

Extrait de

Vergote, Antoine, *Dettes et désirs. Deux axes chrétiens et la dérive pathologique*, Paris, Éd. du Seuil, 1978

3. Névrose collective de culpabilité

A certaines époques, récentes et anciennes, il se trouve des milieux chrétiens, larges ou restreints, à ce point obsédés par le péché, surtout sexuel, que l'analogie avec la névrose obsessionnelle religieuse s'impose. C'est pourquoi nous adoptons le terme analogique de névrose collective. Freud lui a donné sa caution. On se rappellera que pour Freud la religion comme telle est une névrose collective de l'humanité, pour les raisons que nous avons rapportées et que nous discuterons à la fin de ce chapitre. Nous donnons une connotation plus restreinte à ce terme et nous entendons par là la déviation religieuse et pathologique d'un christianisme qui focalise son message sur le rappel du péché et qui se rétrécit en dispositif de lutte contre lui. Ce culpabilisme déséquilibre l'ordre des significations chrétiennes, fige la démarche de la foi et, par un retour subreptice de passions méconnues, il altère l'attitude de foi ; selon les critères religieux eux-mêmes, il représente donc une distorsion. D'après nos repères psychologiques, ce phénomène se rattache à l'entité pathologique de la névrose obsessionnelle. On ne conçoit pas, en effet, qu'une répression aussi exacerbée et anxieuse des pulsions ne soit pas sous l'empire d'un refoulement inconscient qui se sert de la caution que lui apportent les motifs religieux. Comment comprendre autrement pareille méconnaissance de l'homme réel et pareille suraccentuation de certains éléments du message religieux au détriment d'autres éléments qui sont pour le moins aussi essentiels ? Cet assujettissement de la foi à la hantise du péché ne constitue pas une névrose au sens strict du terme. On peut en effet s'y conformer sans que le refoulé se venge par les symptômes que nous avons analysés plus haut. Il n'en demeure pas moins que la morbidité de telles coordonnées culturelles et religieuses, outre les souffrances inutiles et stériles qu'elle cause, au lieu d'épargner aux

hommes une névrose individuelle, l'induit chez nombre d'entre eux.

Ici, nos jugements et nos analyses rencontreront peut-être plus de réticences. On pourra nous opposer une interprétation du christianisme qui légitime ce qui est déviation à nos yeux. Lorsqu'il ne s'agit plus de maladies franches, les repères ne permettent pas de tracer une frontière assurée entre la foi qui transforme la vie et l'essaimage de la maladie. Il s'agira de regarder les connexions entre les éléments qui composent ce que nous appelons névrose collective, et de se donner une grille psychologique et religieuse de déchiffrement.

1. Les pulsions suspectées et réprimées.

Des livres et des souvenirs vécus gardent la mémoire d'une éducation religieuse qui conjure le sexe, réprime la violence, incite à la lutte contre soi-même, exalte la maîtrise de soi. Une méfiance sourcilleuse frappe particulièrement la sexualité. Pratique de sagesse et de sincérité dans la foi, l'examen de conscience subit un déplacement et devient pour une large part l'exercice du regard sur soi-même qui doit débusquer les fantaisies érotiques et les connivences avec les spontanités charnelles. Dans certains milieux, l'idée soutenue par quelques moralistes qu'en cette matière il n'y a pas de péché léger prend l'autorité de la tradition théologique et s'applique rigoureusement. Toute complaisance imaginative est taxée de péché. On s'imagine les tourments de conscience de ceux qui veulent décider à quel moment ils deviennent complices d'une image érotique.

Cette culpabilisation massive du sexe agit comme une contrainte double et paradoxale¹, produisant doute et angoisse de conscience, sinon véritable névrose. En effet, la contradiction entre deux attitudes et deux langages enferme dans un dilemme qui ne laisse d'autre solution qu'un compromis coupable. D'une part, les éducateurs perçoivent que tout langage sur le sexe rend celui-ci présent et significatif. Aussi prend-

1. L'analyse de la double contrainte (*double bind*), avancée par Gregory Bateson comme théorie explicative de la schizophrénie, nous semble s'appliquer également au conflit paradoxal dans lequel le névrosé demeure coincé. Nous nous inspirons de P. Watzlawick, J. Helmick-Beavin, D. Jackson, *Une logique de la communication* (trad. fr. de *Pragmatics of Human Communication*, New York, Norton & Cy, 1967), Paris, Seuil, 1972, surtout p. 187-232.

on des précautions pour en nier l'existence en ne le nommant presque pas. On ne répond pas aux curiosités de l'enfant et si l'on est forcé d'instruire quelque peu, on évite de nommer les choses par leur nom. D'autre part, à l'opposé du silence de dénégation, on tient un discours moral qui incite à l'examen minutieux. Le sexe hante alors les consciences comme la grande énigme, figure nocturne d'une puissance insidieuse qui a le nom de péché. Ces souvenirs traumatisants grèvent encore le mot « péché ».

De multiples influences ont pu ensorceler l'esprit chrétien par l'obsession sexuelle². Une tradition monastique a répercuté l'idéal de virginité sur l'ensemble des croyants. L'esprit juridique a imprégné la pensée morale et l'a poussée à la codification rigoureuse des interdits. Sans doute une philosophie rationaliste, maniant un dualisme de l'âme et du corps, a-t-elle favorisé l'idée du corps-instrument que l'esprit doit dominer et asservir aux fonctions socialement utiles, dans ce cas-ci : à la procréation. Nous croyons également qu'un raffinement culturel a contribué à une certaine disgrâce du corps et à la surveillance de ses expressions naturelles³. Tous ces facteurs qui s'inscrivent sur la face visible de la culture empruntent aussi leur force de pénétration à ce qui se joue dans l'inconscient. La sexualité, en effet, ne se forme et ne se transforme qu'à travers des conflits et des refoulements précoces qui laissent leurs traces dans la mémoire inconsciente. Nul prophète d'un jardin des délices innocentes ne fera jamais que la sexualité se déploie sans l'ombre d'une mauvaise conscience.

La culpabilisation massive de la sexualité a des effets particulièrement pathogènes, précisément parce qu'elle rejoint et réactive des représentations inconscientes. Si les parents eux-mêmes sont mutilés dans leur vie de désir et si leurs injonctions et leurs interdits intensifient le climat religieux de culpabilisation, les conditions pour la production d'une névrose sont réunies. Plus généralement, le culpabilisme pesant et méfiant appauvrit la vie affective, étouffe les forces créatrices, assombrit l'existence. Pour ce qui nous concerne particulièrement, il crée un style

2. Voir M. Foucault, *Histoire de la sexualité*. Tome I. *La Volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976, p. 25-30.

3. L'étude de N. Élias sur les règles de politesse a bien montré que, depuis la Renaissance, l'homme introduit progressivement une plus grande distance envers le corps et envers ses expressions pulsionnelles et que les contraintes d'un raffinement social s'intériorisent en contraintes internes. *La Civilisation des mœurs*, Paris, Calmann-Lévy, 1973, trad. de *Ueber den Prozess der Zivilisation*, 1939.

religieux de peur et d'esquives, il sépare la religion de la culture effective.

En fait, la répression et la dénégation de la sexualité ont partie liée avec une disposition restrictive à l'égard de toutes les pulsions. Dans ce contexte, l'agressivité se trouve frappée d'une exclusion presque aussi radicale. Les mises en garde contre la sexualité sont plus éloquents et leurs discours démultipliés frappent plus l'imagination. Plus silencieuse, l'éducation qui réprime toute agressivité culpabilise et ne mutile pas moins⁴. Elle atteint le psychisme dans ses sources vives ; car la pulsion de maîtrise, puissance essentielle au déploiement de toutes les activités humaines, s'en trouve blessée.

Ce qui est en jeu aussi bien dans la culpabilisation de la sexualité que de l'agressivité, c'est la pulsion comme telle. Dans l'esprit d'une névrose collective, la pulsion elle-même est suspecte. Pour ce qu'elle a de spontanément sauvage, obscur et dangereux, on construit autour d'elle un dispositif de contention et de redressement. Le père du président Schreber inventa des instruments tuteurs du corps, qui devaient plus tard en produire l'aliénation et le morcellement imaginaire. Mais la culpabilisation construit autour des violences et des jouissances pulsionnelles une cage morale pour les juguler au lieu de les conduire vers une œuvre de culture. Nous croyons même que la suspicion ne vise la sexualité que parce qu'elle est la manifestation la plus sensible de la position de soi dont la pulsion est la source. En tant que libido, désir de jouissance, la sexualité implique le projet d'affirmer sa propre existence pour soi. C'est au fond la passion d'autonomie que l'esprit de culpabilisation tend à réprimer en tous domaines, ceux de la sexualité, de l'agressivité et de la liberté de pensée. La répression de la sexualité et de l'agressivité se rejoignent donc. C'est d'ailleurs en tant qu'elle est le lieu d'une transgression, et donc d'une agressivité que la sexualité se prête à l'intériorisation de la culpabilité⁵. En effet, la conscience coupable se forme par

4. Voir Fr. Dolto, *Comment on crée chez l'enfant une fausse culpabilité*, dans *Trouble et Lumière. Études carmélitaines*, Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1949, p. 43-56.

5. Dans *Malaise dans la civilisation*, Freud prend position dans les discussions sur l'origine de la culpabilité et soutient que seules les entraves des pulsions agressives entraînent « une aggravation du sentiment de culpabilité » ; voir trad. fr. par Odier, Paris, PUF, 1971, p. 98. Il nous semble incontestable que les pulsions libidinales, lorsqu'elles sont en conflit avec les limitations imposées par l'interdit ou par la réalité, excitent toujours l'agressivité. En ce sens, nous reprenons pour une part la théorie de

le retour sur soi d'une agressivité orientée vers le dehors et éprouvée comme destructrice des liens d'amour et d'amitié. La double répression de toute sexualité et de toute agressivité est pour cette raison d'autant plus néfaste : elle précipite dans le psychisme la condamnation de toute vie pulsionnelle.

Toute éducation est œuvre délicate. De soi les pulsions sont anarchiques et démesurées dans leurs demandes rétives aux exigences d'une vie en commun. Toute civilisation se paie de ce que Freud appelle un « renoncement culturel »⁶. Déjà, la participation au langage implique une distance interne, faite de renoncement, et la soumission des pulsions à des principes régulateurs ; l'accès à l'ordre des signes universels impose tout un travail psychique. Combien plus le respect d'autrui et l'engagement pour des œuvres de vérité ou d'humanisation ne requièrent-ils pas une profonde transformation des pulsions. La tension entre culture et pulsion a toujours préoccupé les philosophes. Attentifs, en général, aux requêtes de la vérité et de l'être avec autrui, les philosophes ont, eux aussi, souvent manifesté une méfiance pour les passions, même si, comme Platon, ils reconnaissent que la puissance passionnelle (le *thumos*) donne à la raison la force du courage⁷. C'est bien là l'inquiétante énigme de la pulsion. Aussi bien la libido que la pulsion de maîtrise sont les puissances de vie qui lient entre eux les hommes, les poussent à vaincre les forces hostiles et animent leurs créations culturelles. En même temps, les pulsions sont antagonistes aux œuvres d'amour et de culture. Témoin de cette contradiction qui fait échouer le rêve humain de bonheur, Freud introduit en dernière instance la théorie de la pulsion de la mort qui est l'antagoniste du grand ensemble des pulsions de la vie. « La pulsion naturelle d'agressivité dans l'homme, l'hostilité de chacun contre tous et de tous contre chacun, s'oppose à cette tâche de culture. Cette pulsion d'agressivité est le dérivé et le représentant principal de la pulsion de mort que nous avons trouvée côte à côte

L. Szondi concernant l'affect (le facteur e) comme violence pulsionnelle qui est à la racine de la culpabilité ; voir entre autres *Triebpathologie*, vol. I, Bern, H. Huber, 1952, p. 81-90 ; *Moses Antwort auf Kain*, *ibid.*, 1973, p. 148-149.

6. L'histoire de la sourde et aveugle Helen Keller illustre ceci admirablement. Voir l'entretien à ce sujet entre J.-B. Pontalis et Fr. Dolto, dans J.-B. Pontalis, *Après Freud*, Paris, P. Julliard, 1965, p. 349-366.

7. P. Ricœur présente une excellente analyse des réflexions philosophiques sur le sens a- ou immoral des passions, dans *Finitude et Culpabilité*, vol. I, *L'Homme faillible*, Paris, Aubier, 1960, p. 122-142.

avec Éros et qui partage avec lui la domination du monde⁸. » Silencieuse et insidieuse, la pulsion de mort ne se manifeste jamais nue et à visage découvert ; elle s'insinue et se dissimule dans les pulsions de vie. Cela fait comprendre que la conception de Freud n'est pas celle d'un humaniste optimiste. En dépit de sa lucidité sur la puissance de mort qui ronge et perturbe les pulsions de vie, Freud a néanmoins voulu restituer à l'homme la reconnaissance positive de ses pulsions, car c'est avec elles qu'il travaille et crée. L'appréciation ambivalente que Freud porte sur la religion est en rapport direct avec ses divers jugements sur la difficile jonction entre pulsion et culture. L'affirmation de la paternité divine et l'interdit des représentations de Dieu, de l'énonciation même de son nom, est l'élément le plus puissant du renoncement en faveur de la culture⁹. Mais la culpabilité qui en est solidaire, l'obéissance même à Dieu, diminuent l'homme et impliquent un rabaissement de la valeur de la vie¹⁰. D'autre part, la sublimation religieuse de l'amour réussit chez certains à réaliser le but de la civilisation : le bonheur par la transformation de la pulsion ; « car principe de plaisir et religion pourraient bien se rejoindre en ces régions lointaines où l'on néglige de différencier le Moi des objets, et ceux-ci les uns des autres¹¹ ». Dans la religion, Freud reconnaît la participation de l'homme à la puissance de la vie. Mais le commandement évangélique d'aimer ses ennemis, qui est la conséquence de cette sublimation religieuse, représente la limite que Freud ne veut pas franchir. Ce commandement est absurde et dangereux, puisque l'homme n'est pas digne de cet amour. Et la raison que donne Freud est précisément que la pulsion de mort qui habite l'homme en fait un loup pour autrui¹². Au fond, ce commandement évangélique corroderait les pulsions de vie que dans un premier moment la religion semble soutenir et agrandir. Appréciations positive et négative alternent donc, selon que Freud affirme la valeur de la sublimation et du renoncement culturel ou qu'il prend cause et partie pour les pulsions qui sont nécessaires à la vie.

Une ambivalence insurmontable affecte la vie pulsionnelle ; puis-

8. *Malaise dans la civilisation*, Paris, PUF, 1971, p. 57.

9. *Moïse et le Monothéisme*, Paris, Gallimard, 1948 ; le chapitre III, II^e partie, § IV (p. 150-155) expose explicitement « le progrès dans la spiritualité » (*in der Geistigkeit*) que représente la foi judaïque en un Dieu Père dont il est même interdit de faire une image. Ce progrès se paie par un « renoncement aux pulsions », comme l'expose le § V.

10. *Malaise...*, p. 31.

11. *Malaise...*, p. 53.

12. *Malaise...*, p. 47.

sance de vie et de lien, source aussi de création culturelle et de religion, la vie pulsionnelle est également puissance du mal. Sa transformation nécessaire demeure toujours ambiguë et pleine de risques. Le danger de la religion est de rabaisser la vie en voulant assurer son triomphe sur la mort. Envers la méfiance religieuse à l'égard des pulsions, il faut rappeler l'expérience psychologique que la ruse de la mort est aussi de mettre à son service la peur de la mort. Sur ce point la sagesse évangélique s'accorde avec celle de la psychopathologie. En effet, dans la parabole du bon grain et de l'ivraie qui se mêlent indissociablement sur le champ de l'histoire, Jésus condamne le puritanisme religieux et enseigne le respect du mixte indécidable qu'est toute entreprise humaine et religieuse¹³.

La culpabilisation des pulsions a pour pendant l'exaltation des vertus passives d'obéissance, de renoncement et d'humilité. Certes, tous ces termes sont ambigus. L'artisan, l'artiste et le scientifique obéissent eux aussi aux lois de la nature et du langage. Et l'orgueil est universellement haïssable. Mais l'accent exclusif sur l'obéissance tue l'esprit d'initiative, l'idéalisation du renoncement exténue et envenime la jouissance, l'insistance sur l'humilité paralyse les forces créatrices. En rendant les passions responsables de toutes les inversions morales et en accusant leur antagonisme avec la foi, la névrose collective inhibe également tous leurs accomplissements. A la culpabilisation morose et mortifère, il convient d'opposer la parabole de l'intendant infidèle¹⁴ ; avec humour elle fait la louange de la vertu active qu'est le souci astucieux.

On peut se demander si la méfiance envers les pulsions n'est pas en partie responsable d'un manque d'initiative qu'on observe dans certaines populations catholiques comparativement aux pays protestants¹⁵. La situation est sans conteste complexe et paradoxale. Un plus grand pessimisme religieux semble favoriser l'ardeur des entreprises humaines, alors que l'idée catholique de la nature humaine préservée fondamentalement intacte paraît parfois s'accompagner d'une plus lourde inertie. Serait-ce l'effet d'un héritage romain qui conduirait régulièrement l'Église catholique à encadrer trop strictement les esprits et à

13. Matthieu 13, 24-30 : parabole de l'ivraie.

14. Luc 16, 1-13 ; parabole de l'intendant astucieux.

15. A. Peyrefitte, *Le Mal français*, Paris, Plon, 1976, p. 175-188 et 382-387 ; voir aussi le commentaire d'Y. Congar dans *Informations catholiques internationales* 1977, février (n° 511), p. 49-52.

favoriser plus le maintien des valeurs que les audaces de la recherche et le risque des initiatives ? Ou faut-il penser avec Max Weber qu'un fatalisme théologique a suscité comme sa contrepartie l'esprit de travail conquérant ¹⁶ ? Par ailleurs, l'esprit catholique s'est montré plus conciliant pour toutes sortes d'aspirations humaines et a donné place aux cultes religieux populaires aussi bien qu'aux recherches mystiques. Sans doute, la méfiance à l'égard des pulsions se distribue-t-elle autrement de part et d'autre. Le catholicisme peut rencontrer avec faveur la poésie de l'éros et à d'autres moments en quadriller sévèrement les manifestations ; plus religieusement pessimiste, le protestantisme a davantage tendance à spiritualiser les pulsions en les mettant au service du devoir besogneux, promouvant par là l'esprit d'initiative et de conquête. De toute façon, en attestant la faute devant l'homme et devant Dieu et en appelant à la conversion, le christianisme porte en lui le danger de faire peser sur la vie une culpabilité méfiante et répressive.

2. Le paradoxe narcissique de la perfection.

Un thème parcourt les plaintes obsessionnelles : on souffre de perfectionnisme. S'astreignant à tout faire à la perfection, on s'étendue aux tâches ; leur accomplissement jamais parfait ne laisse pas moins inquiet et insatisfait. D'une part, une obscure obligation interne exige toujours qu'on fasse encore plus et mieux ; d'autre part, par-dessus l'épaule on sent des regards anonymes, prêts à dévoiler leur identité, et qui portent l'attention sur les défaillances. On ne prend pas toujours conscience d'être constamment convoqué devant ce double tribunal, loin de là. On prévient le jugement et on déplace l'attention sur une donnée consciente, par laquelle on explique ensuite le trouble. Ainsi celui qui veut parler un langage parfaitement articulé et modulé et qui se met à hésiter sur ses mots, dira que c'est parce qu'il est attentif à sa volonté de bien parler qu'il parle moins bien ; il faudrait pouvoir oublier sa propre volonté, cause énigmatique des infortunes. En fait, sans qu'il le sache vraiment, une préoccupation première le domine et est à l'origine de cette volonté : recevoir de lui-même l'écho d'une parole belle et accomplie et

16. *Asketischer Protestantismus und kapitalistischer Geist*, dans *Soziologie, Weltgeschichtliche Analysen, Politik*, Stuttgart, Krönerverlag, 1956, p. 357-381.

lire l'admiration dans le regard de celui qui écoute. Devant la perfection exigible, on se sent un noble déchu au rang de gagne-petit.

La libido refoulée opère donc son retour dans l'image agrandie de soi-même qu'on tient devant les yeux tel un dépôt sacré et qu'on désire contempler dans les regards approbateurs, miroir qui pourrait réfléchir le moi prétendument intégral.

Au perfectionnisme tyrannique et narcissique, le culpabilisme régnant ajoute un motif conscient, le renforçant ainsi et l'occultant en même temps. Le combat avec le mal se place sous le mot d'ordre évangélique : « soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait ». On rappelle bien cette autre parole : « seul Dieu est bon » ; mais c'est pour accentuer la sévérité vertigineuse de la perfection exigée. Dans son contexte évangélique, l'idée de la perfection décentre le sujet de lui-même, car le modèle divin proposé est celui d'un pardon bienveillant et d'une générosité qui dépasse la réciprocité des biens échangés ¹⁷. Mais en prônant l'injonction de perfection comme absolue, non contextuelle, le culpabilisme la détourne vers une finalité obsédante : se rendre parfait par la lutte interne contre les désirs et contre les jouissances. Devant l'éclatante statue à laquelle on se mesure, et avec laquelle on voudrait coïncider, on ne peut que se morfondre pour ses impuretés et ses fraudes. Mais sous les doléances et sous les acharnements coûteux, on est prisonnier de son phantasme cultivé de vocation à la perfection. Le commandement qui devrait crever l'écran entre l'homme et son prochain galvanise le narcissisme inconscient par des motifs sublimes.

Les grands maîtres spirituels ont dénoncé le piège religieux de la perfection. Pour sa part, la psychologie clinique montre que la crampe narcissique est l'envers d'une présomption religieuse. En effet, l'idéal de perfection impose une sorte de contrainte paradoxale dont la prise de conscience au cours de la thérapie rend perplexe. Pour leur étonnement, ces « perfectionnistes » découvrent que le labyrinthe de la faute se double du labyrinthe du « pharisaïsme », ainsi appelé en référence à la parabole évangélique du pharisien et du publicain. Se vouloir parfait selon le message tel qu'on l'a capté, n'est-ce pas, dans et par l'auto-accusation même, s'attacher orgueilleusement à soi-même ? Comment sortir de la contradiction du publicain qui veut se reconnaître pécheur pour ne pas être pharisien et qui, de ce fait, s'affirme plus parfait que le

17. Matthieu 5, 44-48 ; comparez Luc 6, 32-36.

pharisien ? La poursuite de la perfection apparaît comme une tâche non seulement impossible, mais contradictoire. On est condamné à se torturer ; mais la souffrance pour l'imperfection se dévoile comme marquée par la satisfaction d'une perfection supérieure. On voit que l'autre voit qu'on se voit comme publicain. Et on ne peut manquer de se dédoubler et de se voir comme le publicain qui se distingue du pharisien, qu'on devient dès lors soi-même. A ce moment de lucidité critique, il ne reste qu'à sauter hors du cercle de la contrainte paradoxale. Et si cette contrainte paraît indissociable de l'ordre religieux, on s'en retire pour se libérer. Se vérifie alors ce que P. Klossowski écrit de Nietzsche : « Quand Nietzsche annonce que Dieu est mort, ceci revient à dire que Nietzsche doit nécessairement perdre son identité... Le garant absolu de l'identité du moi responsable disparaît de la conscience de Nietzsche lequel, à son tour, se confond avec cette disparition ¹⁸. »

La dialectique vicieuse de la perfection guette l'homme qui désire aller au bout de ses possibilités. Les chercheurs de Dieu se trouvent souvent pris à ce piège. Leur foi peut les sortir de l'enfermement labyrinthique s'ils acceptent de renoncer à la certitude de présenter une identité assurée à leurs propres yeux et au regard de Dieu. Souvent Dieu leur paraît alors traître, puisque les contradictions du message religieux dissolvent son langage. Le savoir silencieux de la foi peut les conduire néanmoins dans leur traversée du désert. Cependant, la foi ne se libère d'elle-même que si elle s'appuie sur une certaine santé psychique. Mais si le conflit religieux est la scène consciente où se transposent des troubles psychiques inconscients, comme dans le cas du culpabilisme névrotique, alors un travail proprement psychologique conditionne la percée de l'écran religieux.

La psychanalyse apprend quelles sont les représentations sous-jacentes au piège de la perfection et quelles sont les conditions pour que l'homme puisse sauter hors de son enfermement imaginaire. En fait, l'idée de la perfection se dédouble en désir de répondre au désir de l'autre et en désir de supprimer en soi-même toute faille. Et comme toujours en psychologie, il n'y a pas de priorité causale d'un élément sur l'autre ; ils se correspondent et se soutiennent. On se représente que l'autre désire que l'on soit sans faille ; et c'est parce qu'on voudrait ainsi se reconnaître soi-même que l'on attribue ce désir à l'autre.

18. *Un destin si funeste*, Paris, Gallimard, 1963, p. 220-221.

Analysons pour le moment le désir du sujet par rapport à lui-même. Il se stratifie en représentations qui s'engendrent et, sous la surface plus ou moins consciente d'un certain idéal de soi, il s'enracine dans les représentations les plus profondément inconscientes. La constitution d'un idéal du moi implique toujours une certaine idée de perfection. Rien de névrotique en ce dédoublement ! Il est constitutif du dynamisme humain, puisque l'homme n'est humain que par son entrée dans un ordre culturel qui lui ouvre des possibilités à effectuer. Par son idéal du moi l'homme est un être de projet ; n'étant pas simplement cet être-là, mais n'étant que se faisant, il s'anticipe sur lui-même. Mais du moment que l'idéal du moi est celui de la perfection comme opération anti-libido, alors il se supprime comme pôle d'un devenir. Poursuivant cet idéal, l'homme voudrait être entièrement ce qu'il imagine qu'il doit devenir. Une comparaison peut éclairer l'absurdité de pareil idéal : il est semblable au désir chimérique d'un auteur qui voudrait tout dire, sans reste, en une seule phrase transparente, comme si le sens à dire pouvait jamais être le plein midi du vrai. Le désir de la pleine maîtrise, de la victoire sur toute inquiétude, de l'invulnérabilité pour les remous affectifs, de la pureté sans mélange, est au fond le désir d'une plénitude où on serait entièrement accordé à soi-même, sans distance interne, et en se suffisant incestueusement de sa propre identité. La souffrance du perfectionnisme dont on ne perçoit que les ennuis quotidiens recèle un désir inconscient de non-désir ; car tout désir relève d'un manque. Et ce sont précisément les pulsions, en tant que sources inextinguibles de désirs et en tant que puissances étrangères et internes au vouloir, qui ressuscitent constamment le manque. Sous l'idée de perfection se cache donc une imaginaire représentation de l'homme qui serait libre de l'étrangeté intérieure de la vie pulsionnelle et affective. On voit par là la nature névrotique et l'effet névrosant d'un discours religieux qui culpabilise les pulsions et qui véhicule comme thèmes dominants ceux du renoncement, de la perfection et de la maîtrise de soi.

Ce discours religieux est d'autant plus piégé qu'il mobilise et flatte le narcissisme imaginaire dont l'homme n'a jamais fait le deuil. En effet, comme J. Lacan l'a montré, l'idéal du moi se forme archaïquement lors du « stade du miroir » ¹⁹, moment où le petit d'homme assume avec

19. *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 93-100. Voir également à ce sujet A. De Waelhens, *La Psychose. Essai d'interprétation analytique et existentielle*, Louvain-Paris, Nauwelaerts, 1971, p. 53-57, 63-66.

jouissance son corps comme totalité en captant le reflet dans le miroir ou dans le semblable — et cela sous le regard admiratif de la mère. Au plus profond de lui-même, l'homme est toujours de quelque manière en jubilation devant ce premier miroir ; on ne finit pas de le traverser. On est même particulièrement tenté d'y revenir, car le langage enlève à l'homme son identité cernable. Le je qui, dans l'acte de parole, se pose en sujet, échappe au jeu des représentations où il se saisirait tel qu'il est en lui-même²⁰. Il est une question pour lui-même : qui et que suis-je ? Son identité non représentable a pour effet qu'il aspire à se donner une image de lui-même et à la présenter aux autres. Et cette image, il l'emprunte aux discours évaluatifs et aux modèles présentés. Ainsi il apprend à s'aimer selon son idéal du moi. Tout cela compose le narcissisme. Par lui le sujet se constitue comme être qui naît à lui-même dans un a-venir de lui-même jamais achevé. Mais lorsque l'idéal de perfection se greffe sur le narcissisme, on s'enferme dans un narcissisme imaginaire et morbide. Imaginaire, parce que voué au leurre. Morbide, parce que enfermant le sujet dans une contrainte paradoxale et parce que posant le sujet comme un centre épris de lui-même.

Pharisien malgré lui, falsificateur involontaire des titres de l'abnégation et de l'amour « oblatif », tel se découvre le perfectionniste religieux. Non pas qu'il faille donner à ces termes une connotation directement morale ; car le reflux narcissique sur soi-même est bien inconscient et il se rachète pour beaucoup par un souci réel d'autrui. Il se trahit dans la souffrance de la névrose : les doutes sur soi-même, la contraction inquiète, la grande sensibilité pour des remarques qui viennent rouvrir la blessure de l'imperfection.

Les propos humoristiques sur l'angélisme imaginaire ne doivent pas tromper. L'expérience clinique montre à quelle profondeur la représentation de l'ange demeure un secret emblème de perfection, bien protégé par un humour défensif. L'ange représente l'image fantasmatique de la perfection idéale. Pur parce qu'il n'est pas le mélange d'un corps pulsionnel et d'un esprit. Plus essentiellement, il figure l'être qui n'est ni homme ni femme, pleinement lui-même donc, sans le sexe qui marque la division dans le corps ; il est même plus indivis, plus totalement lui-même que l'androgynie mythique. Aussi, par les illogismes propres à

20. J. Lacan, *ibid.*, a amplement démontré et illustré les effets psychologiques de l'entrée du sujet dans le champ et dans les structures du langage. Voir entre autres, p. 237-322 et 799-806.

l'inconscient, peut-il encore représenter l'idéal d'une sexualité sauvage, libre comme le vent, puissante comme le torrent, dégagée de tout lieu et de tout lien... Que l'on ne s'étonne pas des significations contradictoires de l'emblème angélique qui sous-tend le narcissisme religieux de la perfection. Il suffit d'examiner la valeur ambiguë que peut prendre le célibat religieux, surtout dans le contexte d'une névrose collective. L'homme y paraît maître des servitudes corporelles, presque libéré de son corps, ayant atteint une intégrité surhumaine, doué dès lors d'une inquiétante puissance. Mais déclinant son corps, il paraît aussi privé de son obscure puissance, en un mot : châtré.

La représentation d'une perfection a-sexuelle est même si puissante qu'elle a pu inspirer une spéculation théologique sur l'état d'avant le péché. S'appuyant sur une tradition néo-platonicienne, certains Pères de l'Église, tel Grégoire de Nysse²¹, ont avancé l'idée qu'avant la chute, l'homme n'était ni homme ni femme, « parfait », parce que indivis et non soumis au corps pulsionnel. Étrange imaginaire théologique qui oblitère le texte biblique énonçant que Dieu a créé l'homme en le faisant homme et femme, sexués, comme les animaux et en même temps à son image et à sa ressemblance²².

3. Le légalisme ou le renoncement pour raison d'amour garanti.

Au désir narcissique de la perfection correspond le désir d'être parfait au regard de l'autre. Ce que nous découvrons dans le système psychique a son répondant dans le système de la communication que nous examinons maintenant. Le légalisme en est la caractéristique. Il se comprend comme une recherche d'amour garanti, recherche qui subvertit la foi. Nous verrons ensuite que ces modalités de rapport religieux impliquent une représentation de Dieu qui est en contradiction avec l'idée de Dieu confessée.

Le légalisme est la pratique qui respecte de manière absolue les lois

21. Voir J. Daniélou, *Platonisme et Théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*, Paris, Aubier, 1944, p. 50-65. « Ainsi mortalité, sexualité, toute la vie biologique est étrangère à la vraie " nature " de l'homme » (p. 61). « Elle (l'âme) a été revêtue — par suite du péché — des diverses *pathè* » (p. 51), c'est-à-dire de tout ce qui concerne la vie animale — naissance, nutrition, génération — et psychologique : connaissance sensible, désir...

22. *Genèse* 1, 27.

religieuses prises à la lettre et qui soumet rigoureusement la vie religieuse à la régulation par les lois. Le légalisme peut être une manière franche de se situer par rapport à Dieu. Encore cette forme de pratique s'accompagne-t-elle souvent d'une certaine mesure d'intolérance, d'autoritarisme et de présomption, responsables de la connotation négative qui affecte le terme de légalisme.

Le légalisme caractérise de toute façon une foi que domine le culpabilisme et l'analyse de leurs rapports nous fait le mieux comprendre les ressources psychologiques du légalisme. A première vue, il peut sembler que c'est le légalisme d'une communauté religieuse qui produit la culpabilité morbide en liant sur les épaules des hommes des fardeaux écrasants. Mais par quoi s'expliquerait ce légalisme communautaire ? Par le goût de domination auquel cède toute autorité ? A notre avis, ce n'est là qu'un élément fort secondaire. Et pour que s'installe le légalisme, il faut encore que le pouvoir et les croyants se donnent la main. De fait, on observe que le légalisme est parfois davantage du côté de ceux qui pratiquent les lois et leur prêtent une intention rigoriste. Dans le chapitre sur la névrose obsessionnelle religieuse, nous avons d'ailleurs signalé l'exigence de clarté et de rigueur absolues que ces malades adressent aux lois, ainsi que leur inquiétude et leur révolte pour les marges d'incertitude et de liberté qu'elles laissent.

Que le légalisme soit communautaire ou individuel, il est bien plus l'effet de la culpabilité morbide que sa cause. Il est typiquement un symptôme : un dispositif pour se défendre contre la culpabilité et pour récupérer ce que la faute aurait fait perdre. Mais comme tout symptôme, il est ambivalent : il laisse percer ce qui est refoulé et détruit ce qu'il vise ; dans ce cas-ci, il subvertit la foi. Que le légalisme soit un système défensif appartenant à ce que la psychanalyse appelle les processus secondaires²³, celui de l'ordre du langage, le terme même de loi l'indique.

Examinons les liens intrinsèques entre culpabilité morbide et légalisme. La culpabilité est la souffrance de perdre l'estime et l'amour de

23. De même que dans le chapitre précédent nous ne considérons pas dans tous les détails les symptômes et les processus névrotiques. Le lecteur en trouvera l'analyse dans de nombreux ouvrages. Quant aux processus secondaires auxquels recourent spécifiquement les défenses obsessionnelles, on les trouvera longuement analysés dans l'étude de Freud sur un cas de névrose obsessionnelle : *L'Homme aux rats*, dans *Cinq Psychanalyses*, Paris, PUF, 1954.

l'autre, parallèlement à la souffrance narcissique de perdre l'estime et l'amour qu'on se porte à soi-même. La culpabilité ne se forme naturellement qu'à l'intérieur d'un lien affectif. Elle appartient au registre de l'amour, qui est désir de communication et d'union. Parce qu'il est désir, l'amour comporte une demande autant qu'un don. Le désir est aussi demande d'être objet désirable, « objet » étant pris ici au sens classique d'objet d'amour. L'amour implique donc un ajustement au désir de l'autre. Le désir de l'autre confirme le sujet dans sa valeur d'existence. La culpabilité, comme perception de son indignité en raison des lacunes et des fautes, est toujours la crainte d'être indigne de l'estime et du désir de l'autre. Bien sûr, le désir qui donne lieu à la culpabilité n'est pas nécessairement l'amour au sens d'un lien intense. Partout où l'homme attend de l'autre l'estime, le lien est assez fort pour que son existence soit en partie suspendue à son regard.

La crainte de perdre l'estime et l'amour peut n'être qu'une culpabilité diffuse, une inquiétude d'indignité ; parfois même, seulement une peur générale de ne pas être aimé, sans que l'idée de l'indignité monte clairement à la conscience. Par un souci douloureux de ne pas déplaire et de mériter l'amour, on va jusqu'à anticiper sur la crainte de perdre l'estime et l'amour. Hommes et femmes en arrivent ainsi à découvrir combien leur lien est névrotique, édifié qu'il est sur la préoccupation inquiète de mériter l'amour de leur conjoint. Préoccupation sans issue, car jamais assurée du don de l'autre. Effort, en outre, qui détruit l'amour par une méfiance jamais apaisée et qui tourne en revendication. Insistons-y encore une fois : ces énoncés sont le bilan après coup des intentions implicites qui avaient pris corps dans l'histoire des échanges ; au cours des malheurs de l'amour, on ne les déclare naturellement pas comme telles.

Le culpabilisme religieux verse dans le légalisme pour que la conduite soit autant que possible contresignée de Dieu. L'impureté et l'imperfection peuvent seulement être compensées par le renforcement et la multiplication des prescriptions placées tout au long des actions. Tout ce qui est permis se convertit encore en devoir pour produire une action formellement religieuse. La pratique légaliste a pour fin d'inciter le bon vouloir divin. On ne se dit pas nécessairement qu'on craint de perdre l'amour divin. Mais on se sait dépendant de Dieu pour l'issue ultime de l'existence, même pour la vie actuelle. On veut être confirmé par lui. La crainte de son jugement négatif est encore le désir d'être acceptable

pour lui et, en ce sens, un désir d'être aimé. Toutefois, l'amour comme désir d'union et de communication n'y apparaît plus que dans sa modalité négative, la peur d'être rejeté.

On remarquera l'inversion paradoxale qu'opère le légalisme. L'intention est d'apporter autant que possible des correctifs à l'imperfection. On se met dans une dépendance idéalement totale de celui dont on attend la vie ou la mort. On diffère pour cela les jouissances parce que, si elles ne sont pas accordées par l'autre, on craint qu'il ne soit plus reconnu comme le maître de tous les dons et qu'il retire sa bienveillance. On veut, autant que faire se peut, être pur réceptacle, n'ayant pour pensée et pour vouloir que ce qui est pensé et voulu par l'autre et canonisé par ses lois. En un mot, on cède sur ses désirs pour être l'objet de sa bienveillance. Mais ce faisant, on cherche à se l'assurer, à l'acheter par les mérites. En fin de compte, on agit comme si, par ses propres actions, on produisait soi-même le don de l'autre. Au fond, on ne croit pas en lui ; on ne lui fait pas confiance. La foi s'altère en recherche de garantie de la bienveillance. La dureté légaliste cache une molle incrédulité.

Le légalisme est plus le culte de la loi que de Dieu. Dans le cas des vraies névroses, le bénéfice de ce culte n'est qu'intermittent, car le réseau des lois n'encadre jamais l'entier paysage de la vie et, avec l'effort pour maîtriser ou bannir les désordres, croît le malaise dû aux incohérences qui naissent de la pensée et des désirs. En outre, l'ambivalence envers Dieu que l'obsessionnel cherche à refouler par son légalisme, se déplace sur les impératifs eux-mêmes. Par contre, dans le cadre d'une névrose collective de culpabilité, le bénéfice psychologique du légalisme est indéniable. L'angoisse de la culpabilité se trouve réduite, prévenue même, par les peines et les renoncements consentis. Et la polarisation de l'attachement sur la loi élimine la confrontation directe avec un Dieu dont la sainteté pourrait inquiéter. On fait également comme si la foi donnait des références intégratives qui suppriment les incohérences de l'existence et du monde. Entre Dieu et l'homme, le légalisme interpose l'institution qui codifie ce qu'il faut penser et faire. Ce dispositif assure l'acceptabilité et lève l'incertitude d'être aimé.

S'ils veulent comprendre quelque chose à la dramatique de la foi dont témoignent avec intensité les malades de la culpabilité autant que les mystiques, l'incroyant comme le croyant par provision devraient dépasser les confusions trop faciles entre loi et légalisme, rite et ritualisme,

assentiment de foi et attitude dogmatique, espérance et certitude récupérée. Autant que la thérapie des malades de l'amour, la guérison du culpabilisme légaliste requiert un travail de renoncement, qui est le prix à payer pour gagner la foi avec la liberté retrouvée.

Comme tout amour, la foi est espérance, confiance, qui n'est pas garantie, en la promesse de l'autre. Car si l'autre est réellement sujet, son amour est toujours don gratuit. On ne mérite jamais l'amour, même si on peut en démériter. Apparemment, le légalisme désire tout de l'autre. C'est pour cela qu'il diffère vers l'avenir le bonheur qu'il attend de l'autre. En fait, il entend gagner ce qui est promis. Au lieu de se fonder sur l'espérance, le légalisme la subvertit. La foi, par contre, accueille avec jouissance l'existence déjà reçue et elle la célèbre comme signe d'un accomplissement à venir. Le temps de la foi désirante est d'abord celui du présent et c'est dans le présent qu'elle reconnaît l'emblème d'un futur promis.

Le légalisme est la perversion la plus insidieuse de la religion, surtout de celle qui, révélant le rapport personnel et libre avec un Dieu, donne au mal sa dimension religieuse de péché. Voulant prévenir la faute, cherchant à être intact, le légaliste s'installe dans une richesse religieuse, dans ce roc que plus aucun manque n'ouvre pour le désir. L'enjeu du message du Christ fut en grande partie l'affrontement au légalisme. D'où l'effet de choc et de subversion que produisaient ses paraboles, récits symboliques et paradoxaux ²⁴.

4. Dieu comme dans le miroir.

Au narcissisme perfectionniste comme organisation du système psychique correspond le mode de communication particulier qu'est le légalisme. Cette communication implique une représentation de Dieu qui réponde à sa logique. Une représentation particulière de Dieu, proposée par le discours religieux, cause le culpabilisme. Mais l'inverse est aussi vrai : les opérations psychologiques que nous venons d'étudier produisent l'idée de Dieu qui soutient la psychologie de l'homme qui s'enferme dans le culpabilisme.

A y regarder de près, cette idée est une étrange contradiction de

24. Citons à titre d'exemple Luc 16, 7-10.

sublimité et de sauvagerie. Être parfait, modèle de la plus haute pureté, grandiose puissance de créativité sans désir, Dieu n'y est pas moins terriblement exigeant, maître absolu incessamment soucieux d'être reconnu comme tel, faisant planer l'ombre de la mort sur toute pensée et sur tout désir qui ne lui seraient pas offerts. On pourrait figurer ce Dieu sous la forme de la belle Indienne tupie que décrit Léry : amoureuse anthropophage, elle soigne le prisonnier qu'elle a reçu comme mari, pour le dévorer ensuite avec amour²⁵. Parfait et exigeant la perfection, l'amour de ce Dieu ressemble encore curieusement à l'amour possessif que portent à leurs sujets les régimes totalitaires. Cette théologie formulée reflète et soutient l'incohérence psychologique que nous avons désignée dans la double contrainte paradoxale. Dieu et la psyché se regardent comme dans un miroir.

Des fantaisies masochistes mettent quelquefois en scène le jeu de l'imitation séductrice dans lequel l'homme se fait parfait comme son maître, en offrant sa volonté à la volonté divine. L'iconographie religieuse inspire un riche théâtre imaginaire où s'accomplit, dans la profondeur du corps, l'extermination consentie de toute volonté propre et où apparaît, lisible sur le visage, le don définitif de tout désir personnel. Ce sont les multiples scènes de martyres : saint Sébastien qui expose son beau corps aux flèches qui s'y implantent au plus profond ; les saintes à qui des tenailles incandescentes arrachent les seins de plaisir ; ceux qui, dans les arènes, se laissent consommer par les fauves, tout comme le Christ se donne à manger ; le Christ en croix, transfiguré par l'impuissance à laquelle le réduisent les clous dans sa chair... Ce qui compte, c'est l'idée qui prend ici le corps du martyr. On se délecte à se désapproprier imaginativement de son corps de désir et de puissance. On se fait petit, impuissant, anéanti, parce que Dieu aime les faibles, les souffrants, ceux qui sont humainement diminués. Le contraste avec l'exaltation baroque des martyrs nous paraît éloquent. Songeons aux immenses tableaux dont la Contre-Réforme a couvert les murs des églises. Ils exaltent le triomphe de la gloire divine sur des bourreaux qui savent seulement détruire des corps mortels. Les corps brisés rayonnent déjà cette gloire ; car, en dépit des souffrances infligées, la foi demeure une puissance conquérante. Dans le théâtre masochiste, la voix « off »

25. D'après M. de Certeau, *L'Écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1975, p. 243-244.

de Dieu dit sa satisfaction pour l'offrande du martyr-esclave. Ce qui frappe dans ces imageries, en effet, c'est que Dieu n'est que le référé lointain, le maître d'œuvre absent dont les bourreaux sont les instruments. Dans le triomphe baroque, par contre, le martyr, tel Étienne son prototype, voit les cieux ouverts et le Christ assumé dans la gloire divine. Le martyr ne prête pas attention aux souffrances ; il les traverse, manifestant sa seigneurie divine dans son écrasement apparent.

Le culpabilisme engendre donc un masochisme spécifique. Ce n'est pas la recherche de la souffrance comme lieu pervers de la jouissance, mais comme prix à payer pour l'amour d'un maître. L'idée de Dieu qui se profile à l'horizon est toujours celle que nous avons découverte dans la névrose, lorsque les représentations inconscientes font irruption dans l'association libre : celle d'un dieu jaloux qui ne concède aucun désir propre à ses sujets.

Dans les cas névrotiques d'une ambivalence affective refoulée, des phantasmes font prendre à Dieu le rôle du bourreau qui s'acharne sur la victime. A la haine inconsciente correspond la représentation d'un dieu haineux qui, à son tour, provoque la haine. La machination infernale de la névrose poursuit indéfiniment l'agression et la contre-agression. Ainsi tel obsessionnel s'imagine-t-il depuis son enfance qu'un homme noir l'attend le soir dans le jardin obscur, pour lui défoncer le crâne avec une massue. Un jour il découvre que l'inconnu sadique est en fait Dieu lui-même. Le phantasme avait pris appui sur l'image d'un homme à qui l'on enfonce un coin dans la tête. Cette image illustre une publicité pour un médicament contre les migraines. L'obsessionnel qui souffrait régulièrement d'atroces migraines s'en trouve libéré après avoir élucidé ses phantasmes masochistes et ses haines féroces.

On peut se demander si le culpabilisme légaliste cache au fond de lui-même une ambivalence inconsciente. La parenté avec la névrose obsessionnelle le fait déjà soupçonner. On s'imagine d'ailleurs difficilement que les pulsions se laissent à ce point brimer pour le seul bénéfice narcissique. Une forte ambivalence, résidu des conflits précoces, doit avoir cherché son bouclier protecteur contre elle-même dans le système répressif ; car, ne l'oublions pas, la haine s'éprouve comme trop dangereuse pour que l'homme ne développe pas contre elle un dispositif de défense.

Sur l'appui de l'expérience clinique, nous faisons entrer en compte encore un autre argument. Le narcissisme intense de ces sujets ne les

conduit pas seulement à l'amour de la perfection, mais également, par la correspondance en miroir, à idéaliser l'autre. On l'agrandit imaginairement. Nous l'avons d'ailleurs vu, la représentation de la perfection divine crée un dieu à l'image de la pureté et de la puissance que le sujet désire pour lui-même, un modèle pour un renoncement et pour une maîtrise que ne troublent plus les émois pulsionnels. En fait, ce dieu est également le doublet substitutif du père idéalisé, tout comme son exigence outrageuse reproduit le spectre du père surmoïque. Or l'idéalisation ne manque pas de se tourner en déception. Où donc Dieu exerce-t-il sa puissance? Le monde ressemble à un chantier en désordre plutôt qu'à un chef-d'œuvre; les masses errantes échappent allègrement à la force du bras divin. Et pourquoi avoir si mal fabriqué la terre que des croyants eux-mêmes l'ont appelée une « vallée de larmes »? Autant d'énigmes sur lesquelles bute tout croyant. Ces raisons d'incertitude l'empêchent de faire de sa foi un discours totalisant et l'obligent à purifier sa foi de l'exigence d'en voir la garantie inscrite sur la surface du monde. Mais pour celui qui idéalise intensément la puissance divine, l'épreuve est trop rude. Pour ne pas subir l'hémorragie de son narcissisme et pour ne pas encourir le danger d'une interrogation « sacrilège », on réprime l'amer sentiment de scandale et de révolte. Au cœur de l'idéalisation couve donc une ambivalence. Une politique d'ordre renforcé la fait refluer vers l'inconscient.

Cette organisation autour d'un dieu mystifié coûte cher en renoncements. Les déceptions lorsqu'on perçoit la puissance divine comme manquante, donnent la main au retour du refoulé. Ainsi voit-on des croyants trop et trop tôt dévoués à l'instauration du salut du monde, découvrir brusquement, à l'entrée de l'âge adulte, qu'ils rêvaient d'une Jérusalem céleste. Il y en a qui s'étonnent de pouvoir vivre sans « le mythe » d'un Dieu tout-puissant. Il y en a aussi qui, ayant cru sans lésiner, gardent l'amer sentiment d'avoir été frauduleusement embarqués pour une aventure chimérique. Mais les désirs sublimes sont tenaces; l'absence de Dieu se marque en creux comme la perte de l'objet absolu et l'amour déçu se convertit en haine. On n'en finit pas alors de régler son compte au « Bon Dieu ».

5. Culpabilité réelle ou imaginaire?

Les faces d'ombre de la culpabilité sont nombreuses. Peut-on fixer des indices qui permettent de préciser son mode de normalité? On voudrait tracer une frontière sûre entre la mauvaise conscience qui épaissit l'obscurité et celle qui conduit à la clarté d'une vie en vérité. Une opposition simple se présente : celle qui sépare fautes imaginaires et réelles. La culpabilité pour un crime odieux ne se discute pas. A l'opposé, on n'hésitera pas à déclarer imaginaire la faute du mélancolique qui s'accuse d'être responsable d'une catastrophe écologique parce que les chardons de son jardin ont disséminé leurs graines sur la terre entière. Est évidente aussi l'irréalité de la faute de l'obsessionnel psychotique qui avoue, dans une angoisse panique, que le sperme de sa masturbation s'est évaporé et que, transporté par les nuages, il fera tomber son poison sur toute l'Europe.

Mais quel sens les termes réel-imaginaire ont-ils relativement au sentiment et au désir? Le sentiment de culpabilité qui, au regard du témoin, ne semble pas proportionné à quelque acte incriminé, est-il imaginaire? Cette thèse ne pourrait se soutenir que si la gravité des actes coupables pouvait être définie objectivement par rapport à une mesure indépendante de toute estimation subjective. Les normes qu'établissent les sociétés sont déjà objectives en ce sens que l'accord entre les membres soustrait le jugement à l'arbitraire des opinions individuelles. Mais on sait quelles sont les difficultés insurmontables lorsqu'il s'agit de se prononcer, non pas sur l'imputabilité, mais sur la responsabilité; personne, même pas le psychiatre convoqué comme expert, ne peut se prononcer avec certitude. Et pour cause. La volonté engagée dans l'acte incriminé demeure un secret inexpugnable. Combien plus ne l'est-elle pas pour le sujet lui-même, lui qui est pris dans la turbulence des phantasmes et des sentiments.

Le sentiment de remords subséquent à l'acte mauvais ne présente aucune garantie que la perception de la malice soit adéquate. Trop de souvenirs obscurs et de désirs contradictoires et latents s'y mêlent. On peut même se demander si le sentiment de culpabilité n'est pas morbide parce que le sujet s'y construit un refuge intérieur où il demeure morosement avec lui-même, au lieu d'être en prise directe sur un monde

à construire. C'est la thèse qu'a développée A. Hesnard dans *L'Univers morbide de la faute* ²⁶. Impressionné par les méandres de la culpabilité, Hesnard en tire la leçon qu'elle gâche l'existence par des souffrances inutiles. Le sentiment est intériorité irréelle ; seule est réelle l'action tournée vers l'extérieur. Et c'est pour sa « préoccupation d'immoralité intérieure et intime ²⁷ » que Hesnard condamne la notion de péché. « Bien plus un spectacle subjectif, inquiétant mais stérile, qu'une réaction au drame intérieur de la vie. Pour tout dire d'un mot : une pensée, marquée du signe du Mal. C'est là l'essentiel même du Péché ²⁸. » Dans cette définition du « péché », il ne s'agit donc pas d'un malentendu sémantique, comme des théologiens l'ont cru. Si Hesnard caractérise le péché par les traits de la culpabilité morbide, c'est parce que, d'après lui, il n'y a pas de place pour une culpabilité morale ou religieuse qui ne soit pas une maladie psychique. Seule échappe au pathologique une éthique de l'action constructive qui met entre parenthèses tout vécu intérieur et donc tout aveu. Position radicale, angélique dirions-nous, car elle fait fi de la réalité psychique qui ne se réduit pas aussi simplement à une précipitation pragmatique. Le débat avec la thèse de Hesnard n'appartient pas à la théologie ou à la philosophie morale, mais à la psychologie. Faisons remarquer tout d'abord qu'en raison de sa réinterprétation phénoménologique de la psychanalyse, Hesnard ignore l'inconscient. Il décrit les maladies de la culpabilité comme s'il s'agissait d'un sentiment de culpabilité. Or, dans l'obsession — si elle n'est pas religieuse — et dans la phobie, la représentation de la culpabilité n'affleure pas vraiment à la conscience ; elle agit dans une pratique qui a pour logique de la prévenir et de la maintenir refoulée. Ayant ainsi phénoménologiquement assimilé le sentiment vécu (péché) et le noyau morbide des maladies, Hesnard les explique par une théorie qui juxtapose une conception organiciste et une psychologie du conditionnement ²⁹. Pour celui qui méconnaît la réalité psychique, le sentiment de la faute ne peut être que morbide.

On comprend les objections que Hesnard peut faire à une morale qui s'orienterait sur la perception affective de la faute. Il aurait même pu reprendre la *Critique de la raison pratique* de Kant démontrant avec

26. Paris, PUF, 1949.

27. *Morale sans péché*, Paris, PUF, 1954, p. 40.

28. *Ibid.*, p. 40-41.

29. *L'Univers...*, p. 350-397.

une lucidité incomparable que ce ne sont pas les sentiments qui déterminent la valeur morale des actes. Mais les sentiments ne sont-ils dès lors que des remous d'humeurs superfétatoires ? A classer la culpabilité parmi les troubles morbides, ne devrait-on pas y ranger tout vécu affectif et intime : indignation, sentiment d'amour, jouissance même ? Si d'autres sentiments ne sont pas malheureux, à l'aune d'une conception objective et pragmatique, ils ne paraissent pas moins imaginaires et magiques ³⁰.

Tout autre est l'attitude de Freud. Personne autant que lui n'a montré les illusions et les leurres des sentiments. Leurs messages ne s'inscrivent que brouillés et distordus sur la surface de la conscience immédiate. Les déguisements, les retournements et les ellipses des rêves, des discours et des textes occultent, déplacent et annulent le sentiment de culpabilité. Freud ne le frappe pas de dérision pour autant. Bien au contraire, il est un mode de connaissance fondamental, universel dans l'humanité, mais si adverse à l'homme qu'il n'est la plupart du temps admis que comme un savoir nié. C'est ainsi que, selon Freud, le peuple juif écrit l'épopée de son histoire essentiellement pour refouler le souvenir du meurtre de Moïse ³¹. Les peuples et les individus agissent comme le roi Boabdil dont Freud évoque l'histoire dans *Un trouble de mémoire sur l'Acropole* ³² : apprenant la chute de sa ville Alhama, « il ne veut pas le tenir pour vrai et décide de traiter le message comme nul et non avenue », et il tue le messenger. Le silence ou la clameur du sentiment de culpabilité n'enseigne pas directement sur la qualité morale des conduites. Apparemment, une étrange particularité de la conscience morale rend encore suspect le sentiment de culpabilité. « Elle (la conscience morale) s'y comporte en effet avec d'autant plus de sévérité, et manifeste une méfiance d'autant plus grande, que le sujet est plus vertueux, si bien qu'en fin de compte, ceux-là s'accusent d'être les plus grands pécheurs qu'elle aura fait avancer le plus loin dans la voie de la sainteté. En quoi

30. Voir l'excellente analyse de P. Kaufmann, *L'Expérience émotionnelle de l'espace*, Paris, Vrin, 1969, p. 17-18.

31. Dans *Moïse et le Monothéisme*, Freud interprète la tradition juive officielle, congnée dans les Écritures, comme la face manifeste d'un souvenir traumatisant latent, celui du meurtre de Moïse ; l'analogie avec le refoulement de la culpabilité dans la névrose individuelle constitue « le postulat » de sa lecture des textes ; cf. p. 99, 115, 126-127. Notre référence à Freud dans ce cas-ci ne signifie naturellement pas que nous adhérons à toute son interprétation du judaïsme d'après le modèle de la culpabilité refoulée.

32. *Lettre à Romain Rolland* de 1936, GW XVI, 255.

le vertueux se voit frustré d'une part des récompenses qui lui sont promises, car le Moi docile et ascétique ne jouit pas de la confiance de son mentor et s'efforce en vain, semble-t-il, de l'obtenir³³. »

Nous aurons à apporter une nuance importante à cette observation. Mais l'explication que donne Freud mérite notre attention. Plus une conscience est exigeante et vigilante, plus le renoncement incite les pulsions et cause des tentations. Remarque de sens commun. Mais contrairement à une simple psychologie de l'adaptation qui, avec la satisfaction des pulsions, voudrait supprimer le malaise de la culpabilité, Freud tient que le « renoncement culturel » est la condition de l'éthique et de la civilisation. Ce qui est à remarquer en second lieu, c'est que la culpabilité naît des « tentations » mêmes.

La culpabilité ne peut donc pas se juger en référence aux actes observables. Elle naît du conflit entre les pulsions et les normes éthiques. D'elles-mêmes, les pulsions nourrissent les idées de vol, de mensonge, d'inceste et de meurtre, ces « tentations » dont « les plus saints » sont précisément les plus avertis, parce que plus exigeants et plus vigilants, se laissant le moins abuser par les désirs exorbitants et hostiles à autrui.

La conscience morale conserve la diachronie de sa genèse dans la synchronie de ses conflits actuels. Illustrons cela par une analyse du sentiment de sympathie qui, s'il n'est pas lui-même une conduite éthique, la soutient et l'anime néanmoins. Comme le mot l'atteste, la sympathie n'est pas le produit naturel de quelque élan vital comme le voudrait E. De Greeff, mais un rapport spécifiquement humain qui est une forme d'identification avec autrui. Sentir avec quelqu'un, c'est se mettre avec lui, sentir en son lieu et à sa place, comme si on était l'autre et qu'on souffrait ses adversités, se réjouissait de ses joies et vivait ses révoltes. Ce sentiment n'est ni simple ni innocent. D'abord, il résulte déjà d'un retournement de la pulsion de domination qui ferait volontiers souffrir ; la sympathie bienveillante est déjà une victoire sur la tendance à faire « pâtir ». Ensuite, l'identification sympathisante incite à la jalousie ; en se mettant à la place de l'autre, on incline volontiers à prendre sa place³⁴. La psychologie de l'enfant et l'expérience clinique

33. *Malaise...*, p. 82-83.

34. Voir J. Lacan, sur le rapport entre identification spéculaire et agressivité ; *Écrits*, p. 101-124.

illustrent abondamment les pièges de la sympathie³⁵ ; et l'on sait que si le respect pour l'autrement autre ne les corrige pas, la sympathie ou l'empathie, cliniques ou charitables, se tournent en une mainmise sur l'autre. Qu'on analyse ainsi n'importe quel sentiment de contenu éthique, il appert de quelle transformation des mouvements pulsionnels et affectifs il résulte. L'éthique s'accomplit par un travail avec eux et sur eux, travail dont les formulations négatives du décalogue gardent le souvenir et dont elles rappellent la nécessité permanente. La mutation accomplie, la formation des « vertus », comme on disait autrefois, allège le conflit par l'inscription de modèles de conduites éthiques et par le souvenir des jouissances qui sont de l'ordre de l'amour élargi. Mais les transformations éthiques ne sont jamais définitives, au contraire des mutations biologiques. Dans le psychisme, les stratifications anciennes subsistent à côté des acquisitions récentes. La genèse de la conscience morale, à partir de ses désirs transgressifs, se reproduit dans les « tentations » actuelles qui, dès lors, ne se juxtaposent pas aux bonnes dispositions comme venant de l'extérieur, mais interfèrent avec elles. Sans doute la littérature dramatique produit-elle en nous une catharsis parce qu'en refaisant mentalement et affectivement la trajectoire du héros tragique, nous nous purifions, comme lui, de l'hubris dont nous avons oblitéré les traces.

Mais si l'homme ne passe pas à l'acte, sa culpabilité n'est-elle pas aussi imaginaire que les crimes imaginaires qui peuplent les représentations pulsionnelles spontanées ? Nous y avons insisté nous-même, les passions ne sont pas encore mauvaises par elles-mêmes, quelque antisociale que soit leur nature brute. N'empêche qu'elles ne sont pas de pures forces biologiques en dehors des désirs. Elles s'y coulent et le sujet y adhère de quelque manière, ne fût-ce que dans un assentiment inchoatif qu'il redresse aussitôt et dont il inverse l'intention. L'homme n'est pas absent des « tentations » comme s'il n'était que l'écran sur lequel une machine projetait des spectacles immoraux ; tout comme il n'est pas non plus le producteur cynique de ses désirs inavouables. Si les mouvements passionnels lui étaient étrangers, il ne pourrait jamais les transformer de l'intérieur, en les retournant ou en les sublimant. Et s'ils étaient le fruit pervers de sa machination délibérée, il n'aurait pas à

35. Fr. Dolto l'a très bien démontré à propos de la jalousie de l'enfant, entre autres dans *Cas cliniques de régression*, dans *L'Évolution psychiatrique*, III (1957), p. 427-472.

lutter contre eux, à les refouler ou à les convertir en disposition éthique. Les actes immoraux commis en imagination sont de quelque manière déjà des désirs en acte que la conscience vigile juge coupables. Aussi, pour expliquer l'universelle culpabilité, Freud n'avait pas besoin de sa fiction théorique du crime premier qui aurait laissé son inquiétante empreinte sur toute la trajectoire humaine. La fin de *Totem et Tabou* restitue la question dans sa vraie dimension psychologique lorsque Freud affirme que, pour le psychisme primitif, il n'y a pas de différence entre l'imaginaire et l'acte accompli³⁶. Nous ajoutons : à cet égard tout psychisme est primitif. La parole évangélique est psychologiquement très juste : la colère est déjà un meurtre dans le cœur, et le regard « de manière à désirer », un adultère³⁷. La prise de conscience de ces intentions qu'on accomplit imaginairement, par quelque connivence avec la spontanéité pulsionnelle, se traduit douloureusement dans le sentiment comme désaccord avec soi-même et avec Dieu. Mais le message de la culpabilité avertit précisément que rien n'est en définitive fatal et que, se surprenant assassin prêt à passer à l'acte, ou tuant même moralement l'autre, l'homme est appelé à faire œuvre de paix et de vie. Rien ne convainc autant de la catharsis opérée par une culpabilité assumée que l'observation des effets nocifs de son refoulement. Lorsque de l'agressivité naît une culpabilité qui la refoule et qui, par la suite, subit elle-même le refoulement, alors s'installe une dépression ; elle survient comme une fatalité énigmatique, mais la thérapie en fait apparaître la logique passionnelle.

La culpabilité appartient donc à la conscience qui se fait conscience morale. L'intériorité imaginaire qu'y dénonce Hesnard représente la densité du psychisme comme lieu de conflit où s'opposent les désirs qui portent vers la vie et ceux qui visent à la destruction. Nous n'irions pas jusqu'à dire que l'absence de culpabilité dénote un manque ou une inversion de la conscience. Certaines personnes d'une réelle qualité morale disent ne pas connaître ce sentiment. Nous observons cependant que toute cure psychanalytique en réactive le souvenir. Peut-être certaines défenses réussissent-elles bien à dépasser la culpabilité, même à la tenir résolument hors du champ de la conscience.

36. Concluant *Totem et Tabou*, Freud souligne à raison, que « le sentiment de responsabilité du névrosé repose sur des réalités psychiques, et non sur des réalités matérielles » (p. 219). Mais il affirme en même temps l'importance des réalisations infantiles des impulsions mauvaises (p. 221).

37. Matthieu 5, 21-28.

6. De la voix de la conscience à la parole de l'aveu.

Nous avons interprété le sentiment de culpabilité comme le signal qui avertit directement la conscience du conflit éthique, présent ou passé, dissimulé derrière une doublure ou reconnu dans sa vraie teneur. Dans ce signal, nous avons aussi décelé un appel à la transformation des pulsions qui soit en désaccord avec l'idéal du moi et avec le rapport à Dieu. Maintenant nous devons encore examiner la différence entre l'auto-accusation dans l'obsession religieuse et la confession des péchés.

Récapitulons d'abord. L'ambivalence affective inconsciente se répète indéfiniment dans l'auto-accusation de l'obsessionnel sans qu'il parvienne à dire ce dont, en conscience, il ne sait rien. L'idéalisation narcissique du moi, en outre, l'empêche de vraiment accepter des désirs impurs comme constitutifs de son histoire ; ne pouvant pas comme saint Georges tuer le dragon, il se détruit moralement.

Qu'en est-il de ceux qui, selon la formulation de Freud dans *Malaise dans la civilisation*, sont avancés « le plus loin dans la voie de sainteté » et s'accusent « d'être les plus grands pécheurs » ? Cet exemple extrême peut nous servir de paradigme de l'auto-accusation religieuse. S'il est vrai que « la vertu se voit frustrée d'une part des récompenses qui lui sont promises », alors la culpabilité reste morbide, même si elle est inévitable et qu'elle joue un rôle utile. Mais le terme réflexif « ils s'accusent » ne dit que la moitié de l'aveu du péché, précisément celle qui prédomine dans l'obsession. L'enfermement spéculaire dans le narcissisme exacerbé et blessé se traduit dans ce langage réflexif. La suite du texte freudien accentue encore la crispation narcissique : « Le Moi docile et ascétique ne jouit pas de la confiance de son mentor et s'efforce en vain, semble-t-il, de l'obtenir. » Mais Freud ne dit pas l'essentiel. En réalité, la confession du péché n'est qu'indirectement une auto-accusation : elle est d'abord un aveu fait à l'autre. Curieusement, la culpabilité exprimée dans la foi, Freud l'enferme dans un rapport duel avec soi-même, méconnaissant le pouvoir et la structure propres de la parole interlocutive.

Pour éclaircir la parole de l'aveu, nous lui appliquerons les catégories élaborées par Austin³⁸ et par Evans³⁹ dans leurs analyses du langage.

38. J.L. Austin, *How to do Things with Words*, Oxford, University Press, 1962.

39. D.D. Evans, *The Logic of Self-Involvement*, London, SCM Press, 1963.

Dans l'aveu, nous distinguons deux composantes, l'une constative, l'autre performative. Il y a d'abord une proposition qui énonce un fait et qui est donc susceptible d'être vraie ou fausse. Considérons l'exemple du « péché intérieur » : celui qui s'accuse d'avoir « péché dans son cœur » constate son désir transgressif. Mais par le contexte, cet énoncé sur un fait a le caractère d'un langage performatif : il effectue une opération. Il signifie qu'on prend la responsabilité de ce mouvement de désir, qu'on s'engage à surveiller la tendance malveillante et à la transformer en conduite juste et bienveillante. S'il s'agit d'un acte nocif, la résipiscence implique qu'on s'engage à payer les dommages. La différence entre un langage constatif et une parole performative se manifeste clairement dans la résistance que l'homme éprouve à « avouer » des fautes, dont il parle bien plus facilement par ailleurs, dans un langage où il se raconte mais qui ne l'engage pas pour un avenir responsable envers l'interlocuteur.

L'aveu obsessionnel veut être une parole performative. Loin de nous de douter de la sincérité de sa volonté. Mais sa préoccupation d'une comptabilité rigoureuse fait entendre un repli sur son passé plus fort que son départ vers le futur. Nous avons dit pour quelles raisons inconscientes : le vrai passé, que l'aveu devait assumer et ouvrir vers l'avenir, demeure indicible dans la névrose. Par contre, la décrispation de l'aveu religieux indique que la construction de l'avenir l'emporte sur le dépit pour le passé.

Le perfectionnisme narcissique s'introduit également dans la parole performative et l'annihile au moment même de son énonciation. Articulons cela en reprenant l'analyse d'Austin. L'engagement ou la promesse du performatif peut souffrir de deux vices, qu'Austin appelle les ratés et les abus⁴⁰. Il y a un raté lorsque la personne n'a pas la compétence pour réaliser ce que son énoncé exprime ; ainsi l'aveu d'une personne délirante est inopérant. L'engagement de l'aveu peut aussi être vicié par abus, soit que le locuteur n'ait pas l'intention qu'exprime son énoncé, soit qu'il ne tienne pas sa promesse. Or l'homme sait que son aveu l'engage pour une promesse reconnue insolvable pour une part. De quelque manière et dans une mesure indécidable, en raison de l'épaisseur et de la pesanteur de ses pulsions, l'homme n'a jamais l'entière compétence de son aveu performatif. C'est ce que ne tolère pas l'obsessionnel. Il vou-

40. Nous reprenons cette traduction à J. Ladrière, *L'Articulation du sens*, Paris, Aubier, 1970, p. 95.

drait que son engagement soit sans reste, alors que nulle part les pulsions humaines ne cèdent la place à la pure bonne volonté. De ce fait, il se retourne sur lui-même dans une crampe réflexive, inconsciemment plus acharné contre lui-même que préoccupé de laisser ses bonnes intentions partielles achever leur émergence dans des initiatives opérantes. Il idéalise ce qu'il désire être et son amour s'épuise dans l'idéal du moi qu'il exalte désespérément. Au moment même de s'engager, il sait qu'il n'a pas la compétence qu'il s'imagine nécessaire et il se sent obligé de ravalier la parole prononcée pour qu'aux mensonges sur le passé il n'en ajoute pas un sur l'avenir. Les thérapeutes observent eux aussi ces mouvements de retrait chez des patients qui rêvent obstinément d'une thérapie qui dissoudrait définitivement toute faille ; ils s'abandonnent un moment à une parole vraie adressée à l'autre, pour ensuite la détruire par les plaintes que l'avenir sera quand même la sempiternelle répétition du même.

Dans la foi religieuse, la nature du constat ne fait pas obstacle à l'engagement. L'homme s'y reconnaît tel qu'il est et, à l'encontre du narcissisme obsessionnel, il ne se méprise pas pour ce qu'il est et il n'en veut pas au Créateur de l'avoir si mal fait. Se reconnaître pécheur, c'est tuer en soi l'image de l'enfant idéalisé⁴¹, rêvé pur et tout-puissant, et s'accorder à la genèse d'une foi et d'une innocence qui n'est jamais achevée. Dans un langage qui risque d'amortir le dynamisme du conflit, on dit que l'homme doit apprendre à s'accepter. Affirmer l'impuissance humaine à s'engager pour des actes transparents ne constitue pas une dévalorisation de la vie ; c'est reconnaître que le sujet se trouve décentré par rapport à lui-même, enveloppé de puissances obscures qui portent la marque du péché. Pour saint Paul pas plus que pour Freud, l'homme n'est entièrement maître dans sa maison. Car « la puissance du péché », cette réalité indésignable qu'on ne peut nommer que par le terme mythique de puissance, pénètre la conscience et y fait germer le mal que l'homme ne voudrait pas faire. On s'étonne que Freud ait considéré l'idée du péché comme une dévalorisation de la vie, lui qui s'acharne à convaincre l'homme de la puissance de « Thanatos » et qui répète que l'homme est à la fois pire et meilleur qu'il ne croit.

41. C'est le thème du livre de S. Leclair, *On tue un enfant*, Paris, Seuil, 1975.

L'aveu religieux se trouve aussi sous le signe d'une autre représentation de Dieu que la névrose. Rappelons nos observations. Dans l'angoisse de culpabilité, Dieu prend la figure de juge féroce, à la fois grandiose et répugnante, objet de respect et de haine. Nous y avons décelé, transposé à l'infini, l'avatar du père idéalisé. Ce père agrandi, auquel on dénie les faiblesses, ennoblit et écrase l'enfant par un héritage fantastique, le condamnant à rester en deçà d'un idéal imaginaire ; le provoquant à l'égaliser, il ne tolère aucun empiétement sur ses droits exclusifs. Les qualités que la religion attribue à Dieu sont susceptibles d'évoquer l'image du père idéalisé : père tout-puissant, seul saint, immortel. Si l'homme se représente comme l'héritier élu d'un tel père et donc obligé à lui correspondre, il ne peut que s'attribuer la terrible exigence d'être parfait comme lui, d'imiter sa toute-puissance par sa maîtrise de soi-même et de gagner l'immortalité par l'abnégation du corps pulsionnel. Mais alors il dénie précisément la différence structurale entre homme et Dieu qu'attestent les vocables religieux. Nul doute qu'en dehors du délire religieux, personne ne proclame et ne pense même pas concevoir Dieu sur ce mode. Mais cette idée n'en commande pas moins la logique de la névrose religieuse. La foi, elle, entend le message d'une autre paternité divine, celle qui libère de l'angoisse et invite à dire, avec confiance : « Père. » Elle sait, sur le mode de croire, que le désir de Dieu pour l'homme est plus fort que les hésitations et les infidélités humaines, tout comme les parents, normalement plus forts que les agressivités de l'enfant, ne répondent pas par la loi du talion. La foi précède l'aveu du péché et le sollicite. En retour, l'aveu dissipe la représentation indécise d'une toute-puissance divine qui, d'une part, refuse à l'homme le droit de faillir et qui, d'autre part, trahit l'homme en ne prévenant pas ses errances. Acte de parole performative, l'aveu articule et accomplit la foi dont il s'autorise.

Tout se tient dans les rapports structurellement définis par les lois symboliques du langage. Celui qui dépasse le conflit où s'affrontent ses désirs rebelles et l'imaginaire toute-puissance divine, celui-là n'a pas besoin de se dissimuler à soi-même ni ses passions ni ses défections. Au lieu de construire ses mythes sur ses lacunes, il peut savoir ce qu'il y a en l'homme. A ce moment, il sait également que les autres sont pris dans un drame qu'ils ne peuvent pas entièrement prendre à charge. N'est-ce pas là le sens de ce commandement sur lequel bute Freud : aimer ses ennemis ? Si l'homme est passé à l'aveu sur lui-même, cet

amour ne se contera pas des histoires de fées. Mais il tend à être aussi indulgent pour les autres que pour soi-même. En réconciliant l'homme avec lui-même, l'aveu du péché, sollicité par le geste divin, réconcilie l'homme avec la condition humaine. La parole performative, toute singulière, parce que engageant l'homme dans sa profondeur, a valeur d'universalité.

Comme les gestes religieux fonctionnent à l'intérieur des repères que donnent la foi, nous aimons encore mettre en correspondance la désidérialisation de la puissance divine et « le don de l'Esprit de Dieu », désigné comme puissance de Dieu. L'idée chrétienne de la puissance de l'Esprit divin diffusée dans l'humanité exprime le plus fortement la démythification de l'image du père idéalisé transférée sur Dieu. En effet, l'Esprit de Dieu est la puissance divine qui s'allie à l'esprit humain ; il ne s'y substitue pas miraculeusement, mais, restant intérieur à l'homme, invisible, non mesurable, il lui donne de reconnaître les signes du message religieux et d'en dire la signification avec sa propre voix. Au décentrement du sujet par l'opacité du corps pulsionnel correspond le décentrement par la puissance divine qui fait germer le pouvoir spirituel. Comme l'homme n'est pas requis par un idéal idéalisé à se mutiler de son corps pulsionnel, de même, pour être l'héritier de Dieu, n'a-t-il pas à s'identifier au père idéalisé. Il ne doit pas se désolidariser de la réalité humaine pour être solidaire d'une destinée divine. Repris de plus haut et au cœur de son être dans la mouvance divine, il est délivré de la hantise de passer les limites de l'humain. Mais un renoncement de foi, comparable au renoncement culturel, conditionne cette libération ; pour croire que la vie divine circule dans le tissu du monde, il faut renoncer à la quête des signes de la toute-puissance narcissiquement rêvée, la sienne et celle de Dieu. La vie n'est que la promesse, sans garantie tangible, d'un enfantement.

Notre analyse se devait d'éclairer la culpabilité morbide par le dépassement de celle-ci. Le « normal » frôle le pathologique. Là où la maladie cède, pour des raisons lointaines, aux conflits, aux substitutions et aux automutilations qui se répètent, le normal fait le travail psychologique pour les dépasser. A l'intérieur du rapport religieux, le travail psychologique, qui restructure le rapport à soi-même et à l'autre, est indissociablement aussi le travail de la foi. Loin d'être une bienheureuse santé

menacée par le déséquilibre, la « normalité » est au bout d'une trajectoire dont on refait sans cesse le parcours pour renaître à soi-même et à l'autre. Le geste de la vie n'en détaille pas l'arrangement compliqué. L'analyse scientifique en étale les tracés, comme le film d'un saut au ralenti.

4. L'impur et la dette dans le rite

Une religion est une pratique symbolique. Par les rites, les croyants remémorent et réactualisent l'entrée de la puissance divine dans la vie terrestre. Comme action religieuse symbolique, le rite a sa signification qu'il faut situer dans son lieu propre : la foi dans le divin (Dieu) qui n'est pas seulement un sens auquel on adhère, mais aussi une puissance qui agit dans l'agir humain rituel. Le regard sociologique sur le rite peut faire abstraction de sa signification religieuse et en dégager diverses fonctions latérales, comme celles de contester ou d'attester un certain type de culture ou encore d'affermir la cohésion du groupe religieux. La psychologie ne peut pas méconnaître l'intention inhérente à l'articulation du rite. Nous nous placerons donc dans le cadre de référence du croyant pratiquant pour qui le rite n'est ni un cinéma religieux ni une action sociale mais une communication effective avec le surnaturel. Mais nous focaliserons notre attention sur un aspect : les significations et les transformations visibles qu'introduit dans le rite sa reprise par le vécu pathologique du mal.

En tant qu'action humaine et divine, le rite est associé à la lutte séculaire et cosmique du divin (de Dieu) avec les puissances de la dégénérescence, de la mort et du mal. Il en est de même dans les religions créationnistes qui, par principe, excluent un véritable dualisme. Une hymne liturgique de Pâques dit que dans le Christ « La mort et la vie se sont livré combat dans un duel étonnant » ; or les rites chrétiens sont les mémoriaux de cet événement et ils les reproduisent dans la vie des fidèles. En participant à ce combat surnaturel, en inscrivant ses signes dans le corps, le rite constitue aussi un lieu préférentiel où se produisent les effets des représentations inconscientes. Le geste symbolique, d'abord, peut prêter sa forme à la tendance obsessionnelle de créer des ritua-