

精神分析と父

立木 康介*

精神分析は、従来互に対称的な、あるいは相補的な、関係にあると考えられてきた一対の概念のあいだに、しばしば決定的な非対称性を持ち込んできた。

そうした対のうちもっとも際立ったもののひとつは、紛れもなく「男/女」というそれである。フロイトが女性のセクシュアリティの固有性という問題に真に取り組んだのは比較的遅い時期（一九二〇年代）だったが、男女のセクシュアリティの非対称というテーマは彼の理論につねに内在していた。そしてフロイト以後、この非対称への着目は、フランスの精神分析家ジャック・ラカンにおいて、「性関係はない」というラディカルなテーゼへと展開されてゆく。ラカンは、それぞれの性を支える論理の食い違い（接点のなさ）からこのテーゼを浮き彫りすることを試みたのだ。だがこれは、ここでの私の関心事ではない。

精神分析が非対称な関係に措くもうひとつの顕著な例は、「母親/父親」という対である。奇妙なことに、精神分析において——そしてこれは、おおかたの人々のいわば実感に照らしても十分うなずける印象ではないだろうか——、いま述べた「男/女」という対立の場合には、男の側より女の側のほうが事情が込み入っているように見えるのにたいし、逆に、「母親/父親」という対立の平面に立つと、母親よりも父親のほうが謎めいた、つかみどころのない対象として出会われる。

実際、「第一次大戦後」と呼んでもよい時期に、フロイトの弟子たちが一斉に母子関係を精神分析の前面に持ち出してきたとたんに——というのも、フロイトにとって、精神分析の軸はつねに父子関係だったのだから——、精神分析はフロイトにおいてそれがもっていたクリエイティヴな複雑さを、徐々に、しかし目に見える形で失ってゆく。その流れの行き着く先が、母親が子供からの愛の要求に十分に答えてやらないと、子供はフラストレーションを抱えて精神的に不安定になる、といった類の、もはやなんの価値ももたない言説である。

* ついき こうすけ 京都大学人文科学研究所

もちろん、私は母子関係が重要でないと言うつもりはない。だが、それを支配しているある種の自明さは、どうやら、人間の心の仕組みについて真剣に思考するという作業にとって、あまり利するところがないもののように見える。母子関係というのは、フロイト的な意味での「無意識」に本来的に抵抗するようになっているのかもしれない。

I 誘 惑 理 論

それゆえ、私のもっぱら、精神分析において、いや、むしろフロイトその人において、「父親」をめぐる問題がどのように理論形成のバネとして機能してきたかということであらためて考えてみたい。

フロイトにおいて、父親はまず「誘惑者」として出会われた。「精神分析」という技法をフロイトが発明したころにフロイトのもとを訪れた神経症患者たちは、口々に、幼児期に「大人の男性」から、つまり、たいていの場合父親から、性的ないたづらをされたことを証言していた。フロイトは驚きながらも、それらの証言の内容を純然たる記憶の想起と考え、父親が自分の子供に手をつけるという倒錯こそが、子供の神経症の原因であるという主張、すなわち、いわゆる「誘惑理論」(Verführungstheorie)を提唱する。それどころか、フロイトはちょうどその当時(1896年)世を去った彼自身の父、ヤーコプ・フロイトをもそのような倒錯的な父親のうちに数え入れ、自分や自分の弟妹たちのヒステリーの原因をこの父親に帰してもいる¹⁾。

しかしフロイトは、この主張に長くは留まらなかった。1896年4月にウィーン精神医学会でこれを発表した頃には、重鎮クラフト＝エービングから「おとぎばなし」だと皮肉られても、まったく自信を失わなかったフロイトだが、その一年半後には、友人フリースへの手紙のなかで「ぼくは自分の neurotica (神経症学説)をもう信じてはいない²⁾」と告白している。というのもフロイトは、神経症患者が証言する記憶、すなわち、自分の父親から性的ないたづらをされたという記憶を、つねに現実に体験されたことの記憶とみなすことはできない、と認めざるをえなかったからだ。そこには主に二つの理由が働いている。すなわち、一方では、もし患者の証言がすべて正しいとするなら、父親が倒錯者である頻度があまりにも高くなってしまふ、ということ。そして、他方では、外傷的な価値をもつ「記憶」は、必ずしも現実に体験されたことの記憶である必要はなく、むしろたんなる空想の産物であってもよい、という認識である。フロイトはいわば、われわれはイマジネールによって十分に傷つくことができる、ということを見出したのである。

このように、神経症患者が「記憶」として語ることを「空想(Phantasie)」へと還元してしまつたことで、フロイトは近年にも、幼児期の被虐待体験を現在の人格障害の原因として取りだそうとする一部の臨床家たち、フェミニストたちからの攻撃に晒された。しかしもちろん、

精神分析と父（立木）

フロイトはすべての記憶が空想の産物だと言ったわけではない。フロイトにとって重要だったのは、他者の欲望の謎を前にしたとき、主体はそれに空想で答える力をもっており、それが抑圧されると、あとから病気の原因として作用しうる、というメカニズムだったのである。

II エディプスコンプレクス

ところで、「誘惑理論」がこのように放棄されたとき、フロイトの神経症学説のなかでこれにとって代わるように中心に躍り出てきたのはいったい何だったのだろうか？

私はさきほどヴィルヘルム・フリースの名前を挙げた。このベルリン在住の耳鼻咽喉科医は、「精神分析家フロイト」が誕生してゆく時期の、彼の無二の文通相手であり、1887年から1904年にかけてフロイトは夥しい数の手紙をフリースに書き送っている。フリースはセクシュアリティの機能（とりわけ病因的なそれ）について独特な考えをもっており、フロイトは一時期このフリースの考えにほとんどパラノイア的に取り憑かれていた。フロイトの「誘惑理論」は、彼自身がフリースの圧倒的な知的魅力にいわばもっとも「誘惑」されていた時期に形成されたものである。その誘惑理論への熱が徐々に冷めてゆく一方で、フリースへの手紙の前景を占めるようになってくるのは、フロイトのいわゆる「自己分析」、とりわけ父親との関係が主題化された彼自身の数々の夢の分析にほかならない。そして、そこから生まれてゆくのが、この数年後に出版されるフロイトの生涯の主著『夢判断 *Die Traumdeutung*』であり、また、この著作以後のフロイト理論の中心的な軸となるかの「エディプスコンプレクス」である。

20世紀にもっとも通俗化された学術的言説のひとつと言ってよいこの「エディプスコンプレクス」について、いまさら多くを語る必要はあるまい。子供が異性の親と結ばれたいと願い、そのために同性の親に敵意を向けるという、無意識の根源的な欲望のベクトルのことである。だが、このベクトルは、男児の場合と女児の場合とははっきりとシンメトリックな関係になるのだろうか。これは、私が冒頭に触れた「男女のセクシュアリティの非対称」という問題にもかかわってくるのだが、エディプスコンプレクスについて語るとき、フロイトが念頭においているのは基本的に男児の場合であり、女児のエディプスが男児のそれを単純に裏返したものでないということを、彼は比較的遅い時期まで明確に定式化しなかった。しかしここでは、残念ながら女性のエディプスについて深く立ち入っている余裕はない。私たちとしてはさしあたり、エディプスコンプレクスがフロイトにおいて一次的には男児モデルによって概念化されている、ということをおさえておこう。もちろんそのことは、このコンプレクスに冠された名を見れば、そもそも一目瞭然である。

III 父殺しの神話

フリースを聴き手として行った「自己分析」からフロイトが取りだしたのは、それゆえ、「母への愛」と「父への憎しみ」という、まさに彼自身のうちにも存在していることが確認された「抑圧された欲望」にほかならなかった。しかし、じつは、「エディプスコンプレクス」をこの二つの要素へと還元してしまうのは、誤りではないにせよ、不十分であるということが分かってくる。それは、フロイト理論におけるこの概念の運命に目を向けてみる時である。

1913年、それ自体が父と息子の愛憎劇にも似た C. G. ユングとの論争のさなか出版された『トーテムとタブー』において、フロイトは、彼の言によればエディプスコンプレクスの概念に「完全に一致」する、文化（トーテミズム）の起源についてのひとつの仮説を提示している。いや、仮説というより、それはラカンがそう名ざすとおりひとつの「神話」（「近代が生み出すことのできたたったひとつの神話」³⁾）であるといってもよいだろう。それによれば、トーテミズム以前の原始社会においては、ひとりの父が部族の女性をすべて独占しており、これらの女性に手を出そうとする息子たちを嫉妬深く追い払っていた。そこで息子たちは、あるとき団結して、この偉大な父を殺害し、その肉を食べた。ところが、こうして父の強大な権威を身につけたはずの息子たちは、実際には強い「罪責感」に囚われ、父親と同一視されたトーテム動物の屠殺を自らに禁じると同時に、父親の支配からようやく解放された女性たちと結ばれることを自ら諦め、族外婚の掟を打ち立てた、というのである。

フロイト自身が精神分析から人類学への寄与であると自負していたこの仮説の妥当性について判定を下すことは、人類学の専門家諸氏にお任せするとして、私はもっぱらエディプスコンプレクス概念の運命という観点からこれを見直してみたい。『トーテムとタブー』におけるこの神話から『夢判断』におけるエディプス神話をふりかえってみると、両者の一致を請けあうフロイトのことばとは裏腹に、私たちはそこにむしろ微妙なズレのあることに気づく。記号論的な「神話分析」の真似事をするまでもなく、それぞれの神話を構成する要素を取り出すなら、エディプス神話（より正確には、フロイトがそれを代表させているソフォクレスの戯曲）が描いているのは：

父殺し→母との結婚（=王位の継承）→（真理の発見=破滅）

という筋であり、それにたいしてトーテム起源の神話が語っているのは：

父殺し→（罪責感）→母（女たち）の放棄

という顛末である。すなわち、奇妙なことに、父殺しという罪の結果が、これらの神話のあいだでまったく正反対の内容になっているのである。このことに私たちの注意を引いてくれるのは、またしてもジャック・ラカンである。ラカンは1970年に、自分以外に誰もこの明白な齟齬に気づいていないように見えるのは奇妙としかいいようがない、と驚きをもって述べている⁴⁾。

IV 罪責感の焦点化

それでは、この齟齬はどこから来ているのだろうか。私たちはすぐにも次のことに気づく。『トーテムとタブー』における神話のうちには、エディプス神話（少なくとも、ソフォクレスの戯曲）にはないひとつの要素が見出される。それは、原父殺害のあとに兄弟たちを苛む「罪責感」である。しかもこれは、たんにトーテム起源の神話の一部をなしているというだけでなく、神話の筋書き全体がまさにそこにかかってくる文字通りの「中心」となっている。それにならして、エディプス神話のほうには、これに当たる要素が見あたらない。ソフォクレスの戯曲には、真理を知らされたあとのエディプスが自らを呪い、自らの眼球をえぐり出す凄惨な場面が描かれているが、そこで主人公を支配しているのは明らかに罪責感とは異なるなにかであって、まるで嵐のように猛ったその強烈な情動はけっして罪責感には還元されえない。つまり、1900年のエディプス神話と1913年の原父殺しの神話とのあいだで、エディプスコンプレクスはいわば、欲望の物語から罪責感の物語へとそのアクセントをシフトさせたのである。

このことは、1913年よりあとの時代のフロイト理論の軌跡を辿ってゆけば、もっとはっきりとわかってくる。罪責感の概念は、1929年の『文化のなかの居心地悪さ』においてまさにフロイト理論の主演の座に躍り出るばかりか、フロイトの最後の名著『モーセという男と一神教』（1939）において、エディプスからはじまったフロイトの父と子の物語を究極の到達点へと導く役割を果たしている。というのも、『モーセという男と一神教』はいったいなにを語っているだろうか。それは、エディプスコンプレクスとユダヤ＝キリスト教の歴史との論理的一致という驚くべき主張にほかならない。旧約聖書のモーセを、ユダヤ民族をエジプトから脱出させると同時に、エジプトで抑圧された一神教をユダヤ民族に与えたエジプト人モーセと、その宗教の一部を受け入れつつ新たなヤーヴェの宗教を創設したメディアン人モーセとにいわば分解しながら、フロイトは、第一のモーセがユダヤ人の手で殺害されたという、その後ユダヤの歴史から削除された一幕を「再構築」してみせる。そしてキリスト教は、フロイトによれば、現実のモーセ殺害の記憶がそのように削除されたにもかかわらず、ユダヤ人たちのあいだに残存していた「罪責感」をもとに、パウロという宗教的慧眼の持ち主がもたらした一改良型宗教にほかならない。パウロはこの罪責感に「原罪」という名をかぶせ、神の息子が自らの死をもって人々をその罪責感から解放してくれるという空想を広めることに成功した——と、フロイトは主張するのである。

同時代の多くのユダヤ人を憤慨させたらしいこの議論の、歴史的観点からみた妥当性は、ここでもまた私の関心事ではない。私にとって重要なのは、フロイトによるこのユダヤ史再構築の試みが、1900年版のエディプスコンプレクス（『夢判断』におけるそれ）ではなく、1913年版のそれ（トーテム起源の神話）の直接的な継承者である、ということである。つまり、父モーセ

を殺したユダヤの兄弟たちの罪責感こそが、この物語の導線になっていることは疑いを容れない。しかも、ここではもはや女性をめぐる禁止（父の殺害の帰結としての）という問題がほとんどかき消されてしまっていることが私たちの注意を惹く。父への憎しみと母への愛からはじまったエディプス概念の歴史は、その最終地点において、父への憎しみとそこから生じる罪責感へと収斂してゆくように見える。その最初と最後において、「父への憎しみ」と対になる要素が、「母への愛」から「父への罪責感」へと完全に入れ替わってしまっているのである。私は冒頭、第一次大戦後の精神分析のうちに「母親回帰」とも呼びうる潮流が生まれたと述べた。それにたいして、フロイト自身は同じ時期に、「罪責感」を手がかりにしてむしろ父親との関係の問題を深める方向に進んでいったのである。

V 起源の書き替え

だが、『モーセという男と一神教』からエディプス神話をふりかえったとき、私たちは両者のあいだに、罪責感の問題とは異なる、そして『トーテムとタブー』とエディプス神話の比較では必ずしも前面に現れてはこなかった、もうひとつ別の相違点があることに気づく。それは、エディプスの物語の「舞台」がギリシャからユダヤに移った、ということである。

私は先に、エディプスコンプレックスの概念は、フリースとの文通を通じてなされたフロイトの「自己分析」の成果である、と述べた。亡き父ヤーコブにたいする息子ジークムントの激しいアンビヴァレントな感情が彼自身の手で暴き出されてゆくこの「自己分析」のなかで、ヤーコブという人物は、いわゆる「啓蒙されたユダヤ人」の系譜に属するとはいえ、家庭においては子供たちにユダヤの伝統の踏襲を課し、商人という職業柄、ヨーロッパ的な教養とはほとんど縁のなかった男として描き出されている。その父親との関係から取りだされた知をひとつの理論的知へと昇華させるにあたって、フロイトはそのパラダイムにエディプス神話を、すなわちギリシャの物語を選んだのだった。

いや、これはたんにパラダイムの選択の問題ではなく、より根源的に、名づけの問題であるといってよい。フロイトは、ユダヤ人である父とユダヤ人である自分との関係から出てきたものを「エディプス」と名づけ、それをヨーロッパ文化のうちに書き込んだのである。ここに見出されるのは、紛れもなく、分析の経験の水準と理論化の水準という二つの異なる位相のあいだでなされた、ある種の「オリジンのすり替え」である。たしかに、フロイトの「自己分析」から得られた二つの要素、すなわち、「父への憎しみ」と「母への愛」という要素をエディプス神話以上に明確に含んだ物語は、旧約聖書をはじめとするユダヤの伝統のうちには見出されなかったのかもしれない。しかしながら、それをヨーロッパ文化の起源のひとつとも呼びうる神話と同一視することは、けっしてイノセントな行為ではありえない。父にたいする自らの関

精神分析と父（立木）

係を父の属する知的伝統とは異なる文化のうちに書き込むという所作、それは同時に、父をその知的帰属もろともに排除することで父との関係を精算するということを意味していたのだが、この所作はそれ自体が、思考のうちでなされたひとつの父殺し以外のなにものでもない。

父と自分とを異なる伝統のうちに位置づけるというこの主題は、実際、フロイトの晩年に、まさにそのものとして回帰してくる。1936年、80歳のフロイトは、ロマン・ロランの70歳の誕生日を祝う手紙のなかで、かつてアクロポリスの丘の上で経験されたというある種の記憶の混乱について語っている。フロイト自身の分析によれば、その奇妙な記憶の乱れの背景にあったものは、父親を文化的にも経済的にも乗り越えてきた彼の社会的成功と、それに伴う父親への罪責感にほかならなかった⁹⁾。そして、その一件の舞台がアテネの街を見下ろすアクロポリスの丘であったことは、けっして偶然ではないだろう。その夏のヴァカンスにフロイトが辿ったウィーンからアテネまでの長い道のりは、同時に、彼がユダヤ的なものなかに置き去りにしてきた父との隔たりの大きさでもあったのである。

VI 「父の宗教」への問い

これまで私がふりかえってきたエディプスコンプレクス概念の変遷は、それゆえ、もしかすると、『夢判断』におけるこの概念の導入によってまさに実現されたフロイト自身の「知的父殺し」を新たな出発点として、それ以後もっぱら理論的な平面で続けられた彼の「自己分析」とも呼べるものだったのかもしれない。そうして続けられた「自己分析」が、その最終段階において、モーセへと、そしてユダヤの歴史の再構築へと到達したことは、けっして意味のないことではない。フロイトはあたかも、自らをひとりの伝説上のギリシャ人と同一視したかつての議論を修正するかのように、エディプスコンプレクスの物語を、より正確に言えば、エディプスの物語へと同一視された「父と子の関係」の物語を、あらためてユダヤ民族の物語として書き直したのである。

しかしこのことは、フロイトのたんなる「オリジンへの回帰」として読みとることができるのだろうか。この回帰には、少なからず屈折した要素が含まれているように見える。その屈折とは、もちろん、殺害されたモーセをエジプト人とみなすことで、フロイトが、ユダヤ民族の歴史を再構築するという作業において、この歴史の起源にひとつの決定的な「不純さ」を持ち込んだ、というようなことではない。たしかに、フロイトが、ほかならぬユダヤ民族について、レイシャルな純粋性という幻想を打ち壊して見せたことは、ほとんど痛快ですらある（『モーセという男と一神教』を激賞したアインシュタインは、おそらくその点でフロイトに共感したのだろう）。しかし、ユダヤ史、とりわけユダヤ教にたいするフロイトの態度は、これほど強烈に書き手の情熱を感じさせるテキストにおいてさえ、それまでの彼の態度と基本的に変わっていないよう

に見える。すなわち、フロイトは、いかなる宗教とも無縁であるという、およそ宗教的なものにたいして彼が日頃から標榜していたスタンスをここでも維持しており、「モーセによって与えられた宗教」（であるユダヤ教）にたいする彼自身の関係について、いかなる発言も仄めかしもしていないのである。

だが、ひとつの宗教を信仰しているかどうかということと、その宗教の伝統から影響を受けているかどうかということとは、自ずと異なる問いである。これにたいしてフロイトは、これら二つの問いを混同した上で、第一の問いへの否定的な答えによって両者を二つながらにうちやっつけてしまっているように見える。そしてそのことが、「父の宗教」にたいする関係という問題に彼自身が踏み込まないことを可能にしているように見える。ここで「父の宗教」というのは、二重の意味に解されねばならない。つまり、一方では、ユダヤ教がフロイトの父ヤーコブの信仰の対象であったという意味に。他方では、『モーセという男と一神教』においてフロイト自身が指摘しているように、聖パウロによってキリスト教が「息子の宗教」として再出発したのにたいして、ユダヤ教はそれよりも未熟な「父の宗教」の段階に留まっている、という意味に。ジャック・ラカンは、息子たちの手で殺された父が、その後も「法」として息子たちの生を拘束し続けるという神話を広めることによって、フロイトはじつは「父」の機能を保護したのだ、となかば揶揄しながら述べている⁶⁾。ラカンによれば、このようにして象徴的に父の延命をはかったフロイトの理論は、キリストを否定することで父の掟の破壊を、すなわち、掟と同一視され掟と共に生き長らえる父の破壊を拒否するユダヤ教の立場と選ぶところがない。

VII 結びに代えて

さて、これらの考察から私はどのような結論を引き出すべきだろうか。さしあたって、次のような示唆を書き留めておくことは、必ずしも外的外れではないように思われる：『モーセという男と一神教』においてユダヤ文化に回帰してきたフロイトは、しかしまたしても、「父」なるものにたいする、そしてそれを深く印づけているユダヤ的なものにたいする、自己の関係という問題を、一般的な理論的問題へとすり替えてしまうことで、この関係を真に分析することの可能性を、つまりそれを主体的に引き受けることの可能性を、いまいちど退けたのではないだろうか？

私はさきほど、エディプスコンプレクス概念の歴史は、理論の次元で継続されたフロイトの自己分析に等しい意味をもつ、という印象を述べた。いまや一歩進んで、フロイトの精神分析理論全体がまさにこの自己分析の継続という相のもとに読み直されうるのではないかと問うてみることもできるかもしれない。いずれにせよ、そこには、フロイトのうちに残された「精神分析されそなったもの」の痕跡が刻まれている。精神分析がいまなおそこに決定的に繫

精神分析と父（立木）

がれているこのフロイトにとっての「不可能」を、ジャック・ラカンが精神分析の「原罪」と呼んでいるのは、けっしてたんなるメタファーではない。それゆえ私は、本稿を次のような問いによって締め括ろう。精神分析は果たして、そしていかにして、この原罪から「治る」ことができるのだろうか？ —— これは、フランスの精神分析家たちの一部が、今日はっきりと措定している問いにほかならない。

注

- 1) Freud, S. *Briefe an Wilhelm FlieB*, S. Fischer, Frankfurt am Main, 2. Auflage, 1999, S. 245.
- 2) *Ibid.*, S. 283.
- 3) Lacan, J., *Le Séminaire, Livre VII, L'éthique de la psychanalyse* (1959–60), Seuil, Paris, 1986, p. 208.
- 4) Lacan, J., *Le Séminaire, Livre XVII, L'envers de la psychanalyse* (1969–70), Seuil, Paris, 1991, p. 132.
- 5) Freud, S., Brief an Romain Rolland (Eine Erinnerungsstörung auf der Akropolis) (1936), *Gesammelte Werke* Bd. XVI, Imago/Fischer, 1950, S. 256.
- 6) Lacan, J., *Le Séminaire, Livre XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse* (1964), Seuil, Paris, 1973, p. 58.

要 旨

フロイトは、ソフォクレスの悲劇に依拠したエディプスコンプレックスの最初の概念化に単純に満足していたわけではない。当時の人類学の所与に注目したフロイトは、原始部族の父が殺害されるという「神話」によって、この概念をいわば裏打ちすることをためらわなかった。だが、ジャック・ラカンが指摘したように、これら二つのヴァージョンのあいだには明白な齟齬が存在している。すなわち、ソフォクレスの物語では、父王の死によってエディプスが母と交わる運命に陥るのにたいし、『トテムとタブー』で示された神話にしたがえば、原始部族の父の死は息子たちにいっさいの近親姦的關係の禁止を課すことになる。この矛盾は、二つのヴァージョンのあいだでのアクセントの移動と連動していると見てよい。はじめに母親への近親姦の愛情に焦点を合わせたフロイトは、やがて父殺しにたいする罪責感という問題を強調するようになるのである。『夢判断』からモーゼについての著作に至るフロイトの歩みをたどるとき、私たちは、エディプス理論に手を加え続けることは、フリースとの絶交のあとに理論の水準で継続されたフロイトの自己分析だったのではないかと主張したい気になる。だが、この「自己分析」において扱われなかった要素が少なくともひとつ残っている。それは、「父の宗教」たるユダヤ教にたいする、フロイト自身の関係にほかならない。

キーワード：精神分析，エディプスコンプレックス，罪責感，ユダヤ教

Résumé

Freud n'en est pas simplement resté à sa première conceptualisation du complexe d'Édipe, appuyée sur la tragédie de Sophocle. Inspiré par des données anthropologiques de l'époque, il n'a pas hésité à redoubler ce concept par le célèbre «mythe» du meurtre du père de la horde primitive. Or c'est Jacques Lacan qui a signalé qu'entre les deux versions, la contradiction est évidente : dans l'histoire de Sophocle, la mort du roi-père permet à Édipe de coucher avec sa mère, tandis que selon le mythe présenté dans *Totem und Tabu*, la mort du père de la horde interdit toute liaison incestueuse. On sait bien que cette contradiction n'était pas sans s'accompagner du déplacement de l'accent entre les deux versions : Freud, qui a commencé par mettre au point l'amour incestueux pour la mère, vient par la suite à souligner la culpabilité pour le meurtre du père. Suivant le cheminement de Freud de la *Traumdeutung* au livre sur Moïse, nous sommes tenté de dire que l'élaboration de la théorie de l'Édipe n'était rien d'autre qu'une auto-analyse de Freud poursuivie, après la rupture avec Fließ, au niveau théorique. Il reste pourtant au moins un élément qui n'a pas été traité dans cette «auto-analyse» : son propre rapport avec la «religion du père», c'est-à-dire le judaïsme.