horde primitive dominée par un père tyrannisant ses fils et se réservant la jouissance sexuelle de toutes les femmes, le meurtre de ce père par les fils, l'établissement d'une phase de domination d'un « droit maternel », etc. – rapportait des événements réels. Il se montre, en tout cas, très prudent et souligne plusieurs fois que cette saga, qui est fondée sur une hypothèse de Darwin dans *La Descendance de l'homme*, doit être rapportée à la réalité historique avec précaution.

Il ne saurait être question d'aborder sérieusement ici la question du statut des écrits « anthropologiques » de Freud. Pour pouvoir lire *Le Malaise dans la culture*, il faut néanmoins adopter une attitude envers ces spéculations anthropologiques et historiques. Quand nous lisons dans *Totem et tabou* : « un jour, les frères expulsés se groupèrent, abattirent et consommèrent le père et mirent ainsi un terme à la horde paternelle¹ », nous pouvons attribuer à cette narration freudienne le statut de mythe : un récit qui entend expliquer certains faits et situations actuels en référence à des faits donnés comme s'étant passé dans un autre temps, les deux temporalités, antérieure et actuelle, étant généralement séparées par une rupture forte – expulsion du jardin d'Éden, défaite d'une génération de dieux face à une autre... Les matériaux qui constituent ce mythe peuvent être d'origines diverses :

1. *Totem et tabou*, *op. cit.*, p. 360.

faits historiques dûment attestés, productions culturelles y compris d'autres mythes, matériaux cliniques venant de la pratique analytique de Freud. Les hypothèses avancées par Freud sur le matériel archaïque exhumé donnent un supplément de sens aux situations actuelles que ces hypothèses entendent expliquer. Ainsi, l'analyse de la circoncision, pratiquée par de nombreux peuples, abordée comme commémoration, et donc aussi menace, de castration, éclaire bien des symptômes, rêves, mais aussi croyances, rites et constructions de la conscience collective. Peut-être faudrait-il parler de « mythe scientifique », comme dans le cas de l'hypothèse précitée de Darwin ou des « révolutions du globe » de Cuvier¹. Herbert Marcuse, même s'il est trop réducteur quand il affirme que « nous n'utilisons les spéculations anthropologiques de Freud que dans un sens : celui de leur valeur symbolique », tire un parti intéressant de ce pan de l'œuvre freudienne : « les événements archaïques que l'hypothèse formule peuvent être pour toujours en dehors du domaine de la vérification anthropologique, les conséquences alléguées de ces événements sont des faits historiques, et leur interprétation à la lumière de l'hypothèse de Freud leur prête une signification négligée qui indique le futur historique. Si l'hypothèse défie le sens commun, elle proclame, ce faisant, une vérité que le sens commun a été entraîné à oublier² ».

*

* *

Le Malaise dans la culture affiche, au premier abord, une parenté théorique très forte avec *L'Avenir d'une*

1. Cf. mon introduction à Cuvier, *Recherches sur les ossements fossiles des quadrupèdes*, Paris, GF Flammarion, 1992.

2. *Éros et civilisation*, Paris, 1963, p. 62.

illusion, ouvrage sur la religion écrit deux ans plus tôt. L'axiome fondamental des deux textes, qui ne leur est pas propre, est donc qu'en ce qui concerne les processus de développement de l'individu et de la culture humains « on se décidera sans trop d'hésitation pour une nature très semblable, voire pour l'existence d'un seul et même processus appliqué à des objets différents » (p. 168). Le mouvement de l'individuel au collectif est donc à double sens : beaucoup de faits culturels à la fois prennent sens grâce à la théorie psychanalytique, mais ils apportent aussi à celle-ci une sorte de vérification expérimentale en dehors du champ clos de la névrose. *Le Malaise dans la culture* est, de fait, finalement, c'est-à-dire dans ses deux derniers chapitres, une vérification qui est en même temps une élaboration, ou du moins un achèvement de la doctrine freudienne des pulsions, telle que Freud l'avait construite dans des textes comme *Au-delà du principe de plaisir*. Le parallèle entre l'individuel et le collectif est poussé si loin qu'à la fin du *Malaise dans la culture*, Freud en arrive à se demander si l'on ne pourrait pas « faire le diagnostic que certaines cultures – ou époques culturelles – et possiblement l'humanité entière – sont devenues “névrotiques” sous l'influence des aspirations culturelles » (p. 174). Mais quand il s'agit de la question de la prise en charge thérapeutique de cette névrose collective, Freud recule. Il régresse d'abord bien en deçà de ses positions antérieures sur l'homologie entre les processus individuels et collectifs en déclarant que : « Je ne saurais dire qu'une telle tentative de transposition de la psychanalyse à la communauté culturelle serait insensée ou condamnée à la stérilité. Mais il faudrait être très prudent, ne pas oublier qu'il ne s'agit que d'analogies et qu'il est dangereux d'arracher les hommes, mais aussi les concepts, à la sphère dans laquelle ils ont été créés et développés » (p. 174).

Il se demande ensuite judicieusement par rapport à quelle normalité une pathologie de la société entière pourrait être située et traitée. Ce refus de Freud d'entreprendre de guérir, ou au moins de soulager, le malaise culturel qu'il vient d'analyser représente d'ailleurs une sorte de régression par rapport à ses positions dans *L'Avenir d'une illusion*. C'est en effet dans ce dernier ouvrage que Freud emploie la formule fameuse selon laquelle « la religion serait la névrose de contrainte universelle de l'humanité¹ », et ce diagnostic s'accompagne bel et bien d'un espoir de guérison : « Nous sommes maintenant en droit de dire que l'heure est vraisemblablement venue, comme dans le traitement analytique du névrosé, de remplacer les succès du refoulement par les résultats du travail rationnel de l'esprit » (*ibid.*, p. 185). Et Freud d'insister sur le fait que ce travail analytique doit entraîner une « révision générale » des prescriptions culturelles dont beaucoup seront tout simplement supprimées ce « qui est à prévoir mais n'est guère à regretter », pour finir par déclarer que « la tâche qui nous est assignée, réconcilier l'homme avec la culture, sera largement résolue par cette voie » (*ibid.*). Nous reviendrons à ces questions fondamentales plus bas.

On a généralement soutenu que cette discordance venait du fait que *Le Malaise dans la culture* reflétait le « pessimisme » d'un Freud vieillissant, confronté aux luttes internes du mouvement psychanalytique, au développement de son cancer de la mâchoire – qui lui valut trente-trois opérations – et à la montée du nazisme. Même si l'on doit prendre en compte tous ces facteurs et si Freud n'était guère optimiste devant le cours des choses, il faut opposer à cette approche au moins deux arguments. Le premier c'est que,

1. *Œuvres complètes*, Paris, 1994, volume XVIII, p. 184.

comme nous le verrons, Freud est loin d'être hostile à la culture et que la fin du *Malaise dans la culture* laisse entrevoir la possibilité d'un «équilibre» entre la revendication individuelle de bonheur et les exigences sociales. La raison qui fait qu'on peut nourrir un tel espoir, c'est que le «combat entre l'individu et la société n'est pas le rejeton de l'opposition apparemment inconciliable des pulsions originaires, Éros et la mort» (p. 170). Passage fondamental dont le sens nous apparaîtra en fin de parcours. Le second argument tient à la différence des objets des deux traités, *L'Avenir d'une illusion* et *Le Malaise dans la culture*. Il n'est, après tout, pas si étonnant que Freud soutienne que le progrès des sciences puisse mettre fin à l'illusion infantile entretenue pas les religions sans que l'organisation pulsionnelle et, donc, le destin global des humains, en soient structurellement modifiés.

Lire Le Malaise dans la culture

La lecture de ce texte est faussement facile : il prend la forme d'une conversation entre personnes de bonne compagnie, parfois interrompue, il est vrai, par des exposés denses et serrés faisant appel aux concepts élaborés ailleurs dans l'œuvre de Freud. Pour ce qui est de sa traduction française, ce traité devait de toute façon être débarrassé du vocabulaire amphigourique qui s'est imposé dans la tradition psychanalytique française. Dorian Astor le fait ici fermement et élégamment. Quant à l'argumentation elle-même, elle est tout sauf linéaire. À peine un résultat est-il atteint, que l'auteur adopte un autre point de vue à la suite d'une objection qu'il s'est adressée, d'une idée ou d'un souvenir qui lui est venu à l'esprit. Le livre a une

construction plus théâtrale que philosophique : il fait apparaître des « personnages » plutôt qu'il n'enchaîne des « raisons », réservant pour la fin un dénouement assez imprévu grâce à l'arrivée surprise de la pulsion de mort. Dès lors, deux sortes d'introductions sont possibles : l'une, systématique, commençant par la fin pour remonter aux présupposés et aux chemins, parfois partiellement abandonnés qui y ont mené, l'autre, narrative, suivant les méandres de l'œuvre en ses avancées, arrêts, rebroussements. C'est celle-ci que nous allons adopter, parce qu'elle prend mieux en compte la structure « théâtrale » de l'ouvrage.

Chapitre premier

Le prétexte du *Malaise dans la culture* relie celui-ci à *L'Avenir d'une illusion*. Il s'agit d'une objection de Romain Rolland, « ami respecté », aux analyses de *L'Avenir d'une illusion* sur la religion. Le premier chapitre est consacré à répondre à cette objection. Selon R. Rolland, la religion peut bien être traitée comme une illusion, mais cela ne dévoile pas la source de la religiosité, qui est un sentiment « océanique », dont beaucoup de gens ont fait l'expérience et par lequel le sujet se sent comme immergé dans la totalité du monde. Freud, qui prétend ne jamais avoir ressenti de sentiment de cette sorte, montre successivement que ce dernier va contre le sens commun et qu'il est analysable en termes psychanalytiques. Il va contre le sens commun parce rien ne semble mieux délimité que le moi, du moins par rapport au monde extérieur. Grâce à une approche psychanalytique, « c'est-à-dire génétique » (p. 75), à partir de situations exceptionnelles, comme l'état amoureux, ou pathologiques, Freud en

arrive à considérer ce sentiment océanique comme la conservation d'un état infantile dans lequel le moi contient tout (« narcissisme illimité », p. 84). Mais on ne saurait voir dans ce sentiment océanique l'origine du sentiment religieux qui, lui, ne correspond pas du tout à la même phase de la vie infantile. La religion, loin de conserver le souvenir enfoui du narcissisme illimité, commémore la « dépendance infantile » (p. 83). Il faut ici noter le caractère étonnant, un peu suspect même, de la dénégation de Freud prétendant ne jamais avoir ressenti le « sentiment océanique » invoqué par R. Rolland, alors qu'il explique que le moi originaire contient tout – « Notre sentiment actuel du moi n'est ainsi que le reste rabougri d'un sentiment qui embrassait bien davantage, et même qui embrassait tout » (p. 78) –, et que le psychanalyste qu'il est ne peut douter que cet état originaire ait d'une certaine manière survécu. C'est ce qu'il explique grâce à la fameuse analogie du psychisme avec la ville de Rome (p. 79-80). Finalement, Freud en vient à déclarer qu'il est « prêt à reconnaître qu'il y a chez de nombreux hommes un sentiment "océanique" » (p. 83), ce sentiment qu'il avait d'abord considéré avec une ironique condescendance.

Chapitre II

Dans le premier chapitre, la culture n'avait pas encore fait son entrée sur la scène, sinon sous la forme de la religion. Elle n'y entre dans le chapitre II que de manière indirecte, à travers le fait que « la vie telle qu'elle nous est imposée est trop lourde pour nous, elle nous apporte trop de douleurs, de déceptions, de tâches insurmontables » (p. 87). Ceci en liaison, une

fois de plus, avec la religion, laquelle entend répondre à la curiosité humaine face aux énigmes de l'univers et adoucir l'angoisse des humains en les mettant sous la houlette d'une providence bienveillante. « Le tout est si manifestement infantile, si étranger à la réalité, qu'il est douloureux à un philanthrope de penser que la grande majorité des mortels ne s'élèvera jamais au-dessus de cette conception de la vie » (p. 86). Outre la vigueur, jamais démentie, des sentiments antireligieux de Freud, on aperçoit ici sa conviction que la religion a fait son temps comme remède à la frustration humaine. Si l'on considère que le but que les gens fixent communément à leur vie est d'augmenter les sentiments de plaisir en diminuant douleur et déplaisir, cette frustration peut recevoir au moins trois sortes de remèdes : « de puissantes diversions qui nous font mépriser notre misère, des satisfactions de substitution qui la réduisent, des stupéfiants qui nous y rendent insensibles » (p. 87). Le chapitre II, à travers de brillantes analyses fondées sur un certain nombre de notions psychanalytiques, examine différentes formes que peuvent prendre ces remèdes.

Freud partage à l'égard des stupéfiants une tolérance qui est celle de son époque, bien différente de la nôtre sur ce point. Il avait beaucoup espéré ouvrir une voie nouvelle, tant dans le domaine de l'anesthésie que dans celui du traitement de certaines affections névrotiques, grâce à la cocaïne. Il y puisait lui-même réconfort et énergie. Pour ce qui est du reste des procédés employés par les humains pour compenser les limitations imposées à leur bonheur, c'est-à-dire à la « satisfaction de [leurs] pulsions » (p. 93), par le monde qui les entoure, ils sont nombreux et Freud les aborde en faisant appel aux analyses de certains de ses ouvrages antérieurs. Les trois sources principales du malheur sont notre corps lui-même qui « ne peut pas

même éviter les signaux d'alarme que sont la douleur et la peur » (p. 90), le monde extérieur et les relations avec les autres humains. Freud remarque que cette dernière source nous paraît particulièrement inacceptable en ce que nous pensons en être les maîtres. En affirmant qu'elle n'est « sans doute pas un destin moins inéluctable que les souffrances d'une autre origine » (*ibid.*), Freud permet à la culture de faire sa première apparition, en s'avançant masquée. Toutes ces réflexions sont placées sous le signe de la confrontation, et aussi de la négociation, entre les principes de plaisir et de réalité. Toutes ces stratégies ont un but commun : aider les humains à « modérer leur exigence de bonheur » (*ibid.*). Énumérons-en quelques-unes.

On peut tenter de s'isoler du monde. Ou de le dominer, notamment par la technique. Certains recourent à l'ataraxie que procurent des pratiques comme le yoga. On peut aussi s'efforcer d'établir la domination des instances psychiques supérieures, comme la raison ou la volonté, sur la vie pulsionnelle, ce qui est la « maîtrise de soi » des sages antiques. Ce calcul, car c'en est un, peut paraître judicieux, parce qu'il apporte une certaine protection contre la souffrance issue de l'insatisfaction pulsionnelle, du fait que la non-satisfaction de pulsions ainsi domestiquées est moins pénible que celle de pulsions à l'état brut. Mais cette voie est sans doute réservée à une élite restreinte. On peut aussi exploiter les capacités que possède notre appareil psychique à déplacer la libido¹. On a alors les différents processus souvent décrits par Freud. La

1. Le terme « libido », qui réapparaîtra plus bas, n'a pas toujours eu la même signification tout au long de l'œuvre de Freud. Il est employé ici en son sens « basique » et désigne l'énergie de la pulsion sexuelle.

sublimation déplace la libido vers des objets non sexuels et souvent valorisés par la société, comme l'activité intellectuelle ou artistique. L'art est sublimation du côté de l'artiste, mais il est mis par Freud parmi les satisfactions illusoire quand on le considère du côté du « consommateur ». On trouve à la fin du chapitre III une remarque de Freud qui doit être relevée. Après avoir parlé de la sublimation, il dit qu'à première vue la sublimation est en général le destin que la culture réserve aux pulsions. « Mais on fera mieux d'y réfléchir à deux fois » (p. 117). Nous verrons en effet que, pour Freud, la sublimation n'est pas l'explication fondamentale de la manière culturelle de traiter les pulsions. Un autre procédé est, tout simplement pourrait-on dire, l'amour sexué, dans lequel les amoureux s'abîment et se soustraient largement aux aléas du monde extérieur. Mais cette relation amoureuse ne peut pas nous mettre hors d'atteinte du monde, parce que la perte de l'objet aimé, qui est toujours possible, est le comble du malheur. Cela aussi les sages antiques, notamment les stoïciens, le savaient qui considéraient l'amour comme un esclavage. Enfin le procédé le plus radical consiste à « voir dans la réalité son seul ennemi » (p. 96). En rapprochant l'ermite du délirant dans ce qu'il appelle une « reconfiguration délirante de la réalité » (*ibid.*), Freud ne peut s'empêcher de donner un avant-dernier coup de griffe à la religion, le dernier occupant le dernier paragraphe du chapitre : « Sa technique consiste à rabaisser la valeur de la vie et à déformer de façon délirante l'image du monde réel, ce qui présuppose d'intimider l'intelligence » (p. 100). Quand Freud continue en écrivant « à ce prix, à travers la fixation violente d'un infantilisme psychique et l'intégration à un délire de masse, la religion parvient à épargner à un grand