



Approche psychanalytique du discours sectaire

Arthur Mary

► To cite this version:

Arthur Mary. Approche psychanalytique du discours sectaire. Psychologie. Université Nice Sophia Antipolis, 2013. Français. NNT : 2013NICE2019 . tel-00868681

HAL Id: tel-00868681

<https://theses.hal.science/tel-00868681>

Submitted on 1 Oct 2013

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



THÈSE

En vue de l'obtention du
Doctorat en Psychologie clinique et Psychopathologie

UNIVERSITE DE NICE – SOPHIA ANTIPOLIS

Présentée et soutenue par :

Arthur MARY

Le samedi 19 janvier 2013 à Nice

Titre :

APPROCHE PSYCHANALYTIQUE DU DISCOURS SECTAIRE

École doctorale :

Lettres, Sciences Humaines et Sociales (LASH)

Unité de recherche :

Laboratoire Interdisciplinaire Récits, Cultures et Sociétés (LIRCES, EA-3159)

Directeur de thèse :

Jacques CABASSUT, Professeur de psychologie clinique, Université de Nice-Sophia Antipolis

Rapporteurs :

Marie-Jean SAURET, Professeur à l'Université de Toulouse-Le Mirail

Alain ABELHAUSER, Professeur à l'Université de Rennes 2

Autre membre du jury :

Mohammed HAM, Professeur à l'Université de Nice-Sophia Antipolis

Approche psychanalytique du discours sectaire

Résumé :

La recherche porte sur les collectifs sectaires contemporains et la participation psychique singulière de l'adepte au sein du collectif. Après avoir déconstruit l'idée de manipulation mentale et d'une emprise transitive du gourou à l'égard de l'adepte, nous interrogeons, par la rencontre clinique (d'adeptes et d'ex-adeptes) et le paradigme du transfert qui s'en déduit, les enjeux psychiques du lien sectaire de l'adepte. Nous soutenons que la notion d'adepte, empruntée à la sociologie des religions, est impropre à indexer avec justesse une spécificité psychique du vécu d'emprise. En réponse aux approches psycho-victimologiques, les conditions de possibilité d'un discours non traumatique sont également explorées dans les rapports du sujet de l'individu avec le sujet du collectif. La thèse vise *in fine* l'écriture logique de la (ou des) discursivité(s) sectaire(s).

Mots-clés : discours sectaire, structure psychique, manipulation mentale, suggestion, délire à deux, lien social.

A Psychoanalytical Approach of the Cult Discourse

Summary:

This research is about contemporary cults and the singular psychological involvement of the cult follower. After having deconstructed the notion of mind manipulation and the idea of a transitive control of the guru toward his/her follower, the author examines the psychological issue of the cult social link, by means of clinical encounters (with current or former followers) and within the paradigm of transference. The author shows that the notion of “cult follower”, which is borrowed from the sociology of religions, is inappropriate to indicate accurately the psychological specificity of the cult experience. In response to the victimological approaches, the conditions of possibility of a non-traumatic discourse are investigated within the relations between the individual subject and the collective subject. *In fine*, the thesis aims at the writing of the inherent logic of the cult discursivity(ies).

Keywords : cult discourse, structure, mind manipulation, suggestion, délire à deux, social link.

Remerciements

À Valeria, avec qui nous avons éprouvé les aspects les plus ingrats de deux thèses que nous rédigeons chacun – merci de l’avoir supporté.

Ma reconnaissance va d’abord à M. Jacques CABASSUT : la disponibilité et le tact dont il a fait preuve dans la direction de ce travail, la confiance qu’il a accordée à cette construction, ont été moins le frein que le moteur d’une écriture que toujours un peu je lui adressais.

Je tiens à dire mon plaisir à compter M. Mohammed HAM parmi ce jury de thèse et la finesse de ses analyses et commentaires.

À M. Marie-Jean SAURET, bien sûr. J’ai eu la chance de découvrir la psychanalyse – son éthique et sa précision – à travers lui.

Je remercie enfin M. Alain ABELHAUSER d’avoir accepté de rejoindre ce jury et de se faire juge de mon travail. Je m’en remets à sa rigueur... et à son humour.

Je remercie vivement les personnes dont je rapporte ici le discours : qu’elles soient adeptes ou anciens adeptes, leur parole recèle plus de vérité qu’elles ne sont disposées à le croire.

Une pensée amicale à Christophe GARREL, à Mohammed BELMOKHTAR, à Charbel AL-ANDARY, A Natalia OBUKOWICZ ; au-delà de l’amitié que je leur porte, ils ont été les interlocuteurs francs dont avait besoin une thèse se risquant parfois à la littérature ou à la logique.

À Chris CURCI, à nos longues discussions, passées et à venir, et à cette amitié à laquelle je tiens.

Soient salués ici les compères Charles DELORD et Laurent NOYON, qui savent combien un sujet de thèse est une question sérieuse.

À ma famille, qu’elle se trouve à la Réunion, ou à Paris, en Papouasie ou en Italie.

À mes amis que je n’ai pas nommés, parce qu’ils sont nombreux, je dédie aussi cette thèse.

À la musique écrite et à celle de tradition orale, à la poésie, au théâtre.

SOMMAIRE

INTRODUCTION GENERALE	7
PREMIERE SECTION : ETAT DES LIEUX	16
ÉTAT DE L'ART ET LITTÉRATURE COMPAREE	17
I. LA MECANIQUE DES SECTES DU DR. ABGRALL	20
II. LA SOCIOLOGIE COGNITIVE : L'ETUDE DE ROMY SAUVAYRE	23
III. ARNAUD ESQUERRE : LA SOCIOLOGIE DES SECTES EN FRANCE	32
IV. L'ETHNOPSICHIATRIE DE TOBIE NATHAN	36
V. LES PSYCHANALYSTES	43
1. SIGMUND FREUD	43
1.1. CONTRIBUTION A LA PSYCHOLOGIE COLLECTIVE DES PSYCHANALYSTES	44
1.2. LA RELIGION COMME ILLUSION	47
1.3. LA VERITE HISTORIQUE DE LA PSYCHANALYSE, DU DELIRE ET DES RELIGIONS	50
2. BION : RECHERCHE SUR LES PETITS GROUPES	53
3. QUELQUES APPROCHES PSYCHANALYTIQUES DES SECTES	55
3.1. DANIEL SHAW	55
3.2. SAMUEL LEPASTIER	58
3.3. THIERRY LAMOTE : PORTRAIT DU GOUROU EN PARANOÏAQUE	59
3.4. JEAN-CLAUDE MAES : LA SYSTEMIQUE DES « SECTES A DEUX »	61
LE PROCES DE L'HOMME ROBERT LE-DINH, DIT « TANG »	64
I. LE PROCES : UN PROCESSUS ALETHURGIQUE CIVILISE	67
II. « IL S'EST APPELE TANG PARCE QU'IL AVAIT LE CHOIX »	72
1. LE MONDE DE ROBERT	74
2. LA GRAMMAIRE LOGIQUE DU DISCOURS-SYSTEME DE TANG	80
2.1. CHRIST	80
2.2. LES CLICHES	81
2.3. LA DIME	81
2.4. LA LOI DU RETOUR	83
2.5. LES POSITIONNEMENTS	84
2.6. LE MESSAGE	84
2.7. L'ECRITURE DE TANG	88
2.8. THAUMATURGIE	90
III. LES PLAIGNANTS – LES VICTIMES	92
1. ELSA L.	92
2. DAVID L.	96
3. LA SORTIE DU DISCOURS DE TANG	97
IV. LES TEMOINS A DECHARGE – LES ADEPTES	100
1. ALAIN H.	100
2. LAURA H.	101
3. DAMIEN C.	102
4. CHARLOTTE S.	103
V. L'EXPERTISE	104
1. L'EXPERTISE PSYCHIATRIQUE COMME CONSTRUCTION PARAMNESIQUE	104
2. L'EXPERTISE PSYCHOLOGIQUE	110
VI. EPILOGUE	111
DEUXIEME SECTION : LE CONCEPT DE DISCOURS POUR PENSER L'ALIENATION SECTAIRE	113
DEPLOIEMENT DISCURSIF DU CONCEPT DE DISCOURS	114
I. L'IMPOSSIBLE ARTICULATION DU SUJET ET DU KULTURARBEIT	121
1. DU COTE DU KULTURARBEIT : UNE HISTOIRE CULTUELLE	126
2. LE SAVOIR FONCTION DE VERITE ET LE SUJET A LA PLACE DE L'AUTRE : REDONDANCE DU REEL	135
3. QUEL SUJET EN REPONSE A NOTRE MODERNITE ?	140
II. LES CARACTERES, HØH [ETHE] : DU COTE DU SUJET	144
1. NEVROSE DE TRANSFERT ET LIEN SOCIAL	146
2. LA PERVERSION, UNE ETHIQUE DE LA JOUISSANCE	148
2.1. DISCOURS DU PERVERS (DA*)	156
2.2. DISCOURS DES INSTITUTEURS IMMORAUX (DU*)	159
2.3. PERVERSION DU DISCOURS DE L'INCONSCIENT (DM*)	160
2.4. DISCOURS DE LA SALOPE (DH*)	162
3. LA FOLIE, UNE ETHIQUE EN FORME DE SOLIPSISME : LA COMPLETITUDE DU SYSTEME LANGAGIER	164
3.1. ECRITURE DE L'ECRIVAIN	170
3.2. LES JEUX DE MIROIR DE CASSIOPEE	172

3.3. LES ORGANIGRAMMES DE LA SCIENTOLOGIE	179
III. LES USAGES DU SIGNE DANS L'ASPHERE DU LANGAGE	183
1. NEVROSE	185
2. PERVERSION.....	188
3. PSYCHOSE.....	190
NOTE ANNEXE : DE QUELLE FOLIE LE <i>SELF MADE MAN</i> CAPITALISTE SERAIT-IL FOU ?	193
4. LES TRANSFERTS DU SIGNIFIANT.....	197
4.1. DISCOURS DE LA « FOULE A DEUX »	198
4.2. DISCOURS DU « DELIRE A DEUX »	199
4.3. LE DISCOURS CONTRE-TRANSFERENTIEL	205
5. DISCOURS SECTAIRE AVEC FIN ET DISCOURS SECTAIRE SANS FIN.....	210
IV. PRAXEOLOGIE DU CONCEPT DE DISCOURS	213
1. LA PSYCHANALYSE A L'ENVERS (1969-1970).....	215
2. GENERATIVITE (LACANIEUNE) D'UNE PSYCHANALYSE NON-LACANIEUNE.....	218
TROISIEME SECTION : CLINIQUE DE L'ADEPTE ET DE L'EX-ADEPTE	223
L'IMPOSSIBLE CLINIQUE DE L'ADEPTE.....	224
I. ÉTHIQUE POUR UNE CLINIQUE DU LIEN SOCIAL ACTUEL	226
1. LE DISCOURS DU PROGRAMMATEUR ET L'ÉTHIQUE DU MEME.....	227
2. L'ÉTHIQUE DE L'AUTRE ET LE DISCOURS DE L'ANALYSTE	230
3. SUBVERSION	232
II. LE TRAUMA DU LIEN SECTAIRE	235
1. LE TRAUMA DU LIEN SOCIAL	235
2. D'UN DISCOURS QUI NE SERAIT PAS DU TRAUMA	236
3. ARTICULATIONS	239
4. PERSISTANCE ET ETOUFFEMENT DU SUJET.....	245
5. CONCLUSION PARTIELLE : <i>LE REFUS DU REPAS TOTEMIQUE</i>	246
III. L'ADEPTE N'EXISTE PAS... ..	249
1. COMMENT SE PARLE-TON ?	251
1.1. PREMIERE RENCONTRE	251
1.2. PREMIERE SEANCE	252
1.3. DEUXIEME SEANCE	253
1.4. TROISIEME SEANCE	254
1.5. QUATRIEME SEANCE	254
1.6. SIXIEME SEANCE	257
1.7. SEPTIEME SEANCE	259
1.8. NEUVIEME SEANCE	259
1.9. ONZIEME SEANCE.....	260
1.10. DOUZIEME SEANCE	261
1.11. TREIZIEME SEANCE	262
2. QU'EST-CE QUE ÇA ?	263
3. CONCLUSION PARTIELLE : ÉPISTEMOLOGIE DE LA CLINIQUE SOUS TRANSFERT	266
4. NOTE ANNEXE : LE DISCOURS DE SECONDE GENERATION	268
LE DISCOURS POST-SECTAIRE	270
HYPOTHESES ET CHEMINEMENT	272
I. L'ASSOCIATION DE VICTIMES OU LA CLINIQUE DE PERSONNE	273
1. AB-SENS	274
2. CONCLUSION PARTIELLE : <i>L'ABSENCE DANS LE DISCOURS</i>	278
II. HENRY, VICTIME DES DROGUES ET DE LA PSYCHIATRIE	282
1. SEVRAGE ET SUBSTITUTION PAR LE PATRIARCHE	284
2. CE QU'ENSEIGNE LE RECIT D'ERRANCE DU NON-DUPE	286
3. LA CAPTATION NARCOTIQUE DU SUJET PAR LA <i>FIXION</i> SECTAIRE	287
3.1. LE TRAUMA LANGAGIER.....	289
3.2. LA <i>FIXION</i> ET LE NON-LANGAGIER.....	291
3.3. CONCLUSION PARTIELLE	293
III. LE TEMOIGNAGE DE MYRIAM	295
1. UN REVE EVEILLE : « L'UNION DIVINE ».....	296
2. LA TRAGEDIE CONTEMPORAINE : LE VIOL CONSENTI.....	299
3. LA SUBLIMATION CAPITALISTE.....	300
IV. LES RECITS DE FUITE OU LES FUTES DU RECIT.....	306
1. APPARITION DU RECIT POSTMODERNE.....	307
2. UN NOUVEAU RECIT, POUR UN MONDE NOUVEAU	308
3. RECITATION	311
4. POST-SCRIPTUM CLINIQUE : <i>ROGER NE CESSE PAS DE NE PAS FUIR</i>	314
CONCLUSIONS.....	316

INTRODUCTION GENERALE

Meliores erimus singuli.
Seuls nous serons meilleurs.
Sénèque, *De otio*, 1

Un projet vaste que celui dans lequel j'engage mon lecteur. A la fois, celui d'écrire quelque chose à propos d'un objet d'étude, le sectarisme, par lui-même complexe ; mais encore de le faire en construisant, en affûtant toute une série d'outils conceptuels et théoriques à ma main, c'est-à-dire à l'usage du psychologue clinicien qui n'en a décidément pas fini avec sa formation, et c'est tant mieux. Il ne s'agit évidemment pas seulement d'écrire ou de décrire, mais bien aussi de ne pas laisser l'objet en question inchangé, ni donc les outils d'analyse. La perspective adoptée n'est pas toujours aussi purement psychanalytique que le titre de cette thèse pourrait le laisser penser : elle est aussi philosophique, je crois, quand je fais recours à des penseurs déterminants pour mon travail. Ces penseurs, mes camarades d'écriture, je les regroupe un peu vite sous l'intitulé de « structuralistes » et ils demeurent côte à côte dans ma bibliographie. Agamben, Althusser, Badiou, Barthes, Derrida, Foucault, Veyne, et quelques autres. C'est l'occasion de préciser que je ne pense pas que la psychanalyse soit une science – bien que depuis Freud elle soit hantée par un certain naturalisme. Je ne crois pas non plus qu'elle soit une philosophie (ou pas seulement). J'y vois, pourquoi pas, un trait nécessaire de la psychanalyse : qu'elle ne soit pas pure de toute influence extérieure à son paradigme.

La question de départ, le fantasme originaire, qui animait ma curiosité pour les sectes se construisit tout d'abord ainsi : comment diable les gourous s'y prennent-ils pour obtenir le contrôle des âmes de leurs adeptes ? La question portait sur le savoir-faire de ces individus étranges à qui la société prête un grand charisme. En quelque sorte, la question que je me formulai demandait aussi : d'où viennent les pensées, les opinions, les désirs ? Question voisine de celle que j'ai cessé de me poser telle quelle : d'où viennent les bébés ? Ces fantaisies à l'origine de cette thèse, fantaisies vieilles de cinq ans au moins, se sont éloignées à mesure de l'élaboration, mais peut-être sont-elles toujours là présentes à l'état de traces, de souvenirs, de retours rusés du refoulé... D'où viennent les thèses ? Un enjeu supplémentaire

s'ajoute aussi : celui de la révolte et de l'émancipation des carcans trop étroits de la pensée, des systèmes contraignant trop l'âme ou bien l'âme s'y enfermant trop follement. La révolte d'Œdipe contre son père et tout-contre sa mère. Révolution, au sens de revenir au même endroit après avoir fait un tour ailleurs, de retourner, de révolter la terre quand on la travaille. La révolution de l'ancien adepte qui héroïquement parvient à laisser derrière lui Lotophages et sirènes ; celle courageuse et solitaire de l'adepte qui ne renonce pas à son désir. Comme la révolution des frères de la horde contre le jouisseur cruel des femmes ; tout être parlant a au moins une fois été un révolté ; ou bien « chaque individu est un prolétaire » disait Michel Lapeyre à Albi¹. Ne sont-ce pas là des conditions que chaque être humain rencontre, dès lors qu'il est né, dès lors qu'il vit en société, dès lors qu'il parle et est parlé par d'autres ? – des conditions avec lesquelles il doit composer dans la répétition et l'élaboration psychique.

Nous entendrons « secte » selon sa définition la moins experte, la plus naïve et la plus authentiquement en accord avec l'idéologie qui travaille notre culture, en somme telle que le mot « secte » est compris aujourd'hui dans notre société. Dans « l'encyclopédie libre » *Wikipedia* par exemple (consultée le 16 juillet 2012) : « [...] Cependant ce terme a pris une dimension polémique, et désigne de nos jours un groupe ou une organisation, le plus souvent à connotation religieuse, dont les croyances ou le comportement sont jugés obscurs ou malveillants par le reste de la société. Généralement, les responsables de ces groupes sont accusés d'une part de brimer les libertés individuelles au sein du groupe ou de manipuler mentalement leurs disciples, afin de s'approprier leurs biens et de les maintenir sous contrôle, et d'autre part d'être une menace pour l'ordre social.² » Pour ce qui est du gourou ou de l'adepte, je me refuserai méthodiquement à tenter des généralisations psychologiques, dans la mesure où le chemin emprunté pour aller à leur rencontre est clinique, je ne peux guère extraire des portraits d'adeptes-types ; ajoutons que de tels portraits seraient d'emblée frappés de vanité théorique tant ils ne seraient qu'une abstraction psychologique déjà trop éloignée de la réalité du terrain d'où elle s'extrait – nous aurons l'occasion de préciser cet enjeu épistémologique. Aussi, moins qu'un savoir psychologique, on trouvera davantage la construction d'un savoir-faire, d'une pratique de la rencontre de l'adepte.

¹ Séminaire de psychanalyse : « chaque individu est un prolétaire », Albi, 2008-2009 [imprimé à partir de www.apjl.org].

² Il est à mon sens pertinent, cohérent, de faire appel à Wikipédia, à ce niveau introductif de mon travail, soit à une encyclopédie, une collection du savoir universelle, énoncée « démocratiquement » par qui le souhaite. Chacun, s'il se juge autorisé à écrire le savoir encyclopédique, est invité à participer au projet Wikipédia. Les questions de l'énonciation du savoir et de la localisation de la vérité sont bien sûr en lien étroit avec ma thématique de recherche.

Michel Foucault, peut-être plus que les autres, a fourni un travail – une archéologie et une généalogie – au voisinage duquel le mien vient graviter. Lorsqu'en 1978, il donne au Collège de France ses leçons sur la « gouvernementalité », il met en série un certain nombre de séquences de l'Histoire de l'Occident et qui nous donne peut-être la mesure de la toile de fond et de la dynamique culturelle sur laquelle les deux personnages principaux de notre pièce vont se rencontrer³. D'un côté, les sectes contemporaines et les mouvements religieux caractéristiques de notre modernité. De l'autre, un phénomène culturel vieux d'un siècle qui diffuse jusque dans les universités : la psychanalyse. Le titre aurait aussi bien pu être « le sectarisme au risque de la psychanalyse » ou encore « la psychanalyse devant le sectarisme », c'est à voir. Cette rencontre mobilise des coordonnées culturelles – nous ne sommes pas loin de dire « anthropologiques » – qui se sont tissées peu à peu au fil des siècles. Ainsi, Foucault situe autour du XVI^{ème}-XVII^{ème} siècle le passage du pouvoir souverain sur les sujets au gouvernement étatique de la population. Ce passage, il le relie à un phénomène plus ancien, plus profond peut-être, à savoir la diffusion du christianisme dans l'Empire romain puis dans tout l'Occident. Le christianisme suscitant très tôt, dès les premières formes de monachisme, aux II^{ème} et III^{ème} siècles, un quasi constant processus de réforme des conduites, par le biais du pastoralat, idéologie et pratique inconnues jusque-là des occidentaux, selon Foucault, qui requiert que chacun intègre une juste conduite de ses comportements, attitudes, mais aussi de ses pensées et de la disposition de son âme. Quelle qu'en soit la précision, la perspective foucauldienne nous intéresse dans la mesure où l'on pourra inscrire ce qui se joue dans le contemporain, dans un processus historique. De plus, et ce sera une hypothèse forte de notre travail, l'« économie psychique⁴ » des individus entretient une intimité structurale avec les formes sociales qu'habitent ces individus. Pour le dire autrement, si névrose, psychose et perversion sont le prix à payer d'habiter le langage, les révolutions culturelles, les changements profonds des modes d'institution du rapport à l'Autre (l'autre nom du lien social), pourraient déterminer et constituer des modalités spécifiques de névroses, de psychoses et de perversions. C'est dire que chaque époque, chaque société a les formes de détresse de l'âme qu'elle mérite. La névrose freudienne (la sienne et celle de ses analysants) aurait été méconnaissable peut-être, au moins dans sa phénoménologie, si le christianisme n'avait pas importé au cœur de l'âme la maîtrise de soi et de ses pensées. S'agissant de sectes

³ Michel Foucault, *Sécurité, territoire, population*, Gallimard, Seuil, 2004.

⁴ Bien avant d'être une expression de Freud, οἰκονομία ψυχῶν [oikonomia psukhôn] était une expression de Grégoire de Nazianze (329-390), apprend-on de Foucault (cf. *op. cit.*, p. 196), qui désignait justement le pastoralat, c'est-à-dire le gouvernement des âmes, ou pour reprendre la traduction proposée par le philosophe : « le régime des âmes ».

– et aujourd’hui le mot désigne autant la division doctrinale que la (mauvaise) direction de conscience, l’emprise pernicieuse qui conduit l’adepte à sa perte –, nous retenons avec intérêt que le « gouvernement de soi et des autres » (encore Foucault) est toujours un enjeu de société : comment me conduire et comment conduire autrui afin qu’une certaine stabilité sociale soit atteinte. Le psychanalyste ajouterait : qu’elle soit atteinte, sans que le rapport au lien social soit tel qu’il ne permet plus que le symptôme de chacun y puisse venir loger dans le collectif ; ou, pour le dire avec Marie-Jean Sauret, un autre camarade d’écriture, « se lier aux autres dans un « vivre-ensemble », mais en évitant deux écueils – se dissoudre dans la masse, renoncer à sa singularité, par adaptation, accommodation, assimilation, d’une part, et, d’autre part, rendre impossible la vie sociale sous prétexte du respect des singularités (à chacun sa vérité, sa liberté et sa jouissance)⁵ ».

Mais notre travail, s’il se projette tant dans l’Histoire et la culture, se dote d’une ambition moins lointaine : il ne s’agit pas d’une sociologie du sectarisme, encore moins d’une histoire des sectes religieuses et thérapeutiques. Parler de *discours sectaire*, c’est d’abord centrer la question sur ce qu’il en est du lien sectaire, ou pour mieux dire, ce qu’il en est du lien social pour le sujet en secte. Le lien social, ça n’est pas tant le rapport des individus entre eux, que le rapport que chacun entretient au lien social lui-même. Ainsi, un discours, s’il est sectaire, est une certaine façon qu’a l’adepte de se rapporter au lien social – une façon sectaire de s’y rapporter, et l’enjeu de ce travail sera donc de cerner la spécificité de cette « façon sectaire » de se lier à l’Autre. Nous n’interrogeons alors pas la « secte » à l’accusatif, nous n’interrogeons pas tout à fait l’adjectif « sectaire », mais nous partons plutôt à la rencontre de l’adverbe « sectairement ». Se rencontrer sectairement, qu’est-ce ?, et prendre la mesure des difficultés que cela soulève. Il faut au moins dépasser un fantasme en circulation dans la société et ne pas s’y laisser trop enfermer : les sectes sont contagieuses, les sectes rendent sectaires (c’est une variante du fantasme de séduction). Et promener sa recherche au voisinage de Persuasion (Πειθώ, Peithô), déjà divinisée de longue date⁶, c’est toujours un peu se prémunir et s’attirer en même temps les faveurs de celle qui est pourtant aussi intime complice de Vérité (Ἀλήθεια, Alêtheia). C’est Prométhée entravé à son roc : « Καί μ’οὔτι μελιγλώσσοις Πειθοῦς ἐπαοιδᾶσιν θέλξει⁷ » (Mais [Zeus] ne me charmera point par les paroles mielleuses de Persuasion), qui s’avoue que sa recherche serait aussi apotropaïque. Prenons le fantasme au sérieux : il indique le vertige qui prend l’Homme quand il se fond

⁵ *L’effet révolutionnaire du symptôme*, Erès, Ramonville, 2008, p. 20.

⁶ Pensons aussi à la figure mythique des sirènes : Peisinoë, Thelxiépeia, Ligeia, Aglaophémè, Aglaopè.

⁷ Eschyle, *Prométhée enchaîné*, 173-174.

dans la masse et s'y abîme. De même que la folie – la nôtre – fait peur, de même la participation à la masse, voire à la meute, effraie en même tant qu'elle fascine. C'est donc poursuivre une interrogation de Freud : « l'énigme de la constitution libidinale d'une masse⁸ » ou de la constitution d'une « foule psychologique à deux ». Comment chacun, suivant la singularité de son symptôme et la part de jouissance qui y est attachée, parvient-il à loger dans le collectif sa spécificité d'être parlant ? Et quels traitements le collectif réserve-t-il au symptôme ? Deuxième fantasme idéologique : toutes les sectes sont dangereuses car l'essence du sectarisme, c'est sa dangerosité. Dangerosité ? Non : tous les collectifs sectaires, hérétiques, en rupture avec les valeurs dominantes de la société, toutes les expériences groupales alternatives, toutes les formes de contre-conduites en opposition avec les façons de se conduire encouragées par l'idéologie dominante (consommer, se vendre, ne pas faire de bruit, se maîtriser, etc.) ne sont pas nécessairement dangereuses. Qu'on se rassure alors, il n'y a probablement pas lieu de craindre systématiquement ce qui s'écarte du troupeau (référence au pastorat) ; le dit troupeau étant d'ailleurs frappé d'un toujours nouveau malaise dans la culture à en croire les « désarrois nouveaux du sujet », pour reprendre le titre de l'ouvrage de Jean-Pierre Lebrun⁹. Cependant, il faut reconnaître le risque civilisationnel au cœur de la folie sectaire : parfois, les structures familiales côtoient l'inceste et s'effondrent, l'angoisse paranoïaque quand elle se diffuse dans le groupe conduit à l'instauration de la Terreur¹⁰ ou au suicide du collectif. Un emportement étrange et fou de certains groupes effraient d'autant plus qu'on reconnaît régulièrement dans leurs méthodes les mêmes dispositifs de contrôle social déjà en place dans nos sociétés. On comprendra alors l'intérêt de notre investigation : les sectes disent quelques choses de l'état du lien social auquel elles tentent de fuir dans une certaine mesure. Paul Ariès l'affirmait déjà quand il titrait son livre en 1998 : *La Scientologie, laboratoire du futur* ?¹¹ D'autre part, ce qui se déroule dans le discours sectaire n'éclaire-t-il pas les types de discours en place dans les psychanalyses et les psychothérapies ? Que les sectes soient un problème que la société française ait articulé si étroitement à la question de la réglementation de l'usage du titre de psychothérapeute, nous fait pressentir que les pratiques psychanalytiques (interprétations, constructions... les actes) et les phénomènes en jeu (transfert, retour du refoulé...) sont et seront interrogés de façon toujours plus pressante (sous

⁸ « Psychologie des masses et analyse du moi » [1921], *Œuvres complètes*, Paris, Puf, t. XVI, p. 53.

⁹ Erès, Ramonville, 2001.

¹⁰ Ainsi, le groupe Aum Shinrikyo au Japon est responsable de la mort d'un grand nombre de personnes par refus de soins médicaux, par assassinat ou par des actes de terrorisme, le plus tristement célèbre étant l'attaque au gaz sarin dans le métro de Tokyo en 1995. Le groupe s'était aussi procuré le virus Ebola, avait tenté de répandre des toxines botuliniques et de disséminer de l'anthrax.

¹¹ Editions Golias.

couvert d'un souci d'efficacité ou d'une impossibilité à chiffrer le phénomène transférentiel). Dans une certaine mesure, nous nous demandons quand la psychanalyse sera elle aussi prise dans la « querelle des sectes » et dans la réglementation de ce que doit être une psychanalyse-type, et quand elle sera jugée risquée sinon dangereuse (ce qui n'est pas loin d'être le cas à en croire la polémique autour de la rencontre du sujet autiste avec le psychanalyste). En outre, rapprocher tant la réflexion sur les discours sectaires d'un travail autour du discours psychanalytique, nous permettra de situer et de caractériser le type d'imposture que ces différentes options discursives et éthiques impliquent.

C'est la rencontre avec l'effet du discours sectaire qui m'intéresse : « Qu'il s'agisse, en effet, d'être soi, d'être un père, d'être né, d'être aimé ou d'être mort, comment ne pas voir que le sujet, s'il est le sujet qui parle, ne s'y soutient que du discours¹² », écrit Lacan. Être adepte d'une secte, c'est certes mobiliser une certaine identité, une représentation de soi. C'est aussi et surtout parler depuis un certain discours et selon une certaine adresse, c'est soutenir une position de sujet du langage dans le lien social, position qui est un effet du discours. Alors, nous posons, un peu naïvement pour commencer, la question de savoir s'il y a « un » sujet du discours sectaire, s'il y a d'ailleurs « un » discours sectaire.

Quelques mots encore d'introduction : c'est une thèse de psychologie clinique, psychanalytique et psychopathologique. Et l'on s'étonnera de tout le poids que je donne aux outils de la linguistique, au détriment manifeste de la métapsychologie, c'est-à-dire des rouages mythiques de l'esprit, et qui pourrait donner l'impression que tout serait selon moi réductible à des faits de langage. La vie psychique ne se réduit pas au langage. Pour Lacan, c'est de la « linguisterie » ; j'entends : ni psychologie, ni linguistique, ni peut-être d'ailleurs psychanalyse. Alors *Linguisterie du discours sectaire*, serait-il un titre plus juste ? C'est simplement que je me restreins à mon objet de recherche : les *discours* de secte, qui se déploient par définition dans le champ du langage. Ça ne dévalue pas les constructions plus proprement métapsychologiques, ni ne conteste – s'il est besoin de le préciser – les contreparties neurologiques que le fait de parler exige. Autrement dit, la focalisation extrême sur la surface langagière de la vie psychique nous détournera un peu de ce qui ne cesse pas moins d'être à l'œuvre : la pulsion. Mais au fond c'est simplement que personne n'a jamais vu le refoulé, on n'a jamais affaire qu'au retour du refoulé dans le langage.

Notre travail s'organisera selon le plan suivant : *dans une première section*, nous dresserons une sorte de bilan, d'état des lieux : le CHAPITRE I fera un rapide tour d'horizon de

¹² J. Lacan, « Sur la théorie d'Ernest Jones », *Ecrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 709.

quelques grands modèles théoriques qui tentent chacun d'approcher le réel du discours sectaire ; nous proposerons d'ailleurs une méthode de lecture qui consistera à répondre à chacun de ces modèles suivant ses propres termes et concepts ; il s'agira pour nous de cerner les limites de chaque modèle rencontré et d'en saisir l'enjeu. Toujours dans le cadre d'une présentation des lieux, le CHAPITRE II nous fera entrer dans le vif du sujet dans une Cour de justice. Nous y verrons la société à l'œuvre face à un problème culturel et cultuel qu'elle désignera comme « secte » et comme « entreprise totalitaire d'endoctrinement ». Il s'agit donc de proposer la mise en scène parlante de ce qu'est le discours de la secte et dans une certaine mesure la fabrique du « gourou ». *Dès la seconde section* de ce travail, je déploierai dans le TROISIEME CHAPITRE mon modèle et mon approche, sous la forme d'un déploiement discursif du concept de discours. Ce modèle constituera le support théorico-argumentatif d'un certain nombre de thèses et hypothèses de ce travail et dont la visée porte sur les conditions d'écriture du réel du discours sectaire. *Notre troisième et dernière section* mettra mon modèle à l'épreuve de la clinique dont il s'est progressivement déduit : le CHAPITRE IV tentera la rencontre de l'adepte actuel (au sens où l'on dirait « névrose actuelle ») et en mesurera l'impasse ; le CHAPITRE V constituera une sorte de contournement du discours sectaire par son après-coup : nous envisagerons les éventuelles spécificités du discours post-sectaire, sous la figure de l'ex-adepte et de la victime. En ce qui concerne la BIBLIOGRAPHIE, elle est vaste et hétérogène. J'y fais entrer pêle-mêle des articles de sociologie des religions et du sectarisme, des écrits psychanalytiques plus ou moins en rapport avec notre objet d'étude (à savoir donc l'approche du discours sectaire par la psychanalyse), des autobiographies d'anciens adeptes, des ouvrages de propagande, des livres sacrés (antiques ou contemporains), des essais philosophiques ou politiques, des textes de psychiatrie phénoménologique, des romans, des films, récents ou anciens... Bref, je fais cohabiter un ensemble d'objets qu'un chercheur en psychologie peut trouver à sa disposition dans la culture en 2012 et avoir parcouru le temps de sa recherche. Façon de situer ma thèse de doctorat comme clôture (provisoire) de cette collection. A l'éventuel expert du sectarisme qui me lirait et s'étonnerait de voir tant de livres et d'articles apparemment sans rapport direct avec les sectes ou les nouveaux mouvements religieux, je réponds que ces notions désignent peut-être mal un phénomène qui excède largement cette catégorie dans plusieurs directions et que l'on trouve par exemple dans les services de psychiatrie un nombre sans doute important d'hommes et de femmes qui auraient pu instituer un discours sectaire s'ils n'avaient pas été pris en charge par la psychiatrie et que, de n'avoir pas fondé de secte, ou de n'avoir pas voué un culte à un maître, ils pourraient donc n'être jamais considérés par les études classiques trop focalisées sur les fondateurs de secte

qui se sont réalisés comme tel. Déjà, les catégories « secte », « adepte », « manipulation », s'offrent comme trop programmatiques et on suspectera bien volontiers qu'elles font écran à autre chose de plus vaste.

Concernant les différentes thèses de ce travail, au service de l'écriture du discours sectaire, nous pouvons les organiser de la façon suivante :

1. L'adepte n'existe pas. Derrière cette formulation brusque, nous défendrons l'idée qu'il n'existe pas de spécificité psychologique profonde du vécu actuel d'un traumatisme sectaire. En d'autres termes, la catégorie de l'adepte n'a pas de pertinence métapsychologique. Cette thèse sera étayée cliniquement sur l'hypothèse et le pari que **1.1. le sujet du discours sectaire est un sujet sous transfert** et que ce transfert est l'occasion de l'expression de motifs psychiques originaux et inédits qui suggèrent que la catégorie de névrose de transfert est (généralement) pertinente pour rendre compte du phénomène d'emprise et de son après-coup. La proposition de cette hypothèse compte parmi les effets de la rencontre clinique.

En contrepartie, **2. la manipulation mentale n'existe pas** ; du moins, les techniques de manipulation mentale ne sont-elles pas déterminantes dans la mise en place d'une forme de discursivité sectaire, mais elles sont seulement des conditions superflues et superficielles que des enjeux transférentiels sous-jacents mobilisent éventuellement. Il n'existe pas une technique d'emprise ou hypnotique qui puisse déterminer de façon transitive l'intériorité psychique de l'adepte. Car, **2.1. le fondateur de secte ne constitue pas nécessairement une intentionnalité malveillante** ; à ce propos, nous nous interrogerons sur la structure psychique du fondateur et sur sa supposée perversion narcissique. Et **2.2. le discours sectaire existe indépendamment des techniques de manipulation habituellement repérées** ; le sujet de ce discours continue de faire l'épreuve de la réponse indéterminée qu'il est, en réponse à certaines déterminations.

Un axe de notre travail consistera à articuler le trauma du collectif au trauma de l'individu, ou pour mieux dire : à interroger les rapports entre le sujet de l'individuel et le sujet du collectif. A ce titre, deux hypothèses corrélatives seront discutées : **3.1. L'individu répète sur la scène du transfert le trauma collectif** ; et **3.1'. Le collectif répète par voie de transfert le trauma individuel du fondateur de ce collectif**. Cette perspective repose largement sur une dimension anthropologique de notre approche consistant à tenir compte du caractère *socialement individualiste* de nos sociétés, celles où se déploient les sectes mais aussi les théories sur le sectarisme (sociologiques, psychologiques, psychanalytiques, etc.). Nous

proposerons également la discussion d'un concept-hypothèse : **3.2. la « fixation », définie comme l'usage pragmatique et non-dialectique du récit** qui permettra d'explorer dans une certaine mesure la dimension pré-sémantique de quelques pratiques langagières sectaires afin d'en cerner les éventuelles propriétés addictives et les rapports avec les régimes psychotiques de la parole et de la pensée. La discussion de ces différentes hypothèses soutient une interrogation plus large et dont nous faisons notre troisième thèse : **3. il existe une modalité de discours qui ne relèverait pas du trauma** et dont les propriétés sidérantes tiendraient à ses échos avec l'infantile, soit le temps psychique préalable au trauma langagier et que l'aoriste seul permet d'énoncer.

Enfin, j'insiste sur la prétention scientifique de ces différentes thèses, à savoir qu'étant falsifiables, je les sou mets aux objections argumentées de mes collègues et du jury de soutenance, appelant de mes vœux les discussions rigoureuses, les réfutations qui visent juste, les observations fines et les interprétations surprenantes dont je les sais capables.

PREMIERE SECTION : ETAT DES LIEUX

CHAPITRE I : ÉTAT DE L'ART ET LITTÉRATURE COMPAREE

CHAPITRE II : LE PROCES DE L'HOMME ROBERT LE-DINH

PREMIER CHAPITRE :
ÉTAT DE L'ART ET LITTÉRATURE COMPAREE

Il est nécessaire de faire un tour d'horizon de différents travaux qui chacun ont tenté des avancées dans le champ des savoirs portant sur le sectarisme. D'emblée, force est de constater l'étonnant éclatement des approches et des modèles. Comment organiser une présentation pertinente de l'état de l'art ? Résistant à la tentation classificatrice qui aurait consisté à noyer plusieurs travaux sous un même intitulé générique, en perdant parfois certaines nuances, nous préférons retenir un petit nombre de travaux, en ayant souvent inspiré d'autres ou constituant des références privilégiées. Au-delà de la simple présentation, ce sera une occasion de proposer une critique de chacun d'eux afin de relever soigneusement ce que chacun ne parvient pas à cerner, afin de dégager l'originalité de mon approche en la distinguant par contraste. Enfin, puisque nous travaillons sur les discours, c'est aussi une occasion de voir circuler discursivement ces modèles théoriques, de voir comment ils sont investis dans le champ social, de les concevoir comme productions notamment culturelles, ou pour le dire avec Roland Gori : « à moins [...] de se complaire dans une propagande scientifique, la littérature scientifique doit se reconnaître comme littérature¹³ », c'est-à-dire comme susceptible d'être prise dans l'équivoque, la métaphore et la métonymie, comme susceptible d'être objet d'amour ou bien de haine, comme nécessairement écrite, cette littérature, par un sujet... De la science, on croit pouvoir attendre désormais qu'elle dise le vrai, qu'elle n'emploie pas de paroles trompeuses, quand en fait elle ne pose que l'exactitude du calcul ou de la démonstration. Mais le mythe a raison de dire que Vérité et Persuasion sont complices : la vérité survient à la condition d'être dite et entendue ; et privée de Persuasion, Cassandre est condamnée à dire une vérité inaudible, incommunicable comme telle. Reconnaître le caractère littéraire des écrits scientifiques, c'est attester que notre époque attend qu'ils délivrent du sens sur notre condition humaine et qu'ils revêtent les attributs obligés de la garantie persuasive de ce qui fait science : non-contradiction, chiffre, objectivité, neutralité, généralité... que ça n'épargne pas pourtant de l'exigence de soumettre la pratique scientifique à la pratique de la raison.

¹³ Roland Gori, « La vérité à l'œuvre », in R. Gori et C. Hoffmann, *La science au risque de la psychanalyse. Essai sur la propagande scientifique*, Erès, Toulouse, 1999, p. 52.

Dans notre survol de cette littérature, nous nous intéressons à comment chaque auteur traite la question centrale de la constitution du discours sectaire, de la constitution du lien à l'œuvre dans le collectif proprement sectaire. Qu'est-ce qui fait tenir ensemble des individus dans des groupes si particuliers et de façon si spécifique ? Quant à tenir compte de la littérarité de ces travaux, nous le ferons notamment par deux biais : en confrontant la théorie énoncée à son énonciation par l'auteur-chercheur d'une part, et d'autre part, en observant la réception de la théorie par le social, par le lectorat.

Nous abordons un texte de référence : un ouvrage rédigé par le Docteur Jean-Marie Abgrall, largement cité dans la littérature francophone. Nous aborderons ensuite deux approches originales par la sociologie. La première est dite « sociologie cognitive » (de Romy Sauvayre) tandis que j'appellerai volontiers la seconde une « sociologie des actes de langage » (d'Arnaud Esquerre) ; nous verrons comment chacune de ses approches abordent la question de l'emprise mentale depuis le paradigme et la méthode de la sociologie. Nous nous pencherons aussi sur le dispositif psychothérapique d'ethnopsychiatrie, co-animé par Tobie Nathan, dispositif résultant d'une forme de collaboration entre le centre Georges Devereux et l'UNADFI. Enfin nous aborderons plus dans le détail la littérature psychanalytique, en nous arrêtant sur les grandes thèses de Freud.

I. LA MECANIQUE DES SECTES DU DR. ABGRALL

En France, le docteur Abgrall fait figure de principal théoricien de l'aliénation sectaire. Cela tient en partie au fait que la littérature étrangère, et notamment anglo-saxonne, sur la manipulation mentale n'a que peu été traduite en France. Ce que ses livres tentent d'expliquer, c'est bien la nature et le fonctionnement, « la mécanique », du lien qui tient solidement l'adepte d'une secte, également nommé « groupe coercitif ». Jean-Marie Abgrall n'est pas le seul auteur à défendre cette perspective mécaniste (on mentionnerait également Max Boudier), mais il a ceci de particulier qu'il constitue une référence désormais culturelle qui diffuse dans les associations de victimes, dans les articles, et parfois jusque dans les salles d'audience des tribunaux où ses travaux peuvent être cités. Des travaux de recherche (en psychologie, en sociologie, en droit, en sciences politiques...) citent également Abgrall, mais ces citations constituent généralement l'étayage d'une argumentation, ou simplement l'assertion de ce que la psychopathologie psychiatrique d'Abgrall affirme ; au fond, tout se passe comme s'il n'était jamais lu sérieusement, que personne ne prenait le temps d'explorer la teneur, la validité et les conséquences de ses thèses, ou de les déconstruire.

A ma connaissance, ce travail de lecture critique n'a été fait sérieusement que par Thierry Lamote dans sa thèse de doctorat en psychanalyse et psychopathologie sur le fondateur de la Scientologie¹⁴. Je rappelle donc brièvement les points problématiques qu'il soulève, mais on se reportera à son travail pour en lire le développement complet¹⁵.

1. Abgrall emploie la notion d'« inquiétante étrangeté » comme un indicateur de la psychose, comme une « pathologie *a minima* », socle des « délires systématisés » des gourous. Son usage de la notion freudienne d'*Unheimlichkeit* est non seulement différent de l'usage qu'en fait Freud (ce qui n'est pas problématique en soi), mais dans l'usage psychiatriquant qu'il en fait, Abgrall fait de toute expérience du « troublant » un premier pas vers la folie psychiatrique.

¹⁴ T. Lamote, « L. Ron Hubbard : portrait de l'Artiste en paranoïaque. Psychose et phénomènes sectaires », thèse de doctorat en psychanalyse et psychopathologie, Université Paris 7, 2009.

¹⁵ *Ibid.*, pp. 194-197.

2. Le modèle théorique édifié par Abgrall n'a alors que peu de sensibilité : il ne permet pas de différencier le delirium d'un hystérique du délire systématisé d'un paranoïaque. Tout est affaire de dosage, tout s'inscrit sur un continuum allant du normal à l'anormal, mais dont la frontière n'est sans doute fondée que sur le caractère exubérant du discours. C'est se priver d'une compréhension d'une logique au cœur du délire et de la folie.

3. Pour le médecin, les gourous de secte sont avant tout des menteurs et des calculateurs qui trompent leur monde. T. Lamote écrit : « Cette forme de délire est toutefois rare, dans la théorie d'Abgrall : nous verrons que l'expérience inaugurale qui fonde le discours des gourous n'est en réalité, selon le psychiatre, que la caricature charlatanesque tant de l'expérience mystique que des troubles psychiatriques – une narration inventée de toute pièce, produite par des sujets “psychopathes” ou “pervers”.¹⁶ » On comprendra que pour J.-M. Abgrall, la démarcation entre la folie ou l'authenticité de l'expérience mystique dont fait état le gourou est *in fine* un acte de foi : « Expérience vraie ou maladie mentale ? [s'interroge Abgrall]. Que chacun tranche, en fonction de ses convictions.¹⁷ » Autrement dit, le psychiatre ici se place en position de croyant et de convaincu et, pour sa part, sa conviction est que les gourous sont des « psychopathes » et libre à nous de nous convaincre d'autre chose...

La mécanique des sectes n'est pas à proprement parler un ouvrage scientifique, au sens où il y aurait un travail d'élaboration original, suscité par la clinique. On a plutôt affaire à l'application assertorique d'un savoir psychiatrique dans lequel le freudisme est dégradé en une psychologie, non-clinique qui plus est – dont Lacan a pu dire qu'elle était, cette psychologie, la « fallace de la métonymie de l'âme¹⁸ ». Les catégories psychiatriques, entre normal et psychopathologie, risquent toujours de devenir des catégories morales : où l'on reconnaît au fou la sincérité, l'authenticité et l'innocence de sa folie.

On pourrait expliquer le succès de *La mécanique* dans la société par le fait que sa lecture n'est psychiquement pas coûteuse : on y enquête sur l'entreprise totalitaire en interrogeant les motifs de ses dirigeants, en dégageant la question de la participation des adeptes en affirmant qu'ils sont 1°) banalement névrosés, le problème ne viendrait donc pas des adeptes ; 2°) trompés par un ensemble de techniques bien rôdées. Autrement dit, l'ex-adepte ou bien ses proches qui lisent ce livre, n'y trouveront rien qui risquerait d'interroger la responsabilité, fût-ce inconsciente, des agissements de l'adepte. En comparaison, si Freud est

¹⁶ T. Lamote, *op. cit.*, pp. 194-195.

¹⁷ Cf. J.-M. Abgrall, *La mécanique des sectes*, Paris, Payot, 1996, p. 255.

¹⁸ Cf. Lacan, « La psychanalyse. Raison d'un échec » [1967], *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 342.

« dur » à lire, qu'il est psychiquement coûteux, c'est qu'il inflige à notre narcissisme une blessure. Chez Abgrall, on ne blesse que la secte, responsable unilatérale de l'emprise.

II. LA SOCIOLOGIE COGNITIVE : L'ETUDE DE ROMY SAUVAYRE

Dans la littérature francophone, les travaux de Romy Sauvayre et en particulier son ouvrage, *Croire à l'incroyable*¹⁹, constituent une approche assez originale et intéressante de la question du sectarisme. Nous verrons que la réception de l'ouvrage n'est pas non plus sans présenter quelque intérêt. Le livre de R. Sauvayre, qui est la publication de sa thèse de doctorat en sociologie cognitive, s'ouvre sur une préface de son directeur de recherche, Gérald Bronner. Celui-ci écrit ainsi dès la première page ce qui constitue l'axiome sur lequel repose l'édifice de cette discipline : « *homo sapiens* est un animal cognitif²⁰ ». C'est dire combien tout travail en sociologie cognitive postule plus ou moins implicitement une anthropologie et une psychologie de l'homme cognitif (ici étayée par une psychologie expérimentale). Disons seulement que l'Homme en général – pensons par exemple à celui de la Renaissance ou bien au Papou –, entretient un rapport au monde et à ce que l'on peut y croire ou non, qui ne peut aucunement être généralisé à toutes les époques et dans toutes les cultures avec pertinence par la réduction cognitive (ce serait un anachronisme grossier ou un forçage ethnocentriste). De même, le concept moderne de croyance, celui dont fait usage Romy Sauvayre, est largement hérité du monothéisme chrétien (malgré son apparente neutralité épistémique) et perdrait de sa validité s'il était rapporté aux « croyances » de la Grèce antique, par exemple. Sur ce point, on peut lire avec intérêt les travaux de Paul Veyne²¹.

Partant donc du postulat cognitif, c'est-à-dire l'idée selon laquelle l'homme « a besoin, pour survivre, pour se déplacer dans le monde et négocier avec lui, de s'en faire une représentation signifiante²² », Romy Sauvayre fait reposer sa sociologie des « croyances extrêmes » sur une approche cognitive en « considérant les raisons des acteurs sociaux

¹⁹ Sauvayre, *Croire à l'incroyable*, Anciens et nouveaux adeptes, Puf, 2012.

²⁰ *Id.*, p. 1.

²¹ Paul Veyne, *Quand notre monde est devenu chrétien (321-394)*, Albin Michel, Paris, 2007 ; – *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ?*, Seuil, Paris, 1992.

²² *Croire à l'incroyable*, p. 1.

comme les causes de leurs actions²³ », ainsi qu'à l'épreuve de logiciens (Quine, notamment) et de philosophes de l'esprit (Engel, notamment). On regrettera toutefois l'absence d'un philosophe-logicien, Wittgenstein (tout de même auteur de l'ouvrage posthume, *De la certitude*) – et qui répondrait déjà que rien ne dit que les raisons que je donne pour rendre compte de ce que je fais, soit la cause de ce que je fais, ni reflète fidèlement une intériorité psychique –, et d'un autre sociologue français, Arnaud Esquerre, sur les travaux duquel nous nous pencherons ensuite. Notons encore que le postulat qui pose l'identité des raisons des acteurs sociaux avec les causes de leurs actions, méconnaît la dimension productrice de sens de toute démarche rétrodictive (toute mise en récit *a posteriori* de l'action est susceptible de produire sémantiquement des raisons qui ne préexistaient pas nécessairement). Mais on pourrait encore proposer une seconde critique de cette identification des raisons aux causes des actions et des actes cognitifs, critique qui consisterait à dire avec Stanislas Dehaene, professeur au Collège de France à la chaire de psychologie cognitive expérimentale, que nos introspections, nos métacognitions comme il s'exprime, sont au fond plutôt mauvaises ou du moins que nos performances introspectives sont inégales²⁴. L'enquête noématique sur les actes cognitifs de croyance peut d'ailleurs être elle-même productrice d'un artefact et donner lieu à une prophétie auto-réalisatrice (où l'observateur par l'acte même d'introspection produit ce qu'il observe). Le paradigme cognitiviste exigerait donc, s'il veut être conforme à sa méthodologie, l'expérimentation rigoureuse et contrôlée de la capacité métacognitive à rendre compte des causes de nos actions, décisions et croyances, en particulier quand il s'agit de métacognition à long terme – c'est-à-dire quand les actes de pensée dont on rend compte sont à distance dans le temps de plus de quelques secondes ou minutes. Ce postulat mobilisé sans les précautions de son paradigme d'origine (la psychologie cognitive) revient ainsi à donner consistance à une psychologie naïve, c'est-à-dire prenant le registre de l'imaginaire tel quel, sans en reconnaître la portée illusoire. De plus, si véritablement le sociologue cognitif identifiait les raisons des acteurs sociaux aux causes de leurs actions, on serait en droit d'exiger qu'il ne réserve pas cette identification à une part seulement de ces acteurs : lorsque le gourou dit qu'il agit de telle sorte parce que la voix de Dieu lui a demandé d'agir ainsi, celui-ci fournit bien une raison de son comportement (en revanche, la raison qu'il ne fournit à aucun moment est celle qui avouerait qu'il agit ainsi pour manipuler ou bien assoir son

²³ R. Sauvayre, « Le changement de croyances extrêmes, Du cadre cognitif aux conflits de valeurs », *Revue européenne des Sciences Sociales*, n°49, 2011, p. 64.

²⁴ On écoutera avec intérêt les enregistrements de ses leçons au Collège de France, en particulier : « Modulation subliminale de la prise de décision » (cinquième cours de l'année 2008-2009 : « l'inconscient cognitif et la profondeur des opérations subliminales »), « Notre capacité d'introspection est-elle illusoire ? » (deuxième cours de l'année 2010-2011 : « Introspection et métacognition : les mécanismes de la connaissance de soi »)

emprise sur ses adeptes). Peut-on simplement accepter les raisons de cet acteur comme la cause de ses actions ? Pourquoi les adeptes peuvent-ils être crus sur parole sans jamais écouter ce qui excède leurs énoncés tandis que les gourous font l'objet d'un autre type d'écoute qui projette davantage sur ce qui se dit ?

Enfin, l'auteure mobilisera un mode particulier de raisonnement qu'elle emprunte à Peirce : l'abduction, consistant à supposer à titre d'hypothèse une cause à un événement observé. Ainsi,

nous considérerons [...] que l'acteur a des *raisons* de croire ce qu'il croit, et nous nous attacherons à saisir ces raisons. Cette approche, relevant d'une sociologie cognitive, permet d'éviter de forger des thèses irrationalistes et d'approcher finement les mécanismes de la croyance. [...] L'étude [...] des « croyances défiant le sens commun » (Sauvayre, 2011a) représente ce type particulier de comportements individuels et collectifs que la « perspective cognitive » est la plus à même d'approcher dans toute leur complexité. A ce paradigme rationaliste, nous ajoutons une démarche « abductive » (Peirce, 1931) consistant à puiser chez les acteurs sociaux, la connaissance du monde social qui les entoure afin d'en modéliser les contours.²⁵

Insistons sur le fait que la démarche abductive à elle seule ne peut aucunement conclure (rationnellement) à la validation de l'hypothèse explicative, celle-ci demeurant simplement plausible tant qu'elle n'a pas été validée par induction ou déduction. La démarche abductive est donc principalement un outil heuristique et intuitif. D'autre part, nous trouvons ici la continuation des axiomes méthodologiques dans l'assomption que ce que dit l'acteur social (et comment il le dit) reflète le monde social où il évolue, quand en fait il s'agit avant tout de la représentation qu'il se fait de son environnement social (représentation que Nietzsche ou Freud repèrent comme étant fondamentalement illusoire et singulièrement subjectivée) ; c'est donc moins sur le monde social lui-même que *sur sa représentation* que l'auteure travaille. Enfin, l'étude est traversée de part en part par une ligne démarquant le rationnel et l'irrationnel. L'enjeu scientifique est alors de produire une croyance rationnelle : une explication sociologique rationnelle au phénomène des croyances extrêmes. « Les “raisons pratiques” [de croire] considèrent le fait de croire par choix en “prenant ses désirs pour des réalités” (Engel, 2011, p. 432). Ainsi, croire par désir – et non pour de bonnes raisons – est qualifié par Engel de comportement irrationnel²⁶ ». On introduit ainsi implicitement l'idée qu'il existerait des croyances désarrimées du désir, des croyances qu'aurait désertées la pulsion désirante, et qui serait des croyances véritablement rationnelles, des *croyances pour de bonnes raisons*. Voilà en quoi le modèle cognitif est un modèle computationnel : il suppose que l'agent cognitif est semblable à un ordinateur pouvant traiter l'information de façon désintéressée et indifférente, *avec exactitude*, sans qu'intervienne nul écho subjectif, le désir

²⁵Croire à l'incroyable, p. 27.

²⁶Id., p. 12.

relevant de l'erreur de traitement. Toujours implicitement, la catégorie de croyance se répartit alors entre croyances rationnelles et croyances irrationnelles, et en « croyances extrêmes » (et nous ignorons encore si ces dernières sont rationnelles ou non !) ; soulignons que l'auteure semble résister à la pente sur laquelle ces catégories se dégraderaient en valeurs morales, entre bonnes et mauvaises croyances (mais nous n'en sommes pas loin).

Le modèle sociocognitif de Romy Sauvyre du phénomène de croyance identifie ainsi cinq degrés de la croyance : l'adhésion inconditionnelle, l'adhésion partielle ou probabiliste, l'adhésion aporétique, la non-adhésion partielle ou probabiliste, la non-adhésion totale. Ces degrés se déduisent des propos des informateurs ayant participé à son enquête à qui la sociologue a proposé d'évaluer quantitativement leur degré d'adhésion en attribuant une note et de témoigner qualitativement (et émotionnellement) de leur adhésion aux croyances du groupe auquel ils ont fait partie. La nature de l'emprise sectaire est envisagée sous deux angles : « [le coopteur] sera mû par la volonté d'amener le futur adepte à une affiliation pleine et entière à son groupe d'appartenance. Parmi les diverses techniques utilisées par les coopteurs, deux dynamiques conjointes sont à distinguer : le contenu des croyances [...] ; les interrelations [...].²⁷ » Ces deux dynamiques sont décrites en termes de coaptation émotionnelle et coaptation cognitive. La première consiste en une expérience affective :

Le futur adepte est alors valorisé, complimenté, accepté, compris et aimé avec – et pour – sa singularité : dès les premières rencontres, les membres du groupe solliciteront son avis et ses opinions ; ils l'inviteront à participer à des réunions, des cours, des soirées, etc. ; ils l'appelleront fréquemment pour prendre de ses nouvelles et l'intégreront rapidement aux activités du groupe. *Le futur adepte éprouvera ainsi une kyrielle d'émotions – inconnues jusqu'alors – induites par la considération, l'intégration au groupe et la socialisation immédiate initiées par les coopteurs.* Il en résultera un fort sentiment d'appartenance au collectif qui se traduit par l'acceptation progressive de ses normes et de ses valeurs.²⁸

Cette notion de coaptation émotionnelle ne semble être au fond qu'un synonyme du concept plus ancien de *love bombing* qui déjà dans la littérature anglo-saxonne localisait l'emprise sectaire dans le bombardement affectif qu'adresse le groupe à l'impétrant. La coaptation cognitive, dont l'auteur précise qu'elle intervient simultanément et dialectiquement à sa

²⁷*Id.*, p. 163. Notons que l'intentionnalité de produire une « affiliation pleine et entière » est présupposée. En fait, ne se déduit-elle pas simplement de la démarche abductive adoptée « consistant à puiser chez les acteurs sociaux, la connaissance du monde social qui les entoure » (p. 27). N'est-ce pas justement un fait social que les anciens adeptes de mouvements sectaires se présentent comme victimes d'une intentionnalité malveillante productrice de l'emprise dont ils se plaignent ? En toute rigueur, ce fait social nous renseigne moins sur l'intentionnalité des gourous que sur une façon particulière de subjectiver un vécu traumatique.

²⁸*Id.*, p. 170. Souligné par moi.

contrepartie émotionnelle, « repose sur diverses techniques d'argumentation à l'instar de celles utilisées en rhétorique, dans la démarche commerciale ou en politique²⁹ »,

Tels des commerciaux, les coopteurs tenteront d'amener le futur adepte à considérer l'appartenance au mouvement qu'ils promeuvent comme une solution à ses désirs, à ses aspirations, ses problèmes, etc. Pour ce faire, ils mobiliseront une argumentation construite sur la base des données recueillies lors des premières interactions avec le futur adepte, et mettront en avant une connaissance superficielle sur une myriade de thématiques. Ainsi, ils paraîtront érudits, omniscients, emplis d'assurance et de bien-être aux yeux du futur adepte dont ils attiseront la convoitise. Ils lui proposeront une argumentation solide en apparence, alors qu'elle reposera souvent sur des arguments d'autorité pertinents ou fallacieux, des arguments de cadrage ou des paralogismes. [...] Les coopteurs disposent également de connaissances permettant de contrer toutes les oppositions manifestées par le futur adepte, de s'insinuer dans ses carences cognitives et de laisser son interlocuteur sans réplique : le coopteur semble tout connaître et avoir réponse à toutes les questions – si nombreuses soient-elles – que se pose le futur adepte.³⁰

Romy Sauvayre montre combien le procédé au cœur de la « coaptation cognitive » est le même que ce qui est opérant dans la publicité et qui relève de la rhétorique ; rappelons que dès Aristote, la rhétorique est pensée comme l'art de susciter des affects chez l'allocutaire ; dès lors, l'auteure a raison d'écrire qu'une « dialectique entre ces deux coaptations [émotionnelle et cognitive] s'opère » dans la mesure où le procédé argumentatif comme opération rhétorique constitue d'emblée une mobilisation émotionnelle avant d'être une tromperie sophiste. L'accentuation qui est faite sur l'érudition et l'omniscience du coopteur n'est pas sans évoquer ce qui s'épingle chez Lacan comme « savoir supposé » et que le psychanalyste situe au cœur du processus transférentiel. Ici toutefois, les enjeux du savoir sont envisagés comme lutte intellectuelle (« contrer toutes les oppositions »), de pénétration d'un mental déficitaire (« s'insinuer dans ses carences cognitives ») et de victoire laissant finalement le sceptique sans voix. La sociologue rend compte ainsi de ce qui est à l'œuvre dans la rencontre du futur adepte et d'un coopteur. Cependant en quoi ce modèle résout-il le problème de la coaptation : qu'est-ce qui fait que certaines coaptations prendront et d'autres pas ?

Il nous a semblé que le recours à la terminologie et à l'approche cognitive ne constituait pas fondamentalement un gain théorique, et notamment il ne semble pas y avoir de différence franche avec le modèle psychologisant d'Abgrall (abondamment cité), par exemple, hormis l'usage des concepts et notions sociocognitives ; ne remplace-t-on pas simplement une fiction de l'appareil psychique par celle des processus cognitifs ? Toutefois, ce travail trouve tout son intérêt chaque fois qu'il assume sa véritable portée sociologique, c'est-à-dire chaque fois qu'il porte sur les faits sociaux sans mobiliser de théories psychologisantes. Autrement dit, cette étude est le témoignage sociologique de ce que disent

²⁹*Id.*, p. 174.

³⁰*Id.*, pp. 176-177.

les « anciens et les nouveaux adeptes » de leurs motivations à une sociologue et à la nouvelle sociologie cognitive. On peut ainsi apprendre que dans 41,7% des cas, le futur adepte est introduit dans la secte par une personne de sa connaissance (contre 58,3% par un coopteur étranger) ; les données sociologiques de cette étude permettent aussi d'affirmer que seulement 2% des adeptes convaincus sont sans qualification, que plus de la moitié (51%) des personnes interrogées a fait des études supérieures, et 14% ont un niveau Bac+5 ou plus³¹ – ici, la sociologie permet de briser efficacement le fantasme de l'adepte sot qui se fait prendre au piège facilement par simple bêtise.

Ce travail présente quelques limites notables. Tout d'abord, et cela tient à l'axiome anthropologique, les croyances religieuses ou sectaires sont pensées comme des croyances normales, semblables par exemple à la croyance qu'il fera beau demain... L'auteure écrit certes que « les croyances ne sont pas toutes de même nature³² », mais c'est pour aussitôt les hiérarchiser sur la base de la faisabilité d'un démenti factuel (qu'il fera beau demain peut-être démenti factuellement ; que Dieu existe ne le peut pas). Ce que le modèle rate fondamentalement à cerner, c'est la spécificité logique et endopsychique par exemple de l'objet « foi », qui n'est pas réductible au cru ni au croyable. De même, et pour reprendre des exemples proposés par Wittgenstein, parlerait-on de la même chose si un locuteur annonçait « qu'il *croit* qu'il y a une table devant lui » ? Malgré la vérifiabilité factuelle, ce locuteur ne serait-il pas étrange de *croire* qu'il y a une table quand le fait qu'il soit devant cette table nous fait plutôt penser qu'il *sait* qu'il y a une table devant lui ; à proprement parler, il est parfaitement *incroyable* qu'il y ait une table dès lors que l'on *sait* qu'elle y est. De même, je ne peux raisonnablement par *croire* que je m'appelle Arthur (sauf certaines options psychotiques, sauf certaines suggestions hypnotiques, sauf certaines atteintes neurologiques ou certaines ingestions toxiques peut-être...). En fait, ce que l'analyse grammaticale wittgensteinienne rend visible, c'est que l'« animal cognitif » ne croit jamais qu'à du croyable (par définition !) ; l'objet que travaille Romy Sauvayre est donc bien l'invraisemblable, l'irrationnel, et nous avons vu que sa démonstration produit une explication causale suivant laquelle il y aurait coaptation.

Le chercheur en sciences humaines, qu'il soit ethnologue, sociologue ou encore psychologue, est toujours impliqué de quelque façon dans son travail, ne serait-ce que parce que le regard qu'il porte sur son objet d'étude ne laisse pas l'objet inchangé, parce que les

³¹*Id.*, p. 231.

³²*Id.*, p. 363.

personnes auprès de qui il mène son enquête ne le laisseront pas non plus indifférent. L'objet de recherche, peut-être plus particulièrement dans les sciences humaines, est travaillé par le regard du chercheur et le travaille en retour. Charge au chercheur de prendre la mesure de ce qu'il génère ici ou là du fait même de chercher.

Ainsi, nous pourrions mener l'expérience qui consisterait à reporter la méthodologie et le modèle de cette étude de sociologie cognitive sur elle-même, à considérer donc que l'acteur social, ici la sociologue, a de bonnes raisons de croire ce qu'il croit, « non parce que [l'acteur social] serait d'une inexplicable et improbable crédulité, explique Boudon, mais parce qu'il y a des raisons d'y croire [...] En d'autres termes, on peut avec de bonnes raisons de croire dur comme fer à des illusions³³ » ou à des constructions théoriques. Nous verrions alors que pour accepter le modèle de R. Sauvayre, un certain « degré de croyance » dans le modèle est exigé ; l'auteure nous répond d'ailleurs qu'elle conçoit sa propre adhésion à son modèle comme actuellement partielle et en passe de s'élever à une adhésion inconditionnelle (!) à mesure qu'elle le mettra à l'épreuve d'autres terrains d'étude ; nous nous demanderions dans quelle mesure cette construction ne relèverait pas aussi alors d'une coaptation cognitive tant elle mobilise d'érudition, d'arguments d'autorité (autorité des références philosophiques, autorité de la position universitaire) ainsi qu'un cadrage spécifique consistant en l'acceptation de l'axiome cognitiviste (« l'homme est un animal cognitif »), tant la construction est *crédible* (pour R. Sauvayre, l'assurance et la crédibilité du coapteur sont justement des moteurs de la persuasion). Cet axiome cognitiviste que je désigne avec tant d'insistance, est bien ce que Quine désignerait comme ce qui est le plus fondamental pour l'organisation conceptuelle d'une étude de sociologie cognitive, c'est donc (toujours selon Quine et R. Sauvayre) ce qui est le moins susceptible d'être révisé par le chercheur en sociologie cognitive. Mes objections cependant sont bien celle du sceptique, ou pour le dire dans ses termes, relèvent d'une non-adhésion partielle ou totale – cette non-adhésion se situe, on l'aura compris, à un niveau méthodologique et axiomatique (et donc éthique). Toutefois, il est intéressant de remarquer que cette construction scientifique n'est pas farfelue, que je peux la comprendre sans faire de grands efforts de décentration théorique, ni déplacer beaucoup mon « cadre cognitif », que d'ailleurs les autres lecteurs de *Croire à l'incroyable* avec qui j'ai pu discuter, ont bien compris aussi de quoi il y est question, et que beaucoup ont été tout à fait enthousiasmés par sa lecture. C'est donc que cette construction est croyable, que ses prémisses sont au fond déjà en partie acceptées et qu'il n'y a pas de dissonance cognitive notable entre ce que l'ouvrage

³³ Boudon, 1986, p. v, cité par Sauvayre, *id.*, p. 266. Soulignons l'utilitarisme en puissance dans une expression comme « avoir de bonnes raisons de croire ».

énonce et ce que la société est prête à entendre. Il y a déjà une certaine harmonie des représentations. Je fais une hypothèse : n'est-ce pas parce que justement l'Homme du 21^{ème} siècle se pense, se conçoit, se vit effectivement comme un « animal cognitif » qu'il est si prêt à recevoir ce que l'historien et l'ethnologue démentent pourtant et qu'il est si prêt à supposer universelle sa conception et à coloniser ce qui se conçoit encore autrement ? N'y a-t-il pas comme un trait anthropologique de notre culture qui situe la responsabilité de ses acteurs sociaux dans leur tête et dans un cerveau qui traite les informations et les émotions ? Ce n'était pas encore le cas il y a une cinquantaine d'années. Autrement dit, les travaux de Romy Sauvyre illustrent d'une certaine façon ce que la culture produit de plus contemporain dans sa façon de se concevoir et de penser les phénomènes d'influence et de croyance.

Poursuivons plus avant notre repliement récursif de ce modèle sociocognitif sur lui-même : pourquoi la sociologue continuerait-elle à adhérer à son paradigme de recherche malgré les éléments d'objection que nous lui apporterions (à supposer que ces éléments constituent des démentis recevables) ? L'auteure me répondrait dans un chapitre intitulé « Le prisme de l'observateur extérieur : déraison de croire³⁴ ». Extérieur à son modèle, les raisons que j'apporte proviennent *de mon cadre cognitif*, ces raisons sont effectivement plausibles au sein de mon cadre mais seraient perçues comme irrationnels dans le sien (et vice versa). Quel critère aurions-nous alors pour juger de la consistance d'un modèle en nous situant à l'extérieur (et le repliement du modèle sur lui-même est déjà une forme d'extériorité au modèle) ? Ne nous trouvons-nous pas ici face à la radicale hétérogénéité de son paradigme et du mien, ne faisons-nous pas ici l'expérience de notre extériorité absolue à un modèle qui apparaît alors dans tout ce qu'il constitue d'altérité ? L'incompréhension réciproque de deux acteurs sociaux de part et d'autre d'une telle barrière inter-paradigmatique (comme l'on dirait « barrière interculturelle »), Romy Sauvyre la mettrait sans doute sur le compte d'une insuffisante rigueur d'analyse logique (à ce titre, elle montre dans son travail, et c'est tout à fait passionnant, que les observateurs extérieurs aux sectes pensent que les adeptes sont irrationnels, mais qu'ils le pensent pour de mauvaises raisons !, pour des raisons non moins irrationnelles). C'est-à-dire une insuffisante soumission à ce que la métapsychologie freudienne nomme « processus secondaire », et qu'elle repère pour être sous la dépendance du processus primaire et du principe de plaisir. La démarche psychanalytique introduite en sciences consisterait bien à mettre en question la participation du désir du chercheur à sa production scientifique pour accéder à « cet héroïsme de la conscience qui s'avoue à elle-

³⁴*Id.*, p. 267.

même son mensonge » (Nietzsche). On peut bien être d'une rigueur logique... pour les meilleurs ou les plus mauvaises raisons du monde.

Enfin, pour illustrer comment cette théorisation sociologique se réfléchit discursivement dans son énonciation, je rapporterai une anecdote : à l'occasion d'une conférence-débat organisée par l'ADFI à l'occasion de la sortie de son livre, R. Sauvayre put expliquer à un public tout venant son travail de recherche. Elle rapporta ainsi l'expérience d'Asch(1955) en psychologie expérimentale. Cette expérience mettait en évidence l'influence de la pression sociale en demandant à un cobaye de dire lequel des trois traits verticaux qu'on lui présente est le plus long. Le fait qu'une dizaine de complices (faux cobayes) fournissent une réponse unanimement erronée à une question pourtant simple (1% d'erreur en situation normale) pousse le cobaye à adopter la réponse des complices (dans 36,8% des cas). Lors du débat qui suivit la conférence, quelques interventions plutôt enthousiastes et curieuses dans le public. Hormis un psychiatre présent dans la salle : celui-ci émit quelques objections et parla notamment de ce qui lui semblait être une « tendance régressive des adeptes à la toute-puissance infantile ». Tandis qu'il parlait, la salle s'anima : on bougeait, bavardait, manifestait un agacement, on se demandait en fait qui il était pour parler depuis un paradigme si différent, mobilisant une fiction théorique si surannées, si culpabilisante aussi, pour parler de « tendance régressive » ou bien d'« infantile ». Ainsi, le mécanisme de pression sociale que R. Sauvayre explicita fut précisément mis en scène dans le discours même où elle l'énonça. Il n'y eut pas d'autres interventions non-conformistes par la suite. (J'avais en effet gardé sous silence qu'il était intéressant que l'expérience d'Asch consiste à ce que le cobaye renonce, sous l'effet du renoncement de l'autre, à avoir la plus longue...)

III. ARNAUD ESQUERRE : LA SOCIOLOGIE DES SECTES EN FRANCE

En 2009 est paru l'ouvrage d'Arnaud Esquerre intitulé *La manipulation mentale, sociologie des sectes en France*³⁵. Etrangement, je n'ai rencontré que peu de références à cette étude parmi les auteurs français ; et elle demeure absolument inconnue à l'étranger. Esquerre travaille en sociologue sur les constructions sociales en circulation qui concernent la manipulation mentale en France. Pour ce faire, il relève les balises historiques de la rencontre de deux idées : la manipulation d'une part (magnétisme animal, suggestion hypnotique, viol psychique, manipulation mentale, aujourd'hui sujétion psychologique), et d'autre part la secte (qui hier, faisait l'objet des inquiétudes de l'Eglise, tandis qu'aujourd'hui elle inquiète l'Etat). La thèse forte qu'il soutient ainsi préalablement est que les « sectes » sont un fait de société fort ancien (l'histoire des religions le prouve). De même qu'est ancienne la lutte contre les sectes. La nouveauté des années 1970 tiendrait alors à ce que pour la première fois le trait majeur *attribué* aux sectes tiendrait à leur emprise, à leur séduction pernicieuse. Ce n'est en effet qu'à partir des années 1970 que la lutte antisecte s'organise autour de l'idée de viol psychique ou de manipulation mentale. « Ce qui change, écrit Esquerre, est avant tout la manière dont on dénonce les sectes. Car il existe bien avant les années 1970 des groupes, des pratiques et des discours mêlant soins thérapeutiques et régimes alimentaires, exercices psychiques et arts divinatoires, comme le montre Giordana Charuty. Celle-ci rappelle que "la nouveauté de ces pratiques, volontiers présentées comme caractéristiques de la modernité, doit être largement relativisée", car elles sont issues, pour partie, d'innovations de la fin du XIX^{ème} siècle, notamment des expérimentations spirites et métapsychiques³⁶ ». Donc la véritable originalité de ce fait social tient davantage à la perception qui en est faite et à la façon qu'a la société d'en rendre compte. Le sociologue peut mettre en évidence tout un imaginaire collectif et un système de représentations sociales de ce qu'est une secte et de ce qu'est un adepte manipulé. La secte n'est plus définie par rapport à l'institution religieuse, elle n'est plus l'affaire du prêtre et de la pastorale des sectes qui pouvaient expliquer que la

³⁵ Foyard, coll. « Histoire de la pensée », 2009.

³⁶ A. Esquerre, *Op. cit.*, pp. 38-39.

secte était le fait d'une mauvaise compréhension de tel dogme ou tel verset biblique ; elle est désormais confiée à l'expertise du psychiatre ou du psychologue qui diagnostiquent et aident les victimes, voire provoquent la sortie d'adepte pourtant convaincus. En un mot, l'idée de secte s'est sécularisée.

Par ailleurs, l'auteur va proposer une analyse intéressante de ce fait social et il le fait en réinscrivant la problématique dans le registre des activités langagières, c'est-à-dire en tenant compte du registre symbolique où elle se déploie. Il recourt alors à la philosophie du langage ordinaire, celle des actes de langage (*speech acts*) ce qui lui permet une prise en compte également d'un réel inhérent à la grammaire du langage, de concevoir les interactions sociales qu'il étudie comme autant de situations mettant en jeu des énoncés performatifs. Ainsi, que fait-on lorsqu'on suspecte qu'un proche est manipulé par un gourou, ou sous l'emprise d'un groupe sectaire ? Affirmer à un proche que l'on craint qu'il soit sous emprise, c'est le mettre en demeure de prouver qu'il est bien un sujet autonome. Or,

[d]e tous les acteurs prenant part à la dispute, la seule qui soit amenée à justifier et à affirmer son autonomie est l'adepte, qui estime qu'on a essayé de la lui dénier et de la lui enlever. Or, concrètement, les proches en lutte contre la « secte » souhaitent retirer à leur amie l'intention d'adhérer à une communauté et à ses croyances, l'empêcher de se rendre à un stage initiatique et d'y ingurgiter une substance. Dès lors, on peut considérer que l'autonomie est caractérisée par la possibilité de choisir les êtres humains avec lesquels on souhaite vivre (et, par extension, avoir des relations sexuelles), de choisir ses convictions, de se déplacer et de consommer ce que l'on souhaite. L'autonomie ne se réduit pas à ces marqueurs, mais contester l'une des quatre possibilités, c'est attenter à l'autonomie d'un être.³⁷

Arnaud Esquerre fait ainsi entendre à partir de quelques situations particulières combien la suspicion qu'autrui est sous emprise attente à l'autonomie d'autrui et constitue une forme de violence symbolique. D'autre part, cette violence continue dans le fait que l'individu supposé manipulé est le seul à devoir rendre compte de son autonomie décisionnelle ; en effet, nulle personne à distance des influences suspectes ou simplement marginales n'aura à faire face à cet impératif. L'ennui est évidemment que l'on n'est jamais suffisamment autonome. Toujours sous influence, toujours soumis à quelques idées, ou valeurs, ou systèmes de croyance, nul ne peut en vérité faire la démonstration de la pleine réalisation de son autonomie. Or, depuis 2001, que l'idée de manipulation mentale est entrée dans la loi française (loi About-Picard), « c'est la sujétion psychologique qui est condamnée et pénalisée, quelle que soit la situation où elle est repérée, à partir du moment où elle répond aux critères fixés par l'article. Cette notion juridique inédite, la sujétion psychologique, pose la question de savoir ce qu'est la liberté d'un sujet. En l'occurrence, il apparaît qu'un sujet *“libre”* est celui qui a les bonnes soumissions, c'est-à-dire celles reconnues et autorisées par

³⁷*Ibid.*, p. 89.

l'Etat.³⁸ » Dès lors, le travail de sociologue d'Arnaud Esquerre assume en même temps une portée plus politique. En effet, montrer la dimension de contrôle sociale opérée par l'Etat conduit à en souligner les dangers :

Le contrôle des psychismes par l'Etat a plusieurs volets : répertorier les psychothérapeutes en est un, pénaliser la sujétion psychologique en est un autre. [...] Désormais non seulement les sectes, mais les groupements de psychanalystes, comme les partis politiques, pourraient être condamnés à des amendes élevées, et leur dirigeant jusqu'à cinq ans de prison si quelqu'un, en rapport avec eux, est reconnu comme personne "en état de sujétion psychologique ou physique résultant de l'exercice de pressions graves ou répétées ou de techniques propres à altérer son jugement" et ayant subi un grave préjudice (notion imprécise et donc à apprécier en fonction des circonstances).³⁹

Écrire une sociologie des sectes, c'est s'intéresser aux processus de contrôle social mis en place par l'État pour imposer les formes de soumissions convenables. Cet objet sociologique, la manipulation mentale, produit au sein de la société une asymétrie. Il y a d'une part les victimes faisant valoir qu'elles étaient manipulées et demandant réparation ; il y a d'autre part l'adepte dont on dit qu'il est présentement manipulé, qu'il n'est pas véritablement auteur de ses actes et de ses pensées. On pourrait penser que l'adepte serait donc le sujet excusé, excusé de ne pas être vraiment un sujet libre ; dans les faits, seul l'ancien adepte bénéficie de cette excuse, l'adepte demeure semble-t-il coupable de sa mauvaise soumission. Il y a bien à l'horizon de cette étude, la mise en relief de moyens par lesquels le dispositif d'État exerce un pouvoir en exigeant une correcte soumission aux valeurs sociales dominantes. « En analysant [...] la manière dont les disputes mettent en jeu l'autonomie psychique des êtres humains, les conditions pour que réussissent une accusation de manipulation mentale, les combats entre professionnels du psychisme, la volonté de condamner la sujétion psychologique et celle de réglementer la psychothérapie, l'enjeu était d'expliquer comment un pouvoir sur le psychisme est constitué et s'exerce⁴⁰ ».

A. Esquerre relève encore une spécificité de son terrain de recherche : « Ecrire sur les "sectes" dans les années 2000, c'est donc s'aventurer sur un territoire clivé. La difficulté est d'éviter l'accusation de naïveté et de faire le lit des "sectes", sans adopter une posture d'indignation propre aux associations de défense de victimes et tout en se confrontant au terrain⁴¹ ». Comme contraint d'être pris entre deux feux, entre un militantisme idéologique (côté antisecte) et une position suspectée de totalitarisme de la pensée (côté secte), notre sociologue court constamment le risque d'être repris dans un des discours qu'il étudie, et, conclut-il, « si l'équilibre entre ces points de vue était atteint, alors il provoquerait une

³⁸*Ibid.*, p. 49. Je souligne.

³⁹Esquerre, « la psychique affaire de l'état », *Che vuoi ?*, n°22, 2004, p. 196.

⁴⁰Esquerre, *La manipulation mentale*, *Op. cit.*, p. 356.

⁴¹*Ibid.*, p. 16.

étrangeté sociale : il formerait un troisième camp dans une polémique à deux camps⁴² », un non-lieu ni pour ni contre. Ceci dit, force est de constater que les associations de victimes semblent être relativement sourdes à cette étude et ne la mentionnent presque jamais, son livre ne semble pas avoir connu le succès qu'on aurait pu attendre d'un ouvrage sur la manipulation mentale au sein de l'Association de Défense des Familles et de l'Individu ou au Centre Contre les Manipulations Mentales (je n'ai pas trouvé trace d'une recension de l'ouvrage ou d'une annonce de sa publication dans la revue de l'ADFI) ; alors qu'il existe des recensions de son ouvrage par des groupements « suspects » qui peuvent y trouver la mise en relief de ce dont ils font les frais (on trouve ainsi sur le site du Centre d'Information et de Conseil des Nouvelles Spiritualités un compte-rendu de *La manipulation mentale* d'Esquerre dès 2009, année de sa parution⁴³). La forme même que prend la réception de cette étude par son propre terrain de recherche illustre ainsi les dynamiques discursives qui sous-tendent cet objet sociologique : les discours du fait sectaire et de la manipulation mentale.

Etait-il bien nécessaire de faire figurer cette étude dans notre revue de la littérature ? Certes, le titre nous laissait entendre qu'on y apprendrait quelque chose de la manipulation mentale. Seulement, Arnaud Esquerre ne repousse-t-il pas assez tôt cet objet qui n'est au fond qu'un artefact ? À proprement parler, la manipulation mentale est ici moins un véritable phénomène d'emprise psychologique, qu'un discours social qui imprègne la société, c'est un dispositif (au sens de Foucault et de Giorgio Agamben). Et s'il y a contrainte, c'est dans la sociologie des actes de langage qui attachent les locuteurs à ce qu'ils disent : *my word is my bond* quand l'illocution d'une promesse ou d'un pacte, me lie à ma parole ou que l'accusation ou le doute que l'on émet à mon endroit produisent perlocutoirement l'exigence d'une repartie. La seule aliénation qu'on trouve théorisée par Arnaud Esquerre n'est pas tant celle de l'adepte à son gourou – il ne lui vient d'ailleurs pas à l'idée de la nier – mais celle, plus diffuse, de tout individu à sa société. On n'y apprend donc pas comment le gourou obtient la soumission de ses adeptes ; mais on y voit à l'œuvre le contrôle social des individus entre eux à travers un dispositif étatique : la loi About-Picard et l'idée de « sujétion psychologique », de « manipulation mentale », etc. On y voit comment l'idéologie dominante structure la société.

⁴² *Ibid.*, p. 18.

⁴³ Cf. http://www.sectes-infos.net/Manipulation_Mentale_Esquerre.htm [consulté le 6/07/2012]. Le CICNS est considéré par les mouvements de lutte antisecte comme le regroupement de plusieurs grandes sectes afin de faire de la contre-information auprès du public.

IV. L'ETHNOPSYCHIATRIE DE TOBIE NATHAN

Parmi les divers modèles s'étant risqué à la clinique de l'ancien adepte, nous devons relever le travail de Tobie Nathan et de Jean-Luc Swertvaegher, publié sous le titre *Sortir d'une secte*⁴⁴. Leur approche ethnopsychiatrique inspira notamment en 2006 à Franceline James (psychiatre et psychanalyste) et Isabelle Camara, une consultation ethnopsychiatrique à Genève ouverte aux anciens membres de sectes. Le livre de Nathan et Swertvaegher rend compte d'une expérience inaugurale longue de trois ans menée au centre Georges Devereux à Paris et en partenariat avec l'UNADFI qui consista à ouvrir le dispositif de consultation d'ethnopsychiatrie aux anciens adeptes de sectes sur l'hypothèse de base que la situation de sortie de secte est comparable à la migration interculturelle. De façon tout à fait intéressante, il semble que quelques bénévoles de l'ADFI aient aujourd'hui une attitude ambivalente à l'égard de l'expérience menée au centre Devereux : ou bien, les résultats psychothérapiques ne seraient pas tellement concluants, ou bien leur ambivalence est ramenée à la personnalité de Tobie Nathan, à son excentricité ou à son charisme.

Nathan et Swertvaegher posent un certain nombre de postulats théorico-méthodologiques : « Soit nous postulons qu'une sorte de nécessité interne, d'ordre psychologique, pousse certains sujets à être "maladivement" croyants au point de ne pouvoir s'accorder qu'avec des groupes de types sectaires⁴⁵ » ; cette approche, poursuivent les auteurs, « disqualifie[rait] par avance la propre interprétation des sujets et déstabilise les entreprises des associations de lutte contre les sectes⁴⁶ ». « Soit nous postulons que c'est la rencontre avec le groupe qui déclenche le mécanisme de transformation de la personne » et il est « techniquement intéressant de penser que c'est le "hasard de la rencontre" qui a décidé de la destinée sectaire⁴⁷ ». L'alternative qui est proposée est donc la suivante : ou bien, la causalité est strictement interne à l'adepte et l'explication du phénomène d'emprise est dès lors toute

⁴⁴*Sortir d'une secte*, Les empêcheurs de penser en rond/Le Seuil, Paris, 2003.

⁴⁵*Id.*, p. 87.

⁴⁶*Ibid.*

⁴⁷*Id.*, p. 88.

psychologique ; ou bien, l'adhésion sectaire relève d'une logique de la mauvaise rencontre et « nous sommes alors contraints [...] de nous demander ce qui s'est réellement passé durant cette rencontre et conduits à analyser les techniques appliquées, à identifier les intentions qui animaient les responsables du groupe sectaire ». Ce postulat amène donc à faire porter l'attention moins sur la logique interne de l'adhésion d'un adepte à tel ou tel groupe (perspective rejetée au nom du « tout psychologique »), ni véritablement d'ailleurs sur la logique propre à la (mauvaise) rencontre adepte-secte, mais bien sur le second terme des prenants parts à la rencontre. C'est-à-dire que l'intérêt portera sur une compréhension de la secte, de ses dirigeants, de ses membres et ses techniques... en somme une compréhension des logiques propre à la culture sectaire du groupe particulier auquel avait adhéré l'adepte.

Cette alternative axiomatique se prolonge dans une alternative praxéologique :

Certaines approches thérapeutiques dont ont bénéficié les ex-adeptes après leur sortie de la secte considèrent que l'action est à entreprendre sur la personne en tant que victime « tout court ». Mais l'effet sur le sujet est équivalent à une sorte de maxime : « Lorsqu'on se trouve en position de victime, ce n'est jamais par hasard... » Et le sujet apprendra de son thérapeute à se considérer comme « victime de lui-même », évitant la recherche des faits réels, si difficiles à appréhender hors d'un cadre adéquat.⁴⁸

Les auteurs listent certains coûts et gains : ces approches postulant la participation du sujet à ce qui lui arrive peuvent conduire l'ex-adepte à « une perception insultante de lui-même » ; elles auront « tendance à négliger les spécificités de la situation initiale et la dimension sociale de l'adhésion sectaire » ; feront « apparaître secondaire l'intérêt qu'il y aurait à examiner dans le détail le fonctionnement réel du groupe sectaire » ; mais présentent « néanmoins l'intérêt d'inciter l'ex-adepte à se penser comme un patient semblable à tout autre ». Le rejet de cette perspective théorique et thérapeutique se fait donc sur le fond d'une dénégarion de la découverte freudienne que le Moi se trahit sans cesse, qu'il n'est pas maître en sa propre demeure, et d'une éthique telle que le sujet ne serait pas toujours responsable de ce qu'il dit et fait. Non, ce que les auteurs nomment « sujet » est bel et bien une victime dont la plainte victimaire ne présente rien de singulier et ne dit rien d'une vérité subjective ; ce « sujet » est un patient semblable à tout autre. Cette ethnopsychiatrie semble donc être d'abord et avant tout un modèle victimologique qui renonce ici à toute la spécificité de son paradigme de référence et à la rigueur de son épistémologie⁴⁹.

Une autre orientation consiste à prendre au sérieux les accusations des ex-adeptes désignant l'organisation qu'ils viennent de quitter comme un agresseur, d'autant plus pernicieux qu'il s'est installé à demeure, les gardant sous son emprise. Il s'agira alors pour le thérapeute, d'investiguer les

⁴⁸Id., p. 89.

⁴⁹ Je renvoie à la lecture de Georges Devereux, *De l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement*, Flammarion, Paris, 1980.

mécanismes réels mis en œuvre par la secte, d'identifier les intentions des personnes, de guider l'ex-adepte dans l'acquisition d'une pensée personnelle.⁵⁰

L'alternative se résout sans difficulté ni contradiction dans une affirmation de tempérance : les auteurs déclarent adopter en fait dans leur pratique clinique une « position médiane ». Aussi, y a-t-il véritablement une opposition entre ces deux positions ? N'a-t-on pas d'un côté un pur être psychologique, jouet et victime de forces obscures endopsychiques dont il n'est pas vraiment responsable, et de l'autre côté un tout aussi pur être social, victime d'une machinerie sectaire tout aussi obscure qui aura suscité l'illusion d'y être pour quelque chose quand en réalité la logique sectaire rendait impossible toute « pensée personnelle » ? Le point de résolution de cette fausse alternative tient dans le concept de traumatisme :

Dans un premier temps, nous avons cherché à « désactiver » les traumatismes qui continuaient à dévitaliser Valérie. Il nous *fallait parvenir à un récit cohérent* des événements pour *que cette expérience soit partagée* au sein de l'espace thérapeutique. Dès la première séance, nous avons aidé Valérie à décrire chaque événement, dans le détail : comment cela se passait, où étaient les acteurs, quels étaient les objets utilisés, à quoi ils servaient, ce qui se passait dans sa tête, ce qu'elle ressentait dans son corps, ce que les gens disaient, comment ça s'arrêtait et ce qui se passait après. Il s'agit d'un travail difficile et douloureux. *Il faut se souvenir* de chaque événement, reconstituer son déroulement, chercher les motifs, *jusqu'à transformer ce qui était vague et construit à la forme passive en un récit dynamique*.⁵¹

Le traumatisme, à l'instar de la traumatologie médicale, est ici conçu comme lésion, blessure ou pénétration, effet d'un agent externe. Un « fragment d'altérité enkysté », lit-on. Le traumatisme appelle donc réparation et thérapie. Ici, le traumatisme n'est en aucune façon conçu comme fait de structure (c'est la condition humaine d'avoir à faire avec le trauma langagier) mais comme accident de la vie. Notons qu'un tel usage du concept de traumatisme peut parfaitement s'étayer sur le premier Freud, celui des *Etudes sur l'hystérie*, celui basant sa *Neurotica* sur la théorie de la séduction. D'ailleurs, n'est-ce pas précisément l'ombre de ce Freud que nous retrouvons entre les lignes, et sa méthode cathartique employée ici à abrégier, à « désactiver les traumatismes » par le récit des événements ? Nous y retrouvons aussi la proximité d'une autre option psychothérapique contemporaine : la Dianétique de Ron Hubbard, fondateur de la Scientologie, lui aussi inspiré par les travaux de Freud et Breuer, mais auxquels il donna une consistance et une application psychotique ; là encore il s'agit d'abrégier les traumatismes engrammés⁵². Le souci de Nathanet Swertvaegher de « parvenir à un récit cohérent » et de dissiper le « vague » du récit, n'est-il pas au service du processus secondaire, soit l'organisation rationnelle des pensées qui occulte le fait qu'elles sont avant tout soumises au processus primaire et au principe de plaisir ? C'est encore soutenir et

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ *Id.*, p. 103. Souligné par moi.

⁵² Cf. T. Lamote, A. Mary, « Hypnose et fascination collective : métapsychologie des processus d'adhésion à la Scientologie – l'envers du discours psychanalytique », *Topique*, n°112, 2010 ; T. Lamote, *La Scientologie déchiffrée par la psychanalyse. La folie du fondateur L. Ron Hubbard*, Toulouse, PUM, 2011

produire le fantasme d'un individu non-divisé par son inconscient, homogène à lui-même. Ce qu'on rencontre dès lors d'incohérent et d'hétérogène est indexé comme agent victimisant – dont il faudra bien se soigner. Il est alors logique que les auteurs considèrent qu'envisager les sujets comme maladivement portés à s'aliéner à des croyances et à des sectes reviendrait à disqualifier leur interprétation de ce qui leur arrive, c'est-à-dire au fond à attester qu'entre ce que je fais et la représentation que je m'en fais, il y a un irréductible écart. Ce paradigme intercultureliste repose donc sur une psychologie non-dialectique et ne permet sans doute pas de soutenir une rencontre clinique dans la mesure où l'on ne s'autorise pas à entendre la parole d'un sujet se contredisant sans cesse, énonçant un récit jamais rigoureusement cohérent ou souvent lacunaire. D'emblée, le sujet est orthopédiquement soutenu dans la production d'un « récit dynamique », « construit » et partageable. Ainsi, les présupposés théoriques sont si massifs qu'ils configurent par avance ce qui est audible et ce qui ne l'est pas par le dispositif de consultation ethnopsychiatrique ; ils produisent un horizon d'attente tel que la personne qui parle est un semblable qui énonce quelque chose que le thérapeute comprend. L'altérité radicale d'un sujet se soutenant du réel de son symptôme (soit ce qui demeure justement incompréhensible et indicible) peut-il être le bienvenue dans un pareil dispositif psychothérapique ? Non, cela reste ou bien refoulé dès l'entrée de la consultation ethnopsychiatrique, ou bien traité et soigné, c'est-à-dire dissimulé derrière un écran produit par le dispositif.

L'attention est donc toute portée sur les procédés et les doctrines du gourou-thérapeute : « Nous explicitons, lorsque nous les percevons, les emprunts qu'il [le gourou] a faits ici ou là, jusqu'à construire, de bric et de broc, et selon ses besoins, une sorte de théorie de la personne. Nous explorons également les mécanismes qu'il déclenche.⁵³ » Ce travail conduit alors à ce que « très progressivement, Valérie [la patiente du dispositif ethnopsychiatrique] pense que ce thérapeute ne disposait pas, après tout, d'une vérité absolue sur son être. Il nous a fallu l'aider à la *décoller* des actes qu'elle avait accomplis ; lui apprendre à distinguer les pensées qu'elle nourrissait sur elle-même et celles que Richard lui avait inculquées, notamment en la concevant comme un être à la sexualité perverse, comme une homosexuelle refoulée, pour qui réaliser sa vie passait par l'accomplissement de scénarios imposés – autant de propositions qui lui paraissaient *a priori* irréfutables.⁵⁴ » Afin de « restituer la capacité de penser » les auteurs suivent une recommandation de Françoise Sironi qu'ils citent :

⁵³*Id.*, p. 83.

⁵⁴*Id.*, p. 110.

Le thérapeute est contraint de provoquer, en toute logique, une deuxième effraction psychique... Il doit briser une homéostasie préexistante et ouvrir un système clos, à l'aide d'une force égale à celle qui maintient le patient captif et qui vient faire contrepoids.⁵⁵

En s'appuyant donc sur une psychologie d'un individu victime de l'autre, sur une certaine « théorie de la personne », l'ethnopsychanalyste est amené à se rapporter à son patient comme à un semblable, et à lui appliquer, « en toute logique », une effraction psychique de « force égale » à celle que le gourou exerça sur lui. De force égale, mais sans doute pas de même nature – espérons-le. Une aliénation contre une autre aliénation ; l'imposition psychique d'une ontologie contre l'imposition d'une autre ontologie venant faire « contrepoids ». N'est-ce pas une réactualisation du traitement moral des aliénistes ici appliqué à la plainte d'avoir été sous influence ? L'ironie de la méthode est bien qu'elle tombe sous le coup de la même accusation qui est faite à l'égard des ontologies sectaires : l'ontologie mobilisée par Nathan et Swertvaegher est elle aussi faite de bric et de broc puisés dans la culture et vient asseoir davantage une commune aliénation au fantasme de n'être nullement soumis à la castration. Dans la secte ou dans la consultation ethnopsychiatrique, on enseigne à Valérie, on lui inculque, on « l'aide à se décoller des actes qu'elle a accomplis » en s'appuyant sur une théorie de la personne et sur une théorie de la séduction par la culture sectaire ou par le gourou.

L'intérêt de Tobie Nathan pour les thérapies traditionnelles fait retour massivement au sein du dispositif ethnopsychiatrique ouvert aux ex-adeptes de sectes. Afin de guérir la victime des « inscriptions [qui] agissent de l'intérieur comme des objets parasites, venant sans cesse la perturber, l'empêchant de vivre au quotidien et lui interdisant l'avenir », Nathan et Swertvaegher s'emploient à

explicitement l'intentionnalité cachée du mouvement. [...] Or, ces intentions, nous pouvons les rendre sensibles en examinant dans le détail la stratégie qui sous-tend la fabrication des énoncés, des propositions, les choix des êtres, des rites, des pratiques. Il nous faut partir à la recherche des postulats, faire à rebours le chemin de fabrication des néo-langages. Les nombreux néologismes créés par Ron Hubbard sont des objets composites constitués d'emprunts partiels à la science-fiction, à la psychanalyse, aux théories de la communication et de la persuasion des années 1950, figées en l'état. Dans ce travail, notre tâche pourrait être comparée à celle d'un guérisseur à qui l'on demanderait de *denouer un sort*. Il lui faudra partir habiter l'intentionnalité du jeteur de sort jusqu'à pénétrer sa conception des *nœuds* pour parvenir à les défaire. [...] La psychologie se doit d'adapter ses techniques psychothérapeutiques à ce nouveau type de tâche qu'est la libération des personnes infiltrées d'objets parasites, continuant à agir de l'intérieur comme des évidences, bloquant de ce fait leur relation au monde.⁵⁶

Voilà donc pourquoi il est si important de comprendre les mécanismes de la secte et du gourou : la technique d'exorcisme, d'expulsion de l'esprit sectaire, passe par la pénétration

⁵⁵ Cité p. 110.

⁵⁶ *Id.*, pp. 117-119.

intime de l'intentionnalité sectaire afin de pouvoir « dénouer les nœuds ». Le modèle Nathan-Swertvaegher n'a donc nul besoin d'un recours au concept de transfert (ni à quelque équivalent) dans la mesure où l'emprise se fait suivant une causalité transitive d'un agent sur un sujet passif ; le processus thérapeutique d'émancipation se fait alors tout naturellement suivant la même causalité. Or, le recours à cette fiction théorique et à l'image du guérisseur dénoueur de mauvais sorts n'a-t-il pas quelque effet au sein du dispositif ethnopsychiatrique ? Ne mobilise-t-il pas un programme psychothérapique dont l'issue satisfaisante (le dénouement du sort sectaire) tient à la force de conviction des guérisseurs (dont l'un d'eux est l'auteur de *L'influence qui guérit*) et à la suggestion que le dispositif exige ? Sont donc mobilisés trois ontologies (celle de la Victime, celle du Guérisseur, celle du Gourou) ainsi que le régime d'idéalisation nécessaire à les rendre opérantes dans le processus psychothérapiques.

Dans leur ouvrage, les auteurs proposent également une critique des différentes approches (analytiques, systémiques, psychosociologiques) en distribuant bons et mauvais points aux unes et aux autres. Pour ce qui est des travaux psychanalytiques sur le phénomène sectaire, la problématique y serait

fréquemment abordée comme une psychopathologie de la relation se manifestant par un type d'accordage spécifique entre un individu et un groupe au fonctionnement singulier. [...] La psychologie privilégie donc des approches se référant à des corpus théoriques de type structuraliste (la secte et l'adepte sont pensés comme des « objets » dotés d'une structure interne complémentaire) au détriment de ceux qu'elle pourrait retirer du courant issu de la psychologie sociale. En France, les propositions théoriques et cliniques prennent essentiellement appui sur les travaux psychanalytiques de W. R. Bion, de D. Anzieu, de R. Kaes (psychanalyse des groupes). [...] De ce fait, pour déployer son expertise du processus sectaire, la psychologie clinique se livre à une simplification de la problématique sectaire en la ramenant à du déjà-connu, recherchant des similitudes. Elle recourt volontiers à des modèles explicatifs qui lui sont familiers – celui de la relation perverse ou de la toxicomanie, supposant une certaine prédisposition (structurale) de l'individu à ce type de relation. Selon cette approche, largement majoritaire dans la littérature d'inspiration psychanalytique, l'expérience sectaire constituerait l'actualisation d'une problématique, pré-formée à l'intérieur du sujet.⁵⁷

Cette critique des « approches se référant à la théorie psychanalytique » est-elle une critique d'une approche psychanalytique ? Je ne le crois pas, car les travaux critiqués ne peuvent être, malgré leur référence à la psychanalyse, confondus avec une approche véritablement psychanalytique. En effet, à en croire Nathan et Swertvaegher, ces approches ne sont en fait nullement basés sur une heuristique – soit la mise au jour, la découverte ou la production d'un savoir qui avant la rencontre clinique, n'existait pas – mais consistent bel et bien en l'application d'un savoir préalable à la clinique et qui y cherche sa confirmation (le « déjà-connu »). En ce sens, leur critique porte moins sur la psychanalyse elle-même et ce qu'elle pourrait produire en termes de savoir, que sur des travaux faisant certes référence à la

⁵⁷Id., pp. 232-233.

théorie psychanalytique, mais faisant un usage psychologique de cette référence à la psychanalyse. D'autre part, le courant structuraliste de la psychanalyse (lacanien notamment, bionien dans une certaine mesure) n'est pas une psychologie de la prédisposition, encore moins de la complémentarité des objets (il n'est qu'à citer l'aphorisme célèbre de Lacan selon lequel il n'y a pas de rapport sexuel) ; j'espère que mon travail en fait la démonstration. Enfin, le phénomène de répétition est plus subtil qu'une simple « actualisation d'une problématique préformée » dans la mesure où la répétition n'est pas homogène à l'idée de prédestination. D'une certaine façon, ces critiques sont absolument pertinentes car elles mettent en évidence l'impasse que constitue un tel usage de la théorie analytique. Nathan et Swertvaegher déplorent enfin que ces approches d'inspiration analytique ne tiennent aucunement compte de la psychosociologie. Certes... il apparaît cependant depuis Freud que la vie d'âme est d'emblée articulée intimement à la psychologie sociale et au malaise dans la culture ; et Lacan poursuit et précise : le désir du sujet, c'est toujours le désir de l'Autre. Nous clôturons donc ce paragraphe sur les critiques des approches d'inspiration analytique par Nathan et Swertvaegher en notant et en nous étonnant que pas une seule fois il n'y est question de transfert. C'est pourtant par l'opérativité du concept dans la cure psychanalytique que s'éprouve l'heuristique de sa pratique et donc la valeur du modèle comme producteur de savoir.

V. LES PSYCHANALYSTES

Peut-on regrouper ainsi sous un même intitulé, « les psychanalystes », différents travaux rédigés par « des psychanalystes » ? Rapidement, on verra la relative originalité de chacun d'eux, qui tient à la subjectivité de leurs auteurs, mais aussi à la spécificité de leur clinique, à leur appareillage théorique, et, on le verra, à la place que s'est faite la psychanalyse dans la culture. Je tâcherai de ne pas trop me focaliser sur l'appartenance au groupe psychanalytique – en affirmant que la cure analytique n'est pas l'apanage de telle ou telle école – mais davantage sur la dimension de production analysante d'un savoir. Tout particulièrement, je vais m'intéresser à la façon de chacun de rendre compte du réel du discours sectaire (quel que soit le nom que pourra éventuellement prendre cette notion dans la théorie de l'analyste).

J'organise cette présentation comme suit (le découpage est un peu artificiel) : 1°) j'énoncerai les grandes théories de Freud sur la religion et sur la constitution de la masse, surtout en tant que ses théories constituent une référence privilégiée (ou oubliée) des constructions psychanalytiques ultérieures sur la religion et sur les sectes. 2°) Nous envisagerons brièvement les travaux de Bion sur les groupes, eux aussi point de départ de nombreuses réflexions sur les sectes. 3°) Les travaux sur les sectes de quelques psychanalystes américains ; et 4°) les travaux de leurs homologues francophones.

Par-delà les divergences pratiques et théoriques quel serait le commun de ces approches psychanalytiques ? Disons simplement : le concept d'inconscient, la prise en compte du transfert et la référence (ou l'obédience) à Freud.

1. SIGMUND FREUD

Freud représente une référence nécessaire à toute investigation psychanalytique sur les sectes. Pour une raison objective : c'est qu'il a abordé les questions de la psychologie collective et religieuse dans plusieurs de ses travaux qui méritent donc d'être lus et confrontés

aux faits cliniques et sociaux ; d'autre part, pour une raison subjective qui tient à la nature de la psychanalyse elle-même : c'est que tout chercheur en psychanalyse entretient avec cette discipline un rapport transférentiel qui mobilise son paradigme subjectivement et la figure de Freud et ses écrits jouent alors un rôle dans les investigations psychanalytiques ultérieures quand bien même (et surtout si) il s'agirait de s'extraire le plus possible de Freud.

Freud n'aborde-t-il pas de front certaines des questions réactualisées par l'épidémie sectaire qui débuta dans les années 1970 dans le monde occidental ? Nous étudierons trois de ses idées fortes : 1°) d'abord sa *Psychologie collective* (1921) pour ce qu'elle propose une première formalisation de la constitution des groupes ; 2°) l'idée d'une névrose de contrainte collective et de l'*Avenir d'une illusion* religieuse (1927) ; 3°) le concept de « vérité historique ».

1.1. CONTRIBUTION A LA PSYCHOLOGIE COLLECTIVE DES PSYCHANALYSTES

Dans *Psychologie collective et analyse du moi* (1921), Freud propose d'introduire dans les discussions scientifiques de l'époque à propos des phénomènes de foule et de masse l'apport des découvertes psychanalytiques. Après avoir affirmé l'articulation des psychologies individuelle et collective, il relève que Gustave Le Bon dans sa *Psychologie des foules* (1895) ne dit pas véritablement ce qui attache entre eux les individus qui composent la foule et il regrette que les seuls concepts explicatifs soient l'hypnose, la suggestibilité de l'individu dans la foule et le « prestige », le charisme du meneur. En effet, l'éclaircissement en termes de suggestibilité ou d'influence hypnotique ne constitue pas une explication recevable ; c'est insuffisant, ça n'est au fond que descriptif et il faut mener plus loin l'analyse : pour Freud, l'idée de suggestion n'est au fond qu'un « mot magique » qui ne dit rien de la nature même de la suggestion. Au chapitre IV (« Suggestion et libido »), l'auteur mobilise la notion d'amour, d'éros, et l'extension considérable qu'elle a prise dans la psychanalyse. Au cœur des attachements affectifs qui font la cohésion du groupe, il y a l'amour pour le meneur de la foule. Prenant l'exemple de deux foules typiques, l'Eglise et l'armée, Freud affirme que l'individu est affectivement lié au chef et aux autres membres du groupe. Or, il y a une difficulté : avec la foule, on se trouve en présence de « tendances érotiques qui, sans rien perdre de leur énergie, ont dévié de leurs buts primitifs⁵⁸ », c'est-à-dire des buts sexuels. Autrement dit, chaque individu semble avoir dû renoncer à l'amour exclusif du meneur,

⁵⁸Freud, *Psychologie collective et analyse du moi*, [tr. fr. S. Jankélévitch], p. 37.

précisément du fait de la foule qui empêche d'accéder au chef. Tout ceci n'est pas sans rappeler le complexe d'Œdipe, fait de désir et d'interdit. En s'identifiant au meneur, comme autrefois le petit garçon s'identifiait à son père, l'individu de la foule constitue psychiquement un idéal du moi, une tension du moi vers cet idéal, en prélevant chez la personne aimée certains de ses traits. Autrement dit, l'amour pour le meneur se manifeste par introjection de certains traits du meneur, ce qui constitue une sorte d'assimilation amoureuse de l'autre. Freud se récapitule ainsi :

premièrement, l'identification constitue la forme la plus primitive de l'attachement affectif à un objet ; deuxièmement, à la suite d'une transformation régressive, elle prend la place d'un attachement libidinal à un objet, et cela par une sorte d'introduction de l'objet dans le moi ; troisièmement, l'identification peut avoir lieu chaque fois qu'une personne se découvre un trait qui lui est commun avec une autre personne, sans que celle-ci soit pour elle un objet de désirs libidineux. Plus les traits communs sont importants et nombreux, et plus l'identification sera complète et correspondra ainsi au début d'un nouvel attachement.⁵⁹

Donc, il y a d'une part identification de chaque individu à la figure du meneur ; d'autre part, chacun reconnaissant chez l'autre les mêmes traits, ou certains traits signant l'amour pour le meneur, se lie affectivement aux autres membres du groupe. « Une foule primaire se présente comme une réunion d'individus ayant tous remplacé leur idéal du moi par le même objet, ce qui a eu pour conséquence l'identification de leur propre moi⁶⁰ ». J'aime les autres membres non seulement parce que le meneur que j'aime me le demande (« aimez-vous les uns les autres »), mais encore parce que ces autres me ressemblent un peu en s'identifiant eux aussi au meneur.

On remarque que Freud propose un renversement de perspective par rapport à Le Bon ou McDougall : ce n'est pas le « prestige » du meneur, ainsi que le soutient Le Bon, ni son pouvoir hypnotique, ni son charisme, ni son mana, qui produisent le lien affectif qui cimente la cohésion de la foule, mais c'est l'amour de chacun à l'égard du grand homme qui fait le terreau sur lequel le meneur peut affirmer et appuyer sa persuasion. La foule est la « résurrection de la horde primitive », elle est comme hantée par ce mythe psychologique de la destitution du père jouisseur de toutes les femmes. Quant à l'hypnose, Freud la situe à mi-chemin entre l'état amoureux (où il existe un but sexuel) et l'âme collective de la foule (où nul but sexuel n'existe à l'égard du meneur) ; c'est une « foule à deux » reposant sur la même assise érotique ; l'hypnose, en exigeant la restriction du champ de conscience sur quelques traits, sur un petit nombre d'objets, est un cas particulier de foule psychologique. Alors, dans le débat contemporain sur la manipulation mentale ou la sujétion psychologique, Freud se positionnerait donc sûrement ainsi : sans nier qu'il y a bien usage de techniques de

⁵⁹ *Ibid.*, p. 40.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 47.

manipulation des individus de la foule (techniques rhétoriques, publicitaires, psychologiques, hypnotiques), il mettrait cependant l'essentiel du lien affectif à l'égard du leader sur le compte de l'amour que chaque adepte lui porte et sur l'impossibilité dans laquelle chacun se trouve de pouvoir accéder sexuellement à lui. Et c'est sur cet amour qu'opèrent de surcroît les suggestions du leader et sans lequel le groupe se disloquerait.

Profitons de cette lecture pour suivre la proposition de François Roustang, et lisons ensemble *Psychologie collective et analyse du moi* (1921) et la « Contribution à l'histoire du mouvement psychanalytique » (1914) ; car, dit Roustang,

[...] on est obligé de constater entre eux une étrange relation. Fidélité au fondateur, allégeance à un seul chef, unité de doctrine, rejet des dissidents, etc., tous ces traits qui définissent la nouvelle société [psychanalytique] ne peuvent avoir d'autre explication analytique que l'identification au chef pris comme objet d'amour et tenant pour chacun la place de l'idéal du moi. Tout se passe comme si Freud, qui critique de façon radicale les fondements de deux sociétés types de notre civilisation, ne pouvait cependant trouver d'autres modèles pour mettre sur pied une société qui regroupe les tenants d'une pratique, d'une technique et d'une théorie qui pourtant défont les montages indispensables au fonctionnement de la société occidentale.⁶¹

Ainsi, la *Psychologie collective* de Freud éclaire-t-elle aussi les conditions dans lesquelles se constitue la communauté psychanalytique naissante. Certes, cette petite communauté de médecins n'est pas une foule psychologique. Mais pareillement chaque membre (Jung, Ferenczi, Abraham, Tausk, Jones...) trouve en Freud la reviviscence d'une *imago* parentale. L'influence ne tarde pas dès lors à se manifester, mais c'est de l'identification, dit Freud, ce sont les individus de son groupe qui amoureuxment s'identifient à lui. A l'époque, on ne mesure pas encore pleinement le poids du transfert ; et les mécanismes d'identification, d'introjection, sont d'autant plus forts qu'on les méconnaît et qu'ils flattent narcissiquement le bénéficiaire de cet amour de transfert. La rupture de Jung et de Freud déchaînera une véritable haine du groupe à l'égard de l'hérétique, et comme le montre François Roustang, une véritable campagne de critiques scientifiques agressives des théories de Jung sera menée *pour l'amour du professeur Freud*. D'ailleurs, ce dernier n'appelle-t-il pas son groupe, dans un humour lucide, « la horde sauvage⁶² » ? Aujourd'hui encore, la communauté psychanalytique court toujours le risque de se compromettre en une foule religieuse ou militaire, de donner prise à « la résurrection de la horde primitive » qui la hante (Gustave Le Bon parle du « patrimoine inconscient de la race »), voire de constituer un petit groupe sectaire. L'amour ou la haine du grand homme inventeur de la psychanalyse soudent ses membres entre eux et les attachent chacun à Freud ; les effets s'en font sentir :

⁶¹François Roustang, *Un destin si funeste* [1976], Paris, Payot, 2009.

⁶²Dans une lettre à Groddeck. Cf. Freud, *Correspondance (1873-1939)*, Paris, Gallimard, 1966, p. 344, cité par Roustang, *Op. cit.*, p. 15.

l'âme de la foule est toujours moins mature, moins intelligente, il y a une intensification de l'émotivité des individus au détriment de leur esprit critique, tout cela Freud le sait très bien et, sur ce point d'ailleurs, il donne raison à Le Bon et McDougall. Assurément, la psychanalyse quand elle se compromet en Eglise ou en armée est toujours vouée ou bien à l'éclatement (ce qui peut être un moindre mal) ou bien à l'endoctrinement (quand la visée de la cure est l'identification à l'analyste). *Un destin si funeste*, le livre de Roustang, fait le récit de la secte primitive dans laquelle s'origine la communauté psychanalytique ; ne pouvait-il être écrit que par un « dissident » coupable de sombrer dans la pratique de l'hypnose, pratique refoulée aux portes de la psychanalyse, coupable encore d'être insuffisamment idolâtre à l'égard de Freud ou de Lacan, son analyste ? Que les illusions, religieuses ou transférentielles, tombent, voilà pourtant la visée freudienne.

1.2. LA RELIGION COMME ILLUSION

A résumer la thèse forte que Freud développe dans *l'Avenir d'une illusion*⁶³ – thèse partagée et explorée par Theodor Reik⁶⁴ –, la religion serait comparable dans son économie collective à une névrose de contrainte et permettrait à l'individu de le dispenser du conflit endopsychique propre à la névrose.

La religion serait la névrose de contrainte universelle de l'humanité ; comme celle de l'enfant, elle serait issue du complexe d'Œdipe, de la relation au père. [...] L'homme de croyance et de piété est éminemment protégé contre le danger de certaines affections névrotiques ; l'adoption de la névrose universelle le dispense de la tâche de former une névrose personnelle.⁶⁵

Cet ouvrage est aussi l'occasion pour Freud d'exprimer sa propre position à l'égard de la religion. Considérant en effet l'illusion religieuse comme un stade névrotique surmontable (en cela comparable à une névrose infantile), l'unique horizon que Freud entrevoit est donc celui d'un renoncement, d'un dépassement de la religion (« le seul dessein de mon écrit est d'attirer l'attention sur la nécessité de ce progrès⁶⁶ »). Il s'agit de quitter en somme un certain infantilisme pour une résignation plus responsable et plus lucide.

Ce texte court est assez original dans sa construction : il semble que Freud n'ait pu l'écrire autrement que sous la forme d'un dialogue fictif qui lui permet de s'adresser à lui-même certaines objections. Cette seconde voix, anonyme, est donc nécessairement en

⁶³ *L'avenir d'une illusion* [1927], Paris, Puf/Quadrige, 1995.

⁶⁴ Cf. Th. Reik, « Dogme et idée de contrainte. Une étude psychanalytique sur le développement de la religion », *Imago*, 1927 ; – *Le rituel. Psychanalyse des rites religieux*, Paris, Denoël, 1974.

⁶⁵ *L'avenir d'une illusion*, pp. 44-45.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 52.

désaccord avec l'auteur. De façon intéressante, au dernier chapitre de l'essai, l'auteur et son interlocuteur imaginaire se sont comme déplacés subjectivement (« je crois que nous avons échangé nos rôles⁶⁷ ») et Freud se trouve comme malgré lui dans la position de défendre une illusion rationnelle – celle qui sert le dieu Logos – contre une illusion religieuse – au service d'Anankhê, du destin, du pulsionnel. « Un rêve contre un autre rêve », dirait Platon.

La thèse de Freud consiste à dire que les religions (monothéistes, polythéistes ou encore totémiques) sont des illusions. Elles nous font prendre nos désirs pour des réalités et à l'instar des illusions oniriques⁶⁸, les souhaits pulsionnels individuels se trouvent réalisés dans les mythes et doctrines que véhiculent les religions. C'est ainsi que les représentations religieuses sont pour Freud des « accomplissements de souhaits les plus anciens, les plus forts et les plus pressants de l'humanité ». Reprenant sans cesse l'analogie avec la névrose infantile, Freud reconnaît que l'homme est fondamentalement jeté dans une nature hostile et dans le même désaide (*Hilflosigkeit*) que l'enfant. Alors l'homme oppose à sa totale impuissance, l'accomplissement hallucinatoire de ses désirs et nos ancêtres auraient bâti de la sorte les grandes religions qui perdurent jusqu'aujourd'hui. A bien le comprendre, il ne s'agit pas tant de représentations cathartiques où l'individu serait, comme le public des tragédies grecs, invité à décharger l'excès pulsionnel sur l'acte représenté sur la scène du mythe, mais la religion serait davantage affaire de régulation des souhaits pulsionnels, souhaits d'« inceste, de cannibalisme et de plaisir-désir de meurtre⁶⁹ ». C'est ainsi que Freud explique le système d'interdits qu'impose la figure de l'autorité religieuse comme autant de limitations aux pulsions individuelles asociales, des privations rendues nécessaires par la vie en communauté.

Comment l'idée freudienne d'illusion religieuse permet-elle alors d'éclairer le fait religieux contemporain ? Depuis Freud, nous pouvons dire que la condition (anthropologique) de l'homme n'a pas fondamentalement changé : il se trouve encore jeté dans le monde dans le même état de désaide. De plus, l'homme est toujours habité par une pulsion qu'il lui faut maîtriser (refouler, réprimer, sublimer...) s'il veut prendre part au collectif. Alors, les religions contemporaines agencent encore des représentations illusoires qui satisfont les souhaits pulsionnels : elles promettent encore aux fidèles l'accès prochain à une condition d'êtres parfaits et divins auprès de Dieu. Cette représentation s'originerait, suivant la lecture de Freud, dans un amour pour un père symbolique aimant et dans une identification à celui-ci.

⁶⁷ *Id.*

⁶⁸ « Et là aussi, comme dans la vie de rêve, le souhait trouvait son compte », *Ibid.*, p. 17.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 10.

Pour ce qui concerne la régulation des pulsions asociales, il faut bien reconnaître que certaines sectes d'aujourd'hui semblent prendre le contre-pied des religions d'antan en invitant l'individu à réaliser tous ses désirs. Certes, les « grands interdits » (d'inceste, de meurtre, de cannibalisme) résistent et se maintiennent, mais l'on sent bien qu'ils sont mis à mal : l'interdit sexuel intergénérationnel est remis en question par certains groupes courant parfois le risque de légitimer la pédophilie. A l'inverse, d'autres groupes, souvent héritiers des grandes religions établies, s'inscrivent toujours plus dans une logique de privations et d'interdits – et c'est ce qui semble poser problème aux militants antisectes – qui s'étendent à des objets nouveaux : interdiction pour les témoins de Jéhovah de donner leur sang ou d'accepter des transfusions sanguines (cet interdit venant remplacer l'interdit désormais désuet de la vaccination), interdiction pour les Saints des Derniers Jours (« mormons ») de boire du café, du thé... Peu ou prou, on peut dire que les nouvelles sectes suivent une logique similaire à celle décrite par Freud dans *l'Avenir d'une illusion* : à la fois, elles disposent une illusion qui accomplit un souhait pulsionnel et elles régulent les pulsions individuelles asociales non-sublimes rendant ainsi possible de vivre ensemble.

Il faut toutefois faire apparaître ce que la théorie de Freud a ici de problématique – son point d'aveuglement. Est-il vrai de dire que les religions s'originent dans les souhaits pulsionnels individuels ? N'est-ce pas précisément le contraire, à savoir que la religion (comme champ culturel) préexiste au sujet qui en hérite et se structure dans le cadre d'une culture religieuse ? Non pas que la religion serait à l'image de mes souhaits pulsionnels ; mais plutôt que mes souhaits pulsionnels se déploient selon les modalités que la religion et la culture autorisent et rendent possibles (licites ou illicites ; voire pensables ou impensables). Qui de la poule ou bien de l'œuf ? Sans doute assiste-t-on à une dialectique de la vie psychique individuelle et de la vie psychique collective.

De nombreux groupes, chrétiens évangélistes notamment, ritualisent la conversion à partir d'une pratique d'introspection. L'hésitant se convertit après s'être interrogé sincèrement au plus intime de lui-même. Au terme de ce recueillement, naît alors la conviction que la religion est vraie. Nous ne sommes pas loin de l'idée de Jung d'une *imago Dei* : un dieu psychiquement éprouvé. L'effet subjectif au principe de telles conversions se fonderait sur la reconnaissance de motions et désirs archaïques à l'état de latence depuis les angoisses infantiles ; la doctrine dresse la figure d'un Père divin bienveillant, auprès de qui nous étions avant la naissance. Alors, l'adepte rencontre effectivement dans son introspection la même vérité que lui propose la religion. De cette modalité d'adhésion se basant sur la reconnaissance d'une identité entre la doctrine et l'histoire du sujet, on a très justement

remarqué qu'elle relevait à proprement parler d'une *confirmation* d'un désir qui était déjà présent⁷⁰ – et non pas d'un véritable changement de direction du converti. De nombreux groupes contemporains font appel à « cette introspection sincère ». Il faudrait alors se demander si les énoncés du Mouvement raëlien (athéiste et ufologique), par exemple, ne font pas écho à des pulsions hostiles à l'égard du père et tenterait d'établir un père plus-puissant, extra-terrestre, à la paternité génétiquement démontrée. En somme, établir un père réel qui ne craindrait nulle castration symbolique.

1.3. LA VÉRITÉ HISTORIQUE DE LA PSYCHANALYSE, DU DELIRE ET DES RELIGIONS

Nous continuons à glaner dans l'œuvre de Freud ce qui peut éclairer de quelque façon le discours sectaire, le lien sectaire. Prenons ici son idée de « vérité historique » qui permet d'entendre ce qui est en jeu au cœur du lien à la religion, du discours religieux donc, mais aussi du lien de transfert à une personne significative (un analyste, un hypnotiseur, un meneur, une divinité...).

La notion de « vérité historique » a été principalement développée par Freud dans son *Moïse et la religion monothéiste* en 1939 à partir de ses questionnements sur la suggestion religieuse. Comment se fait-il que le croyant accepte si simplement les doctrines religieuses bien qu'elles ne soient aucunement vérifiées (ni vérifiables) ? Prenant au sérieux l'argument des croyants « qui affirment que l'idée d'un dieu unique a exercé une influence si considérable sur les hommes *parce qu'elle est une part de la vérité éternelle*⁷¹ », Freud note toutefois que rien ne permet d'établir que « la vie psychique humaine montre une aptitude spéciale à reconnaître le vrai⁷² ». Il ajoutera néanmoins que si l'argument « des gens pieux contient la vérité, [il ne s'agit] non pas cependant [de] la vérité *matérielle* mais [de] la vérité *historique*⁷³ ». En effet, selon Freud, alors que rien ne permet de dire qu'il y ait un grand Dieu, en revanche tout porte à croire qu'il y a bien eu un grand homme à l'origine de la religion, élevé par la suite au rang de divinité. Procédant par analogie avec les névroses infantiles, il conclut que cette vérité d'un grand homme divin fait écho à l'expérience précoce de l'*infans* entièrement dépendant de ses parents et pour qui le *pater familias* semble tout-

⁷⁰ Cf. L. Combres, C. Mialhe, V. Gasne et M. Lapeyre, « Les nouvelles formes de l'adhésion religieuse : une approche psychanalytique des phénomènes de conversion », *Les Cahiers de Psychologie politique* [en ligne], n°15, juillet 2009.

⁷¹ Freud, *Moïse et la religion monothéiste* [1939], Paris, Gallimard, 2003, p. 233.

⁷² *Id.*

⁷³ *Id.* ; la vérité matérielle est objective, scientifiquement vérifiable et falsifiable ; la vérité historique est subjective, elle n'est vraie que de la subjectivité qui l'énonce.

puissant. Ce matériel mnésique d'un père divin, quoiqu'il puisse avoir été oublié, perdue dans l'inconscient.

C'est une articulation délicate d'une psychologie individuelle et d'une psychologie collective que l'inventeur de la psychanalyse nous propose : le croyant reconnaîtrait la vérité dans la représentation religieuse, il y adhérerait dans la mesure où celle-ci reproduit les motifs du complexe névrotique précocement rencontré par l'*infans*. Autrement dit, les énoncés religieux sont vrais parce qu'ils subliment *dans le discours* l'Œdipe sur la scène du mythe. On le voit, Freud a fait un pas supplémentaire par rapport à l'idée d'identification qu'il mettait au cœur de l'amour pour le meneur des foules psychologiques, en soulignant la vérité à laquelle le grand homme fait écho.

Un passage du *Moi et le Ça* (1923) mérite d'être relevé :

Ceci nous ramène à la naissance de l'idéal du moi, car derrière cet idéal se dissimule la première et la plus importante identification qui ait été faite par l'individu : celle avec le *père de sa préhistoire personnelle* [note de bas de page : il serait plus prudent de dire « avec les parents »...]. Cette identification [...] est directe, immédiate, antérieure à toute concentration sur un objet quelconque. Mais les convoitises libidinales qui font partie de la première période sexuelle et se portent sur le père et sur la mère semblent, dans les cas normaux, se résoudre en une identification secondaire et médiate qui viendrait renforcer l'identification primaire et directe.⁷⁴

Freud conçoit un temps très archaïque d'identification à la figure parentale aimante, à une époque préhistorique de la vie psychique du petit d'homme où, absolument dépendant des soins prodigués par cette figure aimante (l'état de *Hilflosigkeit*), s'identifie à lui. Première étape fondamentale de l'humanisation de l'*infans*, bien antérieure au développement de la vie psychique dans la complexité œdipienne, bien avant donc l'émergence de la figure du père symbolique interdisant la réalisation des ambitions érotiques à l'égard de la mère. Pour Julia Kristeva, c'est dans la rencontre inaugurale repérée par Freud avec ce parent aimant et soignant que s'enracine le besoin de croire pré-religieux⁷⁵. Autrement dit, la nécessité dans laquelle se trouve le nourrisson de croire (comme une certitude, une évidence) que cet être qu'il distingue encore mal lui assure la satisfaction de ses besoins primaires et vitaux. Ainsi, il y a préalablement à toute rencontre du père ou de la mère, et avant toute rencontre de leurs échos culturels (divinités, chefs, institutions...), l'expérience d'un Autre duquel l'*infans* se différencie peu à peu et qui représente l'essentiel de sa vie psychique. Ce « père préhistorique », promoteur de l'identification primaire, constitue le cœur de ce que l'on

⁷⁴ Freud, *Le Moi et le Ça* [1923], édition numérique du Cégep de Chicoutimi, Canada, 2002 [tr. fr. Jénkélévitch], p. 23. Souligné par moi.

⁷⁵Cf. Kristeva, *Cet incroyable besoin de croire*, Paris, Bayard, 2007.

pourrait désigner comme « vérité préhistorique » du sujet et le cœur de ce qui hante son lien à l'Autre.

L'article « Constructions en analyse⁷⁶ » de 1937 fut écrit sous l'impulsion de l'accusation selon laquelle le travail de l'analyste serait fondamentalement malhonnête car il se donnerait toujours raison, que le patient accepte ou non ses interprétations. Freud propose alors l'idée selon laquelle une des tâches de l'analyste est de reconstruire ce qui a été refoulée de la mémoire et ce afin de retrouver la vérité historique de l'analysé. « Une analyse correctement menée le convainc fermement de la vérité de la construction, ce qui, du point de vue thérapeutique, a le même effet qu'un souvenir retrouvé⁷⁷ ». Freud conçoit donc qu'il peut tout à fait y avoir un écart notable entre le souvenir effectif (souvenir de la vérité matérielle, souvenir des événements tels qu'ils ont eu lieu) et la reconstruction produite par l'analyste qui, même si elle est matériellement fausse, peut néanmoins toucher juste quant à la vérité historique. Ceci, c'est à la réaction du patient que Freud en juge : un « je n'aurais jamais pensé cela » étonné marque ainsi que la construction ne laisse pas indifférent ; la survenue d'autres souvenirs ou d'autres associations, indique aussi que la construction a délié une résistance. Plus étonnant est le développement de la fin de son article. Abordant la question du délire, Freud affirme que la folie « contient aussi un morceau de *vérité historique*⁷⁸ », si bien que le travail mené auprès d'un délirant ne serait peut-être pas si différent de celui que l'analyste mène auprès du névrosé : « Ce travail consisterait à débarrasser le morceau de vérité historique de ses déformations et de ses appuis sur la réalité actuelle, et à le ramener au point du passé auquel il appartient⁷⁹ ». Freud n'espère toutefois pas de succès thérapeutique auprès du psychotique mais suggère qu'il y aurait beaucoup à apprendre d'un tel travail d'investigation. Si selon lui, le délire est caractérisé par le fait qu'il détourne le malade du monde réel et de la vérité matérielle, alors Freud a sans doute raison de dire que « les délires des malades [lui] apparaissent comme des équivalents des constructions que nous bâtissons dans le traitement psychanalytique, des tentatives d'explication et de restitution⁸⁰ ». De façon un peu étonnante donc, la tâche de construction du psychanalyste emprunte un peu à la folie et au délire dans la mesure où sa construction ne craint pas de se détourner de la vérité matérielle dans le but d'atteindre la vérité historique. Cette réflexion sur la pratique et la technique de la cure psychanalytique porte en germe une théorie de la communication de la vérité historique

⁷⁶Freud, « Constructions en analyse » [1937], *Résultats, idées, problèmes*, t. 2, 1921-1938, Paris, Puf, 1985.

⁷⁷*Ibid.*, p. 278.

⁷⁸*Ibid.*, p. 279.

⁷⁹*Ibid.*, p. 280.

⁸⁰*Id.*

des effets de cette communication : ça induit des attitudes d'acceptation, de libération de nouvelles associations, de remémoration, de rejet ou de résistance de toute sorte... sinon l'analyste s'est tout simplement trompé. Et, poursuit Freud, le délirant est lui aussi l'énonciateur d'une vérité historique, d'où les effets qu'il provoque parmi son entourage quand il obtient l'adhésion à ses idées délirantes : « le délire doit sa force convaincante à la part de vérité historique qu'il met à la place de la réalité repoussée. [...] Leur pouvoir [aux délires] provient de leur contenu de *vérité historique*, vérité qu'ils ont été puiser dans le refoulement de temps originaires oubliés⁸¹ ». Autrement dit, Freud donnerait raison à la sagesse populaire, *si vous voulez savoir la vérité, écoutez les fous* (...et les psychanalystes ?). Le délire d'un paranoïaque dirait ainsi quelque chose de vrai quant à la préhistoire psychique du sujet écoutant ce délire ; n'est-ce pas enraciner la vie psychique adulte dans une immaturité passée psychotique ; on sait que l'idée d'un fond de psychose au fondement de la névrose continue d'être sérieusement appréciées par les psychanalystes kleinien et bionien notamment. Communiquer la vérité historique, sous la forme de la construction ou sur la forme du délire, induit chez celui qui l'entend des mouvements psychiques sous-jacents car il y reconnaît ce que sa mémoire lui refuse pourtant. Alors, n'y aurait-il pas un voisinage dans ce concept, voire une homogénéité, avec ce qu'est le transfert, « se rappeler sans se souvenir » ? Nous pourrions mettre en série le psychanalyste et ses constructions, le fou et ses délires et les divinités et leurs mythes, en tant donc que chacun dit la vérité historique et obtient une adhésion de l'individu.

2. BION : RECHERCHE SUR LES PETITS GROUPES

Il ne s'agit pas ici d'exposer toute la complexité des conceptions psychanalytiques de Bion, mais seulement d'en présenter les points, trop vaguement esquissés, qui pourront nous servir dans cette étude. Ses *Recherches sur les petits groupes*⁸² (1961) sont sans doute ce qui est le mieux connu de l'œuvre du psychanalyste anglais en France. En s'appuyant sur Freud, Mélanie Klein et son expérience clinique, Bion s'efforce de comprendre comment chaque participant d'un groupe entre en contact avec la vie émotionnelle de ce groupe. Bion propose l'hypothèse d'une « mentalité du groupe », c'est-à-dire « l'expression unanime de la volonté

⁸¹ *Ibid.*, pp. 280-281.

⁸² Paris, Puf, 1965.

du groupe à laquelle les membres individuels souscrivent de façon anonyme⁸³ ». De façon schématique, sans doute, il dégager certaines logiques structurantes typiques des groupes, des tendances. Le *groupe de couplage* voit apparaître des situations d'affinités électives entre deux membres du groupe, qui semblent demander tacitement une forme d'intimité, et Bion voit dans ce couplage une motivation d'ordre sexuel que la présence des autres membres du groupe rend irréalisable. Le *groupe attaque ou fuite* constitue la modalité défensive privilégiée du groupe, ou bien attaquer ce qui est dérangeant (une pensée, une tâche, un membre...) ou bien le fuir (répression de cette pensée, contournement de la tâche, éloignement du membre...). Le *groupe dépendant* élit un membre, ou une idée, ou une situation lui fournissant une sécurité au prix de sa dépendance : « l'hypothèse de base de cette culture de groupe consiste à croire qu'il existe un objet externe dont la fonction est d'assurer la sécurité d'un organisme immature. Cela signifie qu'il existe une seule personne capable de satisfaire aux besoins du groupe et que les autres ont des besoins à satisfaire. [...] Le groupe qui se forme pour perpétuer un état de dépendance implique pour l'individu le sentiment que ses exigences dépassent la part d'amour parental auquel il a droit. » Un tel groupe s'organise autour de « l'hypothèse de base suivant laquelle il existe un être dont la fonction est d'éviter toutes les conséquences fâcheuses des actes irresponsables commis par des individus.⁸⁴ » Bion, quelques pages plus loin, rapprochera cette culture de groupe particulière au collectif religieux et à la sorte de terreur que peut inspirer la parole du *leader* religieux. C'est dans cette configuration groupale que Bion situe également les conflits psychiques entre la façon de penser habituelle du membre et les devoirs imposés par le fait de participer au groupe dépendant. Bion emploiera le mot de secte à cet endroit.

Notons le changement de perspective à laquelle donnent lieu ses *Recherches* : il s'agit moins de rendre compte du fonctionnement psychique de l'individu, mais de focaliser l'attention sur un appareil psychique collectif, ayant ses logiques propres, son fonctionnement, et ses répercussions sur les membres du groupe. Dans ce travail, Bion donne raison à Freud en constatant des tendances régressives se font jour et que le groupe favorise la manifestation de complexes infantiles précoces.

⁸³ *Ibid.*, p. 37.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 47-48.

3. QUELQUES APPROCHES PSYCHANALYTIQUES DES SECTES

Il est toujours intéressant de voir comment la psychanalyse est pensée et pratiquée ailleurs. Si en France, elle reste profondément marquée par l'évènement « Lacan », dont l'impact excède largement les seules écoles lacaniennes, sa place outre-Manche et outre-Atlantique, parfois s'enlisant dans une orthodoxie à l'égard de Freud et des pionniers, parfois se confondant avec la psychothérapie ou se diffusant dans des synchrétismes de théories et pratiques pas toujours conciliables du point de vue de leurs éthiques respectives. Et l'analyste américain ne comprend pas très bien au juste ce que fabrique l'analyste français, on a pu s'en rendre compte à la faveur de discussions en Amérique du Nord. Là-bas, on n'apprécie pas toujours quand l'Européen rappelle le mot énigmatique de Freud à ses disciples, tandis qu'ils font route vers le nouveau continent : ils y apportent « la peste » !

3.1. DANIEL SHAW

Daniel Shaw était porte-parole de Siddha Yoga et de sa gourou, Gurumayi, avant de quitter le groupe, faire une psychothérapie et se former à la psychanalyse, qu'il exerce à présent à New York. L'article sur lequel nous nous penchons est intitulé « *Traumatic Abuse in Cults: A Psychoanalytic Perspective*⁸⁵ ». Après avoir brièvement expliqué son parcours au sein d'une secte et de ce qu'il en a fait sortir, voici comment il introduit le problème :

Dans cet article, je définis une secte principalement sur la base de la personnalité de son leader. Dans ma définition, une secte est un groupe qui est conduit par une personne qui prétend, explicitement ou implicitement, avoir atteint la perfection humaine ; ou, dans le cas d'une secte religieuse, qui affirme son unité avec le divin ; et qui revendique le droit d'être exempt des limites et restrictions sociales et morales. Dans les termes des diagnostics psychanalytiques, de telles personnes seraient considérés comme des narcissiques pathologiques, avec des tendances paranoïdes et mégalomanes. Sans le gourou [*cult leader*], il n'y a pas de secte, et selon moi, pour comprendre les adeptes [*followers*], nous devons simultanément chercher à comprendre les gourous. Je vais tenter de décrire l'interaction des dynamiques psychologiques entre le leader et l'adepte qui peuvent permettre aux gourous de dominer et contrôler les adeptes et permettre aux adeptes d'être séduits et manipulés jusqu'à soumission.⁸⁶

Shaw tente alors de rendre compte de l'« art de la séduction », de l'utilisation par le gourou de « techniques d'influence excessive⁸⁷ » tout en reconnaissant dans sa propre expérience auprès de Gurumayi et des témoignages des victimes de sectes qu'il reçoit en thérapie que de « nombreux leaders de sectes n'ont pas nécessairement étudié les techniques

⁸⁵ *Cultic Studies Review*, vol. 2, n°2, 2003.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 105.

⁸⁷ *Id.*

de manipulation mentale [*thought reform techniques*]⁸⁸ ». Ils manipulent certes, mais ils le font de manière inconsciente ; et cela est typique, dit-il, de leur trouble de la personnalité qui tend à susciter une soumission masochiste. Shaw introduit alors une distinction : il y a d'un côté l'abandon religieux (*religious surrender*) qui consiste à « se sentir connecté avec la vie », un sentiment d'unité profonde – le « sentiment océanique » – ; de l'autre, la soumission masochiste (*masochistic submission*), qui est en fait une perversion de l'abandon religieux. Il ne précisera pas davantage ce processus de perversion de l'abandon de l'adepte. La dimension originale de son approche est l'accent qu'il met sur un phénomène de dépendance au cœur de la relation gourou-adepte, mais de façon contre-intuitive sans doute, car c'est de la dépendance du gourou à l'égard de ses adeptes qu'il s'agit : et « cette dépendance est profondément honteuse pour le gourou, parce qu'elle se fonde sur des aspects traumatiques de son propre développement.⁸⁹ » Les adeptes alimentent donc le délire de grandeur des gourous tandis que ces derniers produisent un système doctrinal qui les justifie. Shaw note que ce narcissisme pathologique du gourou serait souvent dû à « des expériences traumatiques d'intenses humiliations » par des « parents (*caregivers*) sadiques⁹⁰ ». Malheureusement, Daniel Shaw n'apporte pas d'exemple et il ne renvoie pas non plus à d'autres travaux qui approfondiraient davantage cette thèse.

Tout ceci ressemble au fond à une psychologie, ou à l'usage que pourrait faire une psychologie des concepts de la psychanalyse. Ce qui attire évidemment notre attention, c'est le fait que Daniel Shaw avait lui-même été adepte d'un groupe sectaire et en a été victime. Sa pratique de la psychanalyse auprès d'autres victimes ne manque pas de nous interpellier tant on soupçonne qu'elle favorise sûrement des phénomènes d'identifications mutuelles entre analyste et analysants (*clients*). Quoi qu'il en soit, il est clair que l'objet « secte » joue un rôle particulier dans son économie psychique... et dans sa pratique : c'est précisément d'être sortie de Siddha Yoga, qu'il rencontre le discours de la psychanalyse (ou de la psychothérapie), discours duquel émerge le désir de devenir psychanalyste *aussi*. Les productions littéraires et intellectuelles contiennent secrètement les biographies de leurs auteurs (comme le pensait Nietzsche). En somme, c'est de lui et de sa propre expérience que Shaw veut bien nous parler sous couvert de publication scientifique. Le texte latent est à la première personne. Il en laisse d'ailleurs la trace dans son texte lorsque parlant du « *cult leader* » en général, il emploie,

⁸⁸ *Ibid.*, p. 107.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 108.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 110.

comme par inadvertance, le féminin (« *her own developmental history*⁹¹ ») sans davantage préciser de quel leader il parle au juste. Or, ce texte ne mentionne qu'une seule gourou : Gurumayi, sa gourou. La cure analytique repose toujours d'une façon ou d'une autre sur l'expérience aveuglante du transfert. Sur l'expérience, sur la prise en compte et sur l'analyse du transfert et du contre-transfert. Pourtant, le concept est singulièrement absent de l'article : pas une seule fois, Daniel Shaw ne recourt au concept, pas même dans un usage psychologisant. Et parler du transfert, n'est-ce pas toujours en définitive reconnaître la part que l'analyste tient dans ce qu'il observe chez l'analysant ? Moins qu'une théorisation véritablement originale, c'est peut-être un témoignage authentique que les articles de Daniel Shaw nous donnent à lire. Ainsi, selon lui, si, côté secte, la question portait sur la psychopathologie du gourou, côté victime, la question est une alternative : « pathologie préexistante ou bien pathologie induite ?⁹² » L'auteur repousse l'alternative comme productrice d'une « fausse dichotomie » et critique les approches de certains cliniciens consistant à « rendre responsable la victime » au motif que c'est accorder une trop grande attention aux facteurs préexistants. Au fond, conclut-il, chaque personne est différente et cela dépend des éventuels traumatismes préalables au traumatisme sectaire ; chacun se débat avec les difficultés de la dépendance, de l'individuation, de la séparation, c'est le lot commun ; mais ces conflits, en aucun cas, ne correspondent à une maladie psychiatrique, conclut Shaw. N'est-ce pas aussi la peur de la folie qui hante ces conceptions, solides édifices que l'on élève pour s'en défendre ?

Pour finir, Shaw dit bien quelques mots de son rapport à la psychanalyse dans une note de bas de page :

Certains voudraient voir en Freud un gourou, et la psychanalyse, son invention, une secte (Storr [1996]). Je pense cependant qu'assimiler Sigmund Freud à, disons, Jim Jones, est absurde en soi [...], il est vrai que des générations de penseurs de la psychanalyse après Freud ont lutté pour évaluer et réformer des résidus de positivisme, de déterminisme et d'autoritarisme dans la théorie et dans la pratique psychanalytiques (tout spécialement Fromm [1959] et Mitchell & Aron [1999]). Et aujourd'hui, de plus en plus d'éminentes écoles de psychanalyse révèlent et repoussent activement l'autoritarisme du sein de la théorie et du traitement.⁹³

Et si, pourtant, Freud fut bien le gourou d'une horde de psychanalystes toute prête à se déchirer pour l'amour du Professeur ? A en croire Daniel Shaw, « le gourou dépend profondément de la dévotion fanatique de son adepte⁹⁴ ».

⁹¹ *Ibid.*, p. 108.

⁹² *Ibid.*, p. 113.

⁹³ *Ibid.*, p. 108.

⁹⁴ *Id.*

3.2. SAMUEL LEPASTIER

L'article de Samuel Lepastier s'intitule « Sectes et manipulation(s) mentale(s)⁹⁵ ». Après avoir rappelé brièvement les théories freudiennes (et notamment l'intérêt de Freud pour les superstitions), ainsi que les travaux de Bion sur les petits groupes et ceux de Didier Anzieu sur l'illusion groupale, Lepastier loge la spécificité de l'approche psychanalytique dans le transfert :

L'expérience clinique apportée par la cure psychanalytique est incomparable : nos adversaires n'ont jamais été en mesure, ni d'explicitier les manifestations du transfert, ni d'en proposer une théorie alternative ; c'est pourtant une réalité à laquelle nous sommes confrontés à chaque moment de notre pratique. Le transfert ou, en d'autres termes, le report à l'âge adulte d'émotions autrefois éprouvées à l'égard des images parentales sur une autre personne, n'est pas seulement à l'œuvre dans les traitements que nous entreprenons. Il se retrouve dans l'ensemble des relations humaines.⁹⁶

L'originalité de son article va consister en ne pas repousser en bloc la théorie de la manipulation mentale, mais de la considérer comme un simple phénomène de surface dont le véritable moteur est le « transfert préalable, reconnu, exploité et encouragé par le gourou⁹⁷ ». Il est alors possible de considérer la secte sous l'angle de son traitement du transfert et de le mettre en contraste avec le maniement psychanalytique du transfert. « Si le psychanalyste ne cesse d'amener son patient à prendre conscience du caractère imaginaire du transfert, le leader de la secte va, au contraire, feindre de le prendre pour une réalité.⁹⁸ » Aussi, le gourou donne-t-il consistance à la toute-puissance que l'adepte lui prête transférentiellement. De l'écart entre la réalité psychique (la vérité historique dans le transfert) et la réalité matérielle va naître défensivement dans le groupe des projections qui se présentent comme une forme de paranoïa collective. Or, les adeptes « tentent de faire l'économie du conflit œdipien » à travers l'unanimité du groupe. On a donc une logique collective où la figure du gourou rassemble les transferts des adeptes qui le « renforce[nt] dans sa conviction de toute-puissance » de pervers narcissique (ici, Lepastier se réfère explicitement à la catégorie de Racamier).

Lepastier retrouve donc la théorie freudienne de la religion comme névrose obsessionnelle collective. Ici, le groupe se réunit cependant non pas autour d'une divinité dans le ciel, mais d'un homme de qui l'on attend qu'il soit à la hauteur du divin. Or, le gourou ne pouvant assumer la perfection qu'on lui prête, va récrire l'histoire et la scène primitive de chacun : « l'adepte est dépouillé de son passé », le gourou « rend caduque toutes les obligations antérieures » et mène de véritables « attaques contre les liens familiaux ». Ce

⁹⁵ *Revue française de psychanalyse*, « Sectes » (numéro sous la dir. de Paul Denis et Jacqueline Schaeffer), Paris, Puf, 1999.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 105.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 106.

⁹⁸ *Id.*

mécanisme « consiste à pervertir l'origine⁹⁹ ». L'auteur dit enfin du transfert adepte-gourou qu'il n'est ni paternel ni maternel, « ce qui aurait permis l'élaboration d'une solution névrotique », mais qu'il relève d'un « parent combiné » (soit la mère dotée du phallus), sans davantage préciser. Doit-on comprendre que, dans le transfert, c'est moins au pervers que l'adepte a affaire, qu'à la figure de l'Autre du pervers ?

Si nous partageons l'intérêt de l'auteur pour le phénomène du transfert en vue de rendre compte du discours sectaire, nous reprochons volontiers à son approche de s'arrêter à des formulations qu'elle n'explore pas davantage. Que signifient ces « attaques contre les liens familiaux » ou qu'est-ce que « pervertir l'origine » ? Ces expressions ne suggèrent-elles pas une direction dans la causalité allant du gourou à l'adepte, alors que le concept de transfert, tel que Lepastier en rappelle une définition, présumerait plutôt une direction inverse (quoiqu'en réalité, le paradigme transféro-contre-transférentiel ne soit aucunement une ligne causative mais plutôt le contexte de manifestations immanentes à la rencontre à deux).

3.3. THIERRY LAMOTE : PORTRAIT DU GOUROU EN PARANOÏAQUE

La thèse de doctorat de Thierry Lamote prend la forme d'une biographie psychanalytique de Lafayette Ron Hubbard, le fondateur de l'Église de Scientologie. En décortiquant les grands chapitres de la vie de ce *self made man* ainsi que son œuvre littéraire, l'auteur reconstruit pas à pas, depuis ce qu'il est possible de savoir de son enfance puis de sa vie de jeune adulte, les motifs de la folie de l'homme Hubbard et la logique de son délire. L'établissement de l'Église de Scientologie et des pratiques psychothérapiques de la Dianétique y sont envisagés comme sinthome, comme « tentative de guérison », permettant à Hubbard de se trouver une place dans le monde. L'auteur peut faire certains parallèles avec un autre fondateur de secte, Claude Vorilhon (Raël). « La *Scientologie* ne tire pas sa singularité de techniques de manipulation mentale à étudier en elles-mêmes : elle entremêle la vie et l'œuvre de Hubbard à la jouissance qui le tortura, s'infiltra dans ses écrits, tissant des liens étroits avec les représentations de notre époque – l'ensemble formant un système qui, peu ou prou, est entré en assonance tant avec les motifs qui animent le discours capitaliste contemporain, qu'avec les idéaux dans lesquels s'enracine la technoscience.¹⁰⁰ » T. Lamote se

⁹⁹ *Ibid.*, p. 107.

¹⁰⁰ Cf. Thierry Lamote, *L. Ron Hubbard : portrait de l'artiste en paranoïaque. Psychose et phénomènes sectaires*, Thèse de Doctorat Nouveau Régime, sous la co-dir. de S. de Mijolla-Mellor et M.-J. Sauret, Université Paris VII, 2009, p. 22.

dégage donc des notions de manipulation mentale, de viol psychique, de lavage de cerveau, en se déclarant incompetent dans le domaine, et en mettant en doute que ce soit là la véritable spécificité des phénomènes sectaires : on passerait à côté de la créativité délirante de Ron Hubbard à trop se focaliser sur les techniques d'emprise qui sont peut-être moins l'apanage de la Scientologie que de notre modernité. Cette étude présente donc l'intérêt d'encourager à aller au-delà de la représentation sociale, largement fantasmatique, d'un gourou monstrueux et fondamentalement habité par le mal. Non : simplement un homme, aux prises avec le langage, écrivant comme il peut son histoire, et tâchant de se rendre le monde habitable (réalise-t-il seulement les effets catastrophiques de son entreprise thérapeutique sur les personnes qui y participent ?)

Au-delà de la biographie psychanalytique, c'est la place qu'occupent un tel personnage (le gourou) et une telle secte dans l'imaginaire collectif ainsi que ce qui se joue dans le social et le politique à l'égard de ces deux figures que T. Lamote peut rendre manifeste. Au fond, la Scientologie donne la mesure de ce qu'est une secte de la modernité néolibérale, usant de procédés marketing, de techniques de *management* défendant les mêmes valeurs d'autonomie et de liberté d'agir, etc.

Pour ce qui est de l'adhésion de l'adepte à la Scientologie, bien que ça ne soit pas à proprement parler l'objet de son étude, l'auteur de cette thèse aborde la question sous l'angle « du déficit de sens constitutif de la condition humaine.¹⁰¹ » En effet, les adeptes en rejoignant la Scientologie, « pénètrent un système de pensée robuste, dont la *surcharge de signifiants* injecte sens, ordre, et même débordement affectif dans une réalité en elle-même froide et désordonnée¹⁰² ». Ainsi, résonne l'idée de Lévi-Strauss citée par T. Lamote une page plus tôt, que « la pensée normale souffre toujours d'un déficit de signifié, tandis que la pensée dite pathologique (au moins dans certaines de ses manifestations) dispose d'une pléthore de signifiants¹⁰³ ».

Thierry Lamote aborde le discours sectaire principalement sous l'angle du discours du gourou (en l'occurrence, la paranoïa). Il le confronte au discours dit du capitaliste, c'est-à-dire au discours de notre nouvelle modernité, qui exigerait un certain sujet, dont le *self made man* serait le représentant. Mais on ne trouve pas dans sa thèse une formalisation du discours de l'adepte, du discours de l'emprise à proprement parler...

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 326.

¹⁰² *Id.* Je souligne.

¹⁰³ Cité par Lamote, *Op. cit.*, p. 325.

Dans un article de 2010¹⁰⁴, nous faisons Thierry Lamote et moi un travail de distinction entre la cure psychanalytique et la Dianétique. Nous proposons ainsi dès le titre que l'adhésion à la Scientologie constituait « l'envers du discours psychanalytique » ; nous voulions dire qu'elles sont éthiquement opposées. Notre approche était avant tout métapsychologique et nous montrions que contrairement à la cure psychanalytique, le discours Dianétique opère progressivement la disparition de l'interlocuteur : l'auditeur est interchangeable ; dans un second temps, il devient un auditeur réciproque et symétrique dans la pratique de co-audition ; puis s'évanouit tout à fait quand chacun est armé pour l'audition solo. Le discours de Dianétique qui s'établit dans une solitude progressive repose sur la maîtrise d'une technique de soi, sur l'établissement d'un monologue qui œuvre à l'autonomie psychique de l'audité.

3.4. JEAN-CLAUDE MAES : LA SYSTEMIQUE DES « SECTES A DEUX »

J.-Cl. Maes est psychologue clinicien et psychothérapeute familial systémique, il est le fondateur de SOS-Sectes en Belgique, un service d'aide aux victimes de sectes et l'auteur de quelques articles¹⁰⁵ dans lesquels il procède à des élaborations de sa pratique psychothérapique. Il est en fait le premier auteur de la notion de « secte à deux » dont il fait un usage un peu différent du mien.

Son approche est psychanalytique et systémique. La perspective systémique est pour lui une façon de se garantir de ne pas tomber dans un causalisme caricatural mais de prendre en compte la dimension sociale structurante des faits humains (« un système n'est pas une simple addition d'individus¹⁰⁶ »). Cette approche lui permet d'éviter deux excès : celui qui consisterait à prêter un pouvoir trop grand au gourou en en faisant un manipulateur tout-puissant et celui qui rendrait l'adepte totalement responsable de son aliénation.

« Une secte (au moins dans l'acception actuelle de ce mot) se définit par la nature de ses *rituels*, toujours orientés vers une institutionnalisation de la relation d'emprise non consensuelle.¹⁰⁷ » Nous relevons qu'une telle définition ne présume pas des intentions des différents acteurs de la secte (le gourou et les adeptes) dans le processus

¹⁰⁴ Cf. Lamote & Mary, « Hypnose et fascination collective : métapsychologie des processus d'adhésion à la scientologie – l'envers du discours psychanalytique », *Topique*, n°112, 2010, pp. 143-160.

¹⁰⁵ Cf. notamment Jean-Claude Maes, « Sectes à deux. Entre responsabilité et victimisation », *Le divan familial*, n°22, 2009 ; – « Le lien sectaire : des relations fondées sur la rupture. Critique de l'expérience sectaire : rupture ou réparation », *Thérapie familiale*, n°27, 2006 ; – « La chose sectaire », *Psychothérapies*, n°22, 2002.

¹⁰⁶ Cf. « Le lien sectaire », *op. cit.*, p. 135.

¹⁰⁷ Cf. *Ibid.*, p. 137.

d'institutionnalisation. L'accent mis par l'auteur sur les rituels laisse entendre que le processus sectaire s'origine dans une pratique, dans une activité symbolique ritualisée qui lui serait spécifique. Il faudrait alors se demander que sont ces rituels sectaires.

Les particularités énonciatives du concept de « secte à deux » de Maes méritent d'être soulignées : la théorie s'est co-construite, nous explique-t-il, dans l'activité réflexive d'un groupe de parole d'ex-adeptes et/ou co-adeptes (les familles et proche d'adepte, victimes collatérales) et d'animateurs de ce groupe. Chaque séance était introduite par un concept-clé des théories américaines (de Lifton, de M. Singer) de la manipulation mentale. Cette méthode co-constructive a au fond le mérite d'être un laboratoire producteur d'une théorie qui entretient une certaine fidélité aux représentations sociales partagées par les membres du groupe ; on se demandera néanmoins dans quelle mesure l'énonciation de « concepts-clés » en début de séance ne fonctionnerait pas comme suggestion. Une secte à deux, « c'est un couple composé d'un gourou et d'un adepte¹⁰⁸ ». Ces notions de « secte à deux » ou de « couple sectaire » se sont déduites des rencontres cliniques qu'a fait J.-C. Maes à SOS-Sectes où « un nombre croissant d'usagers qui, sans avoir fréquenté le moindre groupe sectaire, reconnaissaient leur problématique dans le signifiant « secte » : ils disaient avoir été sous l'emprise d'un « gourou ». Il s'agissait, suivant les cas, d'un pervers sexuel, d'un conjoint maltraitant et/ou harcelant, d'un tyran domestique, d'un abuseur, d'un escroc, d'un maniaco-dépressif, etc. Le point commun entre tous ces personnages, était une personnalité se situant clairement sur le versant narcissique. Je viens d'énoncer le profil du « gourou » [...]»¹⁰⁹. Ce qu'il est important de relever, c'est que la rencontre de l'utilisateur formulant une plainte et mobilisant le mot « secte », ne nous renseigne que très modestement sur la psychologie du gourou. En revanche, ces plaintes nous apprennent quelque chose sur le type d'Autre auquel ces personnes se sont confrontées. A l'instar du rêve auquel le psychanalyste n'a pas accès car il ne travaille jamais que sur sa mise en récit, J.-C. Maes n'a pas rencontré les tyrans de ces sujets, mais bien la mise en récit de ces tyrans par leurs victimes. Ce que l'approche systémique risque de nous faire oublier, c'est justement ceci que l'autre dont nous parle le sujet, nous ne le connaissons pas ailleurs que dans son récit. La notion d'*imago* mériterait peut-être d'être remobilisée : dans l'économie psychique d'un sujet, il y a un certain nombre d'autres qui ont compté de façon particulière. Le seul autre véritablement en présence, c'est le

¹⁰⁸ Cf. « Sectes à deux », *op. cit.*, p. 167.

¹⁰⁹ Cf. *Ibid.*, p. 168.

thérapeute ou l'analyste, ce sont les membres du groupe de parole, tels que le transfert les confond sur le mode hallucinatoire du rêve avec ces *imagos*.

« En ce qui me concerne, l'étude du phénomène sectaire pourrait se limiter à l'examen approfondi du *contrat sectaire*¹¹⁰ » qui lie l'adepte au groupe. Et ce lien, poursuit Maes, est moins une relation (qui pourrait s'écrire mathématiquement) qu'un lien plus fondamental qui demeure quand bien même la relation serait rompue. La secte propose d'ailleurs « moins un objet idéal, qu'un mode de relation à l'objet qui pousse l'idéalisation propre à n'importe quelle rencontre [...] au-delà du point d'équilibre où la conflictualité propre à n'importe quelle relation devient ingérable, et cherche à s'alléger par le clivage.¹¹¹ »

¹¹⁰ « Le lien sectaire », *op. cit.*, p. 143.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 145.

DEUXIEME CHAPITRE :

LE PROCES DE L'HOMME ROBERT LE-DINH, DIT « TANG »

« Nos lieux de justice pénale, protégés à la fois par le gendarme et leur aplomb, n'ont pas besoin d'une Bible posée sur une table, comme aux Etats-Unis, ni d'un crucifix accroché au mur, comme en Italie, pour intimier silence et respect. L'ordonnancement théâtral du prétoire nous signifie d'avoir à bien nous tenir une fois franchie la double porte capitonnée pour prendre place dans la salle d'assises ou la chambre d'appel, où n'importe qui ne s'installe pas n'importe où, comme dans une église. »

Régis Debray, *Jeunesse du sacré*.

Nous nous intéresserons ici à deux procès d'assise qui ont eu pour tâche de rendre justice dans une affaire impliquant une petite secte de Midi-Pyrénées. Le premier s'est tenu à Foix en 2010 ; le second, en appel, à Toulouse en 2012 – échos lointains à un procès qui avaient déjà conduit l'accusé en prison dans les années 1980. Ils opposent des plaignants victimes des agissements du chef du groupe mis en cause et donc ce présumé gourou. J'écris depuis une place bien particulière – car il n'est point de place tout à fait neutre dans la salle d'une cour d'assise –, membre d'une association (de Défense des Familles et de l'Individu victimes de dérives sectaires) et doctorant-chercheur en psychologie clinique et psychopathologie. Bien que la décision de la Cour ne m'ait pas pleinement satisfaite – à la condamnation en réclusion criminelle, j'aurais par exemple trouvé plus pertinent pour ma part l'internement dans un service de psychiatrie –, d'avoir assisté à ces procès a fait naître en moi une certaine confiance dans le système judiciaire et en particulier dans les procès faisant intervenir un jury populaire ; je pense qu'à me lire, on comprendra progressivement la nature de mon sentiment. Je tâcherai de rendre sensible combien au cœur de ces procès, travaille la productivité délirante de Lé-Dinh et travaille la culture. Tous les acteurs, les plaignants, l'accusé, mais aussi les avocats, les magistrats, les jurés, les experts, les journalistes, les associations d'aide aux victimes, le psychologue-chercheur, appartiennent à la société et sont en quelque sorte une émanation représentative de comment la société traite un problème de société, à savoir la formation d'un groupe sectaire et les délits et crimes qui s'y commettent. C'est par un court article de presse, je le cite *in extenso*, que je propose d'introduire le lecteur à cette affaire :

Dans le procès en appel de Robert Le Dinh, accusé de viols aggravés, d'agressions sexuelles y compris sur des mineures et d'abus de faiblesse aggravé, une ancienne adepte a décrit hier, devant la cour d'assises de Haute-Garonne, ses 23 années de « prison mentale ».

« Assis, les mains sur les genoux, il fallait boire ses pensées. Si on bougeait, cela voulait dire que le mal était en nous. Au bout de 8 heures à le fixer, prise dans une sorte d'hypnose mentale, j'ai moi aussi vu une armée céleste autour de lui. »

À la barre de la cour d'assises de Haute-Garonne devant laquelle comparaît depuis mercredi Robert le Dinh, Elsa L.¹¹² raconte les 22 années et 7 mois passés « sous l'emprise » du gourou présumé. Elle a tant à dire depuis qu'elle a quitté « la secte » il y a cinq ans et qu'avec son mari, douanier et pompier

¹¹² Bien qu'il s'agisse de personnes dont les médias ont porté les noms et prénoms sur la voie publique, j'ai pris le parti de changer leurs prénoms.

volontaire, elle a dénoncé en avril 2007 les agissements de Robert Le Dinh pour que « tout cela s'arrête ». Comme elle l'avait fait devant la cour d'assises de l'Ariège qui a condamné Le Dinh à 15 ans de réclusion criminelle le 18 septembre 2010, Elsa L. s'est de nouveau livré hier au récit complet de son « douloureux vécu ». Sa première rencontre à 19 ans, dans le Lot-et-Garonne avec celui qui se fait appeler « Tang » et qui dit avoir reçu un message divin du Christ faisant de lui « le troisième messie », l'« atmosphère de famille » qui se dégage du groupe et dont elle a tant besoin, et l'étau qui se referme très vite sur elle.

« J'ai été prise tout de suite dans les mailles du filet, incapable d'analyser les choses par moi-même. Il nous expliquait qu'il fallait accepter la souffrance, dépasser nos limites pour sauver le monde. Il était Dieu, la vérité », explique cette greffière de la cour d'appel d'Agen.

Rapidement, les « missions sexuelles » ont accompagné la diffusion des tracts à la gloire de Tang, les réunions d'enseignement mystique chrétien, les révélations du « grand monarque » à recueillir à toute heure du jour et de la nuit. Sans oublier les interminables séances de positionnement au cours desquelles chaque personne prise en faute, même « pour une minute de retard » se voyait questionnée durant des heures sur son comportement devant la communauté.

La voix étranglée mais décidée à tout dire, Elsa L. revient sur les fellations imposées, les rapports contraints y compris avec d'autres femmes du groupe et sur cette implacable « loi du retour » qui forçait à l'obéissance. « Il me disait que j'étais responsable des attouchements et des violences que j'avais subis étant plus jeune et que je devais en passer par là pour épurer mes fautes ».

Durant les 5 heures qu'a duré son audition, Elsa L. s'est efforcée de faire comprendre aux juges et aux jurés l'« emprise et la manipulation mentale » que le gourou présumé exerçait sur son groupe, dans le Lot-et-Garonne d'abord et à partir de 2005 à Bonac-Irazein, près de Castillon en Ariège. « On aurait pu tuer pour lui », dit-elle à deux reprises. L'ascendant de Tang était tel qu'il choisissait les professions de ses jeunes adeptes, dans l'administration si possible, formait et défaisait les couples, décidait du nombre d'enfants et se faisait entretenir le plus naturellement du monde. C'est entre « un monde extérieur diabolisé » et une « atmosphère de peur continuelle » qu'a vécu Elsa L. « Aujourd'hui encore, alors que j'en suis sortie, que je sais que Tang est un être vide, sans aucun pouvoir, un escroc, la peur m'habite toujours »¹¹³.

Nous maintiendrons au cœur de ce travail la perspective discursive, et confronterons le concept de discours à cette affaire judiciaire. J'indiquerai aussi quelques résonances littéraires suscitées par les débats de la Cour et qui ont fonctionné comme échos, rêveries, pensées fugaces et souvenirs. Enfin, je souligne que je n'ai pas rencontré Lê-Dinh personnellement ; que j'ai rencontré ses principales victimes ; dans une large mesure, ce que j'annoncerai ci-après est donc principalement déduit de l'oralité des débats au sein de la Cour.

¹¹³ Article de Johanna Decorse, « Procès du gourou Tang », *La Dépêche*, paru le 3 avril 2012. En ligne : <http://www.ladepeche.fr/article/2012/04/03/1322194-proces-du-gourou-tang-on-aurait-pu-tuer-pour-lui.html> [consulté le 4/04/12]

I. LE PROCES : UN PROCESSUS ALETHURGIQUE CIVILISE

On n'est pas obligé de croire vrai tout ce qu'il dit, il suffit qu'on le tienne pour nécessaire. – Triste opinion, dit K., elle élèverait le mensonge à la hauteur d'une règle du monde.

Franz Kafka, *Le procès*.

Un procès est un discours. Soumis à certaines règles instituées (tours de parole, présidence, silences, témoignages sous serments, huis clos...), la parole s'y déploie suivant des modalités particulières, prise dans des enjeux contradictoires, sous le regard plus ou moins attentif du juré. La jouissance des différents intervenants est régulée, structurée et donc limitée. Les questions posées par le président, celles des avocats des parties civiles, celles des avocats de la défense, toutes ont vocation à produire « la » vérité. Chaque question porte structurellement l'espoir d'une certaine réponse, fût-ce un silence ou une hésitation, et l'espoir d'un certain effet qu'aura la réponse sur le juré. Il ne s'agit pas tant de mettre au jour une vérité cachée qui attendrait que l'on parvienne à la manifester, mais davantage de construire collectivement, dans le régime judiciaire de la parole, la vérité d'une affaire qui apparaîtra comme déjà là présente attendant d'être révélée par la procédure. Il y a une évidente quête – au sens de la question – du sens ; mettre et construire du sens sur des événements étranges, étonnants, manquant parfois singulièrement de clarté, voire déroutants. Dès lors, la sentence qui sera rendue ne sera pas seulement une peine, une condamnation ou un acquittement, mais sera d'abord l'expression d'un sens donné par la Cour aux événements considérés, ce sera la symbolisation collective, soit une mise en mots par la Cour (« délit », « crime », « innocence », « irresponsabilité pénale », etc.) afin de rendre l'affaire intelligible et donc justiciable.

Il est une question qui traverse encore de part en part l'institution judiciaire : le locuteur, qu'il soit plaignant, accusé, témoin ou encore expert, ment-il ? Quelle confiance peut-on avoir dans les propos de celui qui s'avance à la barre et dont la parole est entendue ? Seuls les témoins parlent sous serment et jurent de le faire « sans haine et sans crainte, de dire toute la vérité, rien que la vérité », main droite levée. Le serment est un acte locutoire performatif, au sens d'Austin : dire « je le jure », c'est jurer¹¹⁴ (ça n'est ni vrai ni faux, c'est un fait langagier). Dont acte. Or, cet acte de langage (*speech act*) a bien des effets dans un tribunal : il implique que le locuteur sera entendu dans le cadre de ce serment et que l'on

¹¹⁴ Austin, *Quand dire, c'est faire* [1962], Paris, Seuil, 1991.

présupposera que ce qu'il dit est vrai (côté perlocution) ; mentir sous serment sera un parjure exposant le locuteur à une peine, engageant ainsi sa responsabilité pénale (côté illocution). Le serment est donc une institution langagière permettant de traiter dans et par le langage les achoppements de la confiance en la parole de l'autre. Sous serment, on est tenu de dire le vrai ; et on est tenu de prendre pour vrai ce que le locuteur dit sous serment. Notons que d'une certaine manière, la psychanalyse tient peut-être, au moins à première vue, une position radicalement contraire : en un sens, la condition normale de la parole est de dire le faux (usage du signe linguistique) pour que se (mi-)dise le vrai (les effets de sens de la parole s'énonçant). Face au névrosé, nous sommes pris dans le paradoxe du menteur (*perjurus*) disant « je mens » et pouvant *vraiment* le dire sous serment. Ajoutons que le souvenir du sujet de la parole est toujours la reconstitution plus ou moins fictionnelle des événements passés, fiction constamment écrite dans le processus d'une diction soumise au refoulement de ce qui ne peut se dire autrement que par le mensonge, de ce qui ne peut échapper au principe de plaisir et à la jouissance langagière. Sa parole est affaire d'interprétation, on le sait. La question du sens des propos du locuteur est donc à réinscrire dans sa dialectique propre, à savoir ce que l'auditeur de la Cour (l'Autre du social) entendra, ce qu'il en fera en terme d'interprétation, ce qui retiendra son attention et au contraire ce qui sera oublié aussitôt prononcé... Le sens d'une parole sous serment dans une cour d'assise est co-construit dans le discours de témoignage et s'écrit dans le champ de l'Auditeur : le jury. D'un côté, tous les énoncés sous serment disent vrai pour la Cour (sauf parjure) ; de l'autre, l'énonciation névrosée (sous serment ou pas) est toujours vraie pour le psychanalyste¹¹⁵. Ces deux perspectives ne sont pas incompatibles mais elles opèrent à des niveaux différents (énoncés et énonciation-discours). Disons que l'attention n'est pas portée sur le même aspect de la parole. Relevons encore l'intéressant voisinage de l'impératif du témoignage sous serment – dire *toute* la vérité et *seulement* la vérité – et de la règle fondamentale de la psychanalyse – dire *tout* ce qui passe par la tête (vérité historique ou vérité matérielle). Deux institutions paradoxales de la parole et de sa réception. Assumer une position de sujet de la parole, c'est faire l'expérience que la vérité, on ne peut justement pas la dire toute ; à moins de produire une fiction et, éventuellement, de l'élever performativement au rang de sentence. Ainsi, le procès du langage fait l'expérience aussi bien chez l'analyste que devant le juge de ses limitations logiques à pouvoir dire-vrai.

¹¹⁵ Cf. Freud, « La psychanalyse et l'établissement des faits en matière judiciaire par une méthode diagnostique », 1906.

Les procès qui nous intéressent font intervenir un texte de loi particulièrement investi par les mouvements de lutte antisecte (l'ADFI se portait partie civile aux deux procès) : la loi About-Picard de 2001 qui pénalise l'abus frauduleux de l'état de sujétion psychologique, dont la rédactrice, Catherine Picard, est aussi la présidente de l'Union Nationale des ADFI. Ce texte est un des signifiants maîtres circulant dans le procès discursif de la dérive sectaire en France. Reposant sur des théories psychologiques de l'emprise mentale, sur lesquels l'expert psychiatre s'appuiera largement, cette loi introduit au sein de la Cour une nouvelle épaisseur au problème de la véridiction. En effet, l'institution du serment ne nie pas qu'il puisse y avoir mensonge, mais le mensonge conscient et volontaire s'inscrit symboliquement comme illocution de parjure et expose le locuteur-parjure à des peines bien précises. Alors, envisager l'acte locutoire (et par exemple le témoignage de l'adepte sous serment) comme possiblement conséquence d'une emprise pernicieuse sur l'énonciation même du locuteur, dégrade dramatiquement l'institution du serment en déresponsabilisant le parjure. Autrement dit, l'adepte ne dit pas la vérité parce qu'il est sous emprise, sa parole ne compte pas, il n'a à la limite pas véritablement prêté serment. Ce bouleversement du régime véridictionnel désigne alors comme seul garant de la qualité des locutions et de la confiance que l'on peut leur accorder, l'expert psychologue ou l'expert psychiatre qui diront qui est en état de sujétion psychologique et qui ne le serait pas (!), qui est auteur de ses dires et qui ne l'est pas. C'est introduire une distinction que nous ne reconnaissons d'aucune façon. C'est introduire l'idée en somme que la condition normale du discours est discours de soi et non de l'Autre ; c'est dans le même temps dévaluer le discours de l'Autre comme discours (médicalement) psychopathologique – victimaire ou manipulé – exigeant réparation juridique ou cure ; c'est pénaliser ou « pathologiser » le discours de l'inconscient ; et pour finir, c'est passer à côté du fait que le texte et l'usage de cette loi n'est pas moins pris dans une hétéronomie discursive (et notamment, dans un déterminisme social patent) quelle qu'en soit la revendication et l'exigence d'autonomie¹¹⁶. Et d'ailleurs, qui saura dire si le législateur n'était pas déjà en état de sujétion psychologique quand il rédigea sa loi ? Car enfin, en l'absence d'une définition juridique un tant soit peu clarifiée, tout psychiatre et tout psychologue est susceptible de proposer un diagnostic de sujétion psychologique, si par sujétion psychologique est entendue l'inscription du sujet dans le discours de l'Autre.

Rappelons ici que la question des faux témoignages a intéressé très tôt la psychologie. En particulier, Hippolyte Bernheim, connu pour ses travaux sur la suggestibilité, s'était

¹¹⁶ Appartenir à notre société, c'est appartenir à une société qui exige d'une seule voix que chacun soit autonome.

penché sur la question déjà en 1897 dans son ouvrage *L'hypnotisme et la suggestion dans leurs rapports à la médecine légale*¹¹⁷. Crimes et délits peuvent être commis sous hypnose, conclut-il, de même que des victimes peuvent avoir été abusées par un magnétiseur (il rapporte des cas de viols de jeunes filles suggestibles, il rapporte des cas de « faux témoignages de bonne foi par auto-suggestion »). Les travaux de Bernheim nous intéressent pour au moins deux raisons : ils nous font voir d'abord que la question moderne de la manipulation mentale a déjà une longue histoire dans la culture¹¹⁸ et que l'influençabilité des témoignages par quelque phénomène psychologique (aujourd'hui : état de sujétion psychologique et manipulation mentale ; le siècle dernier : suggestion) pose problème de longue date. D'autre part, les modèles mobilisés, hypnotisme d'un côté, manipulation de l'autre, ne se recouvrent pas exactement. La seconde n'est pas une simple traduction contemporaine terme à terme du premier ; du moins, peut-on prendre la mesure de ce changement de modèle en cernant les gains et coûts conceptuels du changement de paradigme qu'implique cette traduction. Ainsi, de façon intéressante, Bernheim expliquait en grande partie la réussite de la suggestion par la condition suggestible de celui ou celle que l'on hypnotise (« La suggestibilité est une propriété physiologique du cerveau humain¹¹⁹ ») ; les talents du magnétiseur avaient selon lui une importance très secondaire ; le neurologue nuance cette emprise en posant une composante auto-suggestive au cœur de toute (hétéro-)suggestion. Les théories de la manipulation mentale quant à elles mobilisent massivement les idées de charisme et de perversion d'un manipulateur talentueux en reconnaissant accessoirement une disposition ou une vulnérabilité chez la victime (vulnérabilité « sentie » par le manipulateur) ; s'y adjoint presque toujours la présomption d'une intentionnalité malveillante du manipulateur tandis qu'est minimisée une hypothétique participation de la victime (tout le monde est susceptible d'être manipulé). Les deux modèles sont donc polarisés différemment. Ils ont aussi une extension différente :

Sans doute, nous n'avons pas démontré qu'il y a des crimes commis délibérément par des *manœuvres hypnotiques*. [...] La vérité est que la suggestion consciente ou inconsciente de celui qui la fait ou de celui qui la reçoit joue un rôle considérable. La question s'élargit singulièrement, si on l'envisage dans

¹¹⁷ Paris, L'Harmattan, 2006.

¹¹⁸ En fait, il serait possible de faire remonter la problématique de la manipulation mentale à la Grèce classique – dont les enjeux culturels se formulent dans deux des principales sectes philosophico-religieuses, les sophistes et les rhéteurs – et la Grèce archaïque – dont la pensée magico-religieuse se tisse entre les divinités Vérité (Alètheia), Persuasion (Peithô), Mémoire (Mnémosyne) et Oubli (Lèthè) et se soucie de la conduite des âmes (psychagogie) par la persuasion. Cf. M. Détienne, *Les Maîtres de Vérité dans la Grèce archaïque*, Livre de Poche, 2006 ; On se rapportera aussi à Franciska Baumgarten, « Qu'est-ce que la psychagogie ? Un nouveau problème pour la psychologie », *L'année psychologique*, vol. 47, 1946, où l'on verra que la conduite des âmes n'a pas cessé de travailler notre culture. L'article de F. Baumgarten de 1946 atteste ponctuellement de la récurrence de cette question, qui fait encore écho au traitement moral.

¹¹⁹ *Id.*, p. 3-4.

toute sa sincérité : car la suggestion, c'est l'idée avec toutes ses conséquences qui s'impose au cerveau. Elle n'est pas seulement dans le suggestionneur qui capte l'esprit ; elle est dans les idées courantes dont on se pénètre, dans les incidents de la vie qui suggèrent, dans l'éducation, dans le milieu, dans les lectures ; elle est avant tout dans l'atavisme et l'innéité créant le terrain psychique du sujet qui accepte et féconde à sa façon certaines idées¹²⁰.

Nous poursuivrons plus bas cette réflexion quand nous nous arrêterons sur les expertises psychiatriques de l'accusé et des victimes en y introduisant ce que nous semble ignorer absolument le « modèle manipulateur » et ce dont a peut-être seulement l'intuition – nous ne sommes qu'en 1897 – le « modèle hypnotique » de Bernheim, à savoir *le transfert*.

Un procès en appel (Toulouse, 2012) exige une restriction : celle de ne pas parler de ce qui s'est dit en première instance (Foix, 2010). Ici aussi, il s'agit d'une règle instituée juridiquement. Il y a donc un effet de répétition. Non pas exactement du même, dans la mesure où des différences sensibles s'introduisent dans l'oralité des débats – les pièces du dossier demeurant les mêmes. A commencer par les témoignages et les récits, qui ne peuvent bien sûr pas se répéter à la lettre, mais éprouvent des oublis, des ajouts de nouveaux éléments, de nouvelles organisations du récit des événements... qui n'enlèvent rien à la qualité du témoignage. Freud aimait demander à ses patients de lui raconter leur rêve plusieurs fois. Il pouvait ainsi voir à l'œuvre le travail de mise en récit du rêve car d'une séance à l'autre, l'analysant introduit des différences sensibles et qui permettent à l'analyste de reconnaître le coût psychique de certains éléments du rêve : ce qui tend à se refouler du récit et ce qui tend à y faire retour. De la même façon, rejouer en appel un procès donne prise à ce même phénomène et laisse voir ce qui du souvenir des événements s'estompe et ce qui demeure solidement attaché sans que la parole n'autorise un oubli corrélatif. On pourrait y déceler la nature du travail psychique (plus ou moins opéré collectivement, au sein de l'association de victimes ou au sein du comité de soutien de l'accusé) permettant la mise en récit d'un texte relativement stable.

¹²⁰ Bernheim, *Id.*, p. 91-92.

II. « IL S'EST APPELE TANG PARCE QU'IL AVAIT LE CHOIX »

Même sur un banc d'accusé, il est toujours intéressant d'entendre parler de soi. Pendant les plaidoiries du procureur et de mon avocat, je peux dire qu'on a beaucoup parlé de moi et peut-être plus de moi que de mon crime. [...] Une chose pourtant me gênait vaguement. Malgré mes préoccupations, j'étais parfois tenté d'intervenir et mon avocat me disait alors : « Taisez-vous, cela vaut mieux pour votre affaire. » En quelque sorte, on avait l'air de traiter cette affaire en dehors de moi. Tout se déroulait sans mon intervention. Mon sort se réglait sans qu'on prenne mon avis.

Albert Camus, *L'étranger*

Robert Lé-Dinh est né en 1959, d'un père vietnamien et bouddhiste, d'une mère française et catholique, dans une fratrie de six enfants. Son père est sensiblement plus âgé que sa mère, il est malade. Robert aurait été énurétique jusqu'à l'âge de six ans ; il aurait porté des couches électriques pour arrêter de mouiller son lit¹²¹. Aux dires de la famille, Robert était un enfant particulièrement violent. Il y avait de nombreuses disputes familiales et le frère aîné devait s'interposer pour que Robert ne frappe pas son père. Difficultés scolaires. Il est envoyé dans un institut spécialisé que Robert nomme « *centre de redressement... centre de rééducation* ». Robert Lé-Dinh pratiqua durant l'adolescence des sports de combat. « *J'habitais dans une cité. Il y venait des protestants dans des tentes. Il y avait mon père à la maison qui s'inclinait devant Bouddha. Ma mère m'a inscrit au catéchisme catholique... Dès seize ans, j'avais déjà des rêves. Je m'intéressais au paranormal, aux esprits... En foyer, je comparais mes rêves au jour suivant. Oui, j'ai des rêves qui se réalisent. Ou bien non* » A dix-huit ans, Robert passe un Certificat d'Aptitude Professionnel de cuisine, puis s'engage comme volontaire dans l'armée. A sa majorité, la question se pose de sa nationalité : il choisit la nationalité française et se surnomme lui-même « Tang » en référence à ses origines vietnamiennes. « *Il s'est appelé Tang parce qu'il avait le choix* » dira un de ses disciples à la Cour. Robert Lé-Dinh explique qu'il y avait un garçon de son âge qui était vietnamien et qui s'appelait Thang. Il a simplement pris ce surnom en enlevant le H, explique-t-il, parce que ça *faisait vietnamien*.

« *J'ai devancé l'appel où j'ai fait le cuisinier à l'armée* ». Volontaire de l'armée pendant deux ans, il profite de ses permissions pour apprendre les arts martiaux chez un

¹²¹Il s'agirait d'un détecteur d'humidité qui réveille le jeune énurétique. Une pratique sans doute héritière des avancées des thérapies comportementales.

maître. Il distingue les arts martiaux des sports de combat (plus violents). Son maître l'initie à la sagesse des arts martiaux. Il poursuit son initiation auprès d'autres maîtres qui le reconnaissent comme disciple et lui permettent d'enseigner à son tour. *« J'en faisais pas un métier. Ma recherche était sincère au niveau de la profondeur, mais pas à en faire une profession. Je suis devenu champion de boxe française dans le championnat interscolaire... J'ai ouvert des salles où j'ai donné des cours de kung-fu... La discipline martiale avec le côté do m'intéresse beaucoup plus, la non-violence... Tout ce qui est en do, aikido, judo... c'est la « voie » des arts martiaux, de « Mars », martial, le dieu de la guerre... »* Son parcours initiatique débouchera sur l'installation de Robert Lé-Dinh comme magnétiseur et voyant. Cette activité durera cinq ou six mois. A cette époque – Robert a vingt ou vingt-deux ans –, il envisage de devenir moine bouddhiste. En 1982, à l'âge de vingt-trois ans, Robert se rend en Belgique afin d'y tenir une conférence sur la spiritualité bouddhiste. Sur le chemin, il s'arrête à Strasbourg et passe une ou deux nuits chez sa sœur, *« mariée à un militaire »* (précise-t-il). Durant la nuit, il reçoit une Visitation du Christ qui lui transmet des enseignements chrétiens. *« Je me suis senti responsabilisé... Jésus était un maître comme un autre, comme Bouddha, Lao-Tseu, Mohammed... J'aurais pu refuser : le libre arbitre était là... C'était le maître des maîtres... »* dit-il à Foix en 2010. *« C'est Lui qui a parlé, pas moi,* dit-il à Toulouse en 2012, *pourquoi Jésus m'aurait-il visité ? Je ne l'ai pas inventé... quand on L'a devant soi, on ne se pose pas la question : c'est Lui... [...] Il m'a parlé pour me dire que j'avais été choisi pour une mission particulière. Il m'a prédit que j'aurais beaucoup de malheurs dans ma vie. [...] Je n'ai pas peur de le dire. C'est vrai, j'étais bouddhiste. Oui, j'ai étudié les arts martiaux, jusqu'à ce qu'un soir, j'ai eu une apparition alors que je n'y croyais pas. En bouddhiste, je croyais que tout se valait. Je respecte toutes les religions. Je crois à la réincarnation, à la différence des catholiques, enfin, avant ils y croyaient [...] La première fois, j'ai été réveillé par une lumière... J'ai vu le Christ, il ressemblait à Jésus [...] Je tiens à vivre pleinement le message du Christ qui m'a dit : donne le message à qui peut entendre ».*

En 1982, fort du message dont l'a chargé le Christ, Robert Lé-Dinh organise une conférence pour la paix à Agen. C'est à cette occasion que quelques personnes se réuniront autour de lui et formeront un groupe : *« J'ai fait salle pleine. Un groupe s'est formé ».*

En 1986, Robert Lé-Dinh est accusé d'extorsions de fonds. Il est condamné par la Cour d'Agen pour escroquerie. *« Dès la réunion pour la paix, en 1981 ou 1982... j'ai été convoqué par les RG... On donnait de la nourriture aux malheureux sur la voie publique... On distribuait des tracts, des brochures, on nous donnait de l'argent qu'on acceptait ou pas... Des personnes se sont déclarées mécontentes... L'argent qu'on recevait rentrait dans*

les comptes d'associations mais sur nos comptes personnels ». Après une incarcération de trente mois, « *Je continue à donner à manger aux malheureux, à donner des cours d'arts martiaux, écrire des livrets. J'ai jamais arrêté jusqu'alors* ».

La vie du groupe connaîtra plusieurs étapes articulées autour de grands déménagements. « *Au bout d'un grand nombre d'années à distribuer la soupe et faire la charité en Lot-et-Garonne, je me suis dit, tiens, il serait bien de changer de département... pour faire baisser la violence dans le département de l'Ariège... Il y a des drogués ? tiens, on va aider* » Le groupe se réunit très régulièrement (au moins plusieurs fois par semaine) le soir dans le cadre de réunions appelées « positionnements » au cours desquels Tang enseignait une mystique chrétienne qu'il déduisait de ses lectures du Maître Philippe de Lyon, au cours desquels le groupe positionnait certains événements (révélation, visions, rêves...) dans un système qui se construisait peu à peu, au cours desquels enfin certains membres étaient positionnés par d'autres, c'est-à-dire étaient publiquement et sévèrement réprimandés, accusés, punis ou contraints d'avouer des fautes morales en désaccord avec les valeurs de Tang. Celui-ci se fait appeler par les membres du groupe « Grand Monarque », « le Saint-Elu » ou « le Consolateur ». La vie du groupe est difficile : on se lève tôt pour travailler, on a parfois plusieurs métiers, on participe aux chantiers du groupe le soir venu (construction de maisons, de piscines...), on se couche tard (parfois à trois heures du matin) à cause de positionnements qui s'éternisent. Robert Lé-Dinh, lui, se lève tard, onze heures, midi : « *Je suis aussi sculpteur. Surtout le soir, très tard dans la nuit... Je suis un joueur de tiercé donc je vais faire mon tiercé... J'aide s'il le faut m'arrêtant m'asseoir près des malheureux. C'est assez vaste* ».

Les L. quitteront le groupe suite aux révélations d'Elsa à son mari : voilà une vingtaine d'années que Lé-Dinh abuse sexuellement d'elle et d'autres femmes du groupe.

1. LE MONDE DE ROBERT

A défaut de pouvoir expliquer ce qui arrive à Robert Lé-Dinh, à défaut de trouver réponse au *pourquoi* qui l'anime, il est déjà possible de mettre au jour la texture du monde dans lequel il vit et la façon particulière qu'il a d'habiter ce monde. A partir de sa présence à la Cour et de ce qu'il énonce, on peut dégager phénoménologiquement une compréhension de l'homme Lé-Dinh. Cela, sans trop grossir la présentation par des concepts psychiatriques et en s'efforçant de restituer fidèlement le style constitutif de sa présence et de son élocution. Sur le banc des accusés, dos courbé et avachi légèrement en avant. A peine redressé lors du procès

en appel. Il tend l'oreille vers celui qui l'interroge : son audition est déficiente ; il est appareillé en 2012, mais cela ne suffit guère à ce qu'il entende sans faire répéter souvent. Il lui arrive de renifler bruyamment, ou peut-être de s'assoupir et de laisser échapper un ronflement qui résonne dans la salle et glace la Cour : s'est-il endormi ? Au témoignage de sa fille, il sort un mouchoir et essuie des larmes. Il prie aussi.

Ses interventions sont traversées par une sorte de ritournelle qui ponctue son discours : « *Je ne le cache pas...* », « *je ne cache rien...* », « *effectivement, je suis croyant mystique, je crois aux anges, je n'ai pas de mal à le dire* », « *depuis le début, j'ai toujours été clair, franc, sans tabou...* », « *je n'ai pas peur de le dire...* », « *ce que j'appelle sans peur Dieu, je n'ai pas peur d'en parler* », « *même si je dois mourir, je n'ai pas peur à ce niveau-là* », « *Sans peur, sans me défilier : je crois aux rêves* », « *je ne crains pas la peur* ». Robert Lé-Dinh parle sans crainte de ses révélations et de sa christophanie au risque, pourrait-on croire, de passer pour un fou halluciné – mais à dire vrai, le public lui suppose plus volontiers de subtiles pouvoirs de manipulateur de la pensée et un charisme que l'âge et la prison ont bien dû estomper. Lé-Dinh est exposé, il ne peut rien véritablement dissimuler. Sa vie est énoncée devant lui par les différents témoins, à charge ou à décharge, et il écoute, parfois distraitement, parfois intéressé, ce que l'on dit de lui. Obéissant à la demande du président, il se lève, et répond à ses questions pour compléter, apporter des détails, s'expliquer ou nier les faits. Ses réponses, longues, l'emportent la plupart du temps dans des développements de sa conception de la mystique chrétienne et laissent la Cour perplexe. De quoi pourrait-il avoir peur à tant répéter qu'il ne craint rien, pas même la peur elle-même ? Il rejette au loin – sa négation est-elle forclusive ? – une crainte hyperbolique, la peur de la peur, l'angoisse peut-être : *il ne craint peur de parler*. N'y aurait-il pas un gain conceptuel à faire ici occuper le terme forclusif de la négation (habituellement, le « pas » du couple « ne... pas »), par la « peur » de Tang ? On ne marche *pas*, on ne boit *goutte*, on ne voit *point*... Ainsi, la formulation « Il n'a peur de crainte » suggérerait que la crainte serait franche de toute peur. « Il n'a angoisse de parler »...

La justice des hommes, Lé-Dinh ne la reconnaît que partiellement : certainement la volonté du Christ, elle est prise dans la logique universelle du monde, la « Loi du Retour ». Le petit théâtre qui s'agite devant lui accomplit une volonté radicale qui est la seule que Lé-Dinh prenne véritablement au sérieux. Dieu est digne d'être craint, mais Tang conçoit comme un acte sublime de courage de parler de Dieu. Curieuse forme de *παρρησία* [*parrhésias*], le risque audacieux encouru par qui prend la parole pour dire le vrai, car notre société laïque ne condamne d'aucune façon de parler de Dieu, et Lé-Dinh le sait bien : « *On est en démocratie,*

j'ai le droit de parler des extra-terrestres, des anges, de Dieu, sans qu'on m'accuse ». La παρρησία de Lé-Dinh est vide du moindre énoncé véritablement parrhésiastique, elle n'est plus qu'une tonalité énonciative saturée d'elle-même, sans l'enjeu éthique d'un parler-vrai audacieux.

Tang affiche une certaine passivité dans son attitude et dans sa mise en récit des événements. Dès le moment inaugural de son enseignement, la christophanie, Tang insiste sur un point : « *c'est Lui [Christ] qui a parlé, pas moi* ». De même, son rapport aux autres, aux adeptes de la secte notamment, est coloré par la même passivité : usage fréquent de tournures passives et emploi causatif du verbe faire. Le faire causatif : faire faire quelque chose à quelqu'un ; faire construire une piscine... Tang se situe souvent grammaticalement comme objet indirect de constructions causatives : « on me fait dire ». Fréquemment, dit-il, « *On veut me faire dire* ». « *Chaque fois que j'ai été approché par des individus, j'ai attendu qu'on me propose* », « *j'ai toujours été très demandé* », « *un groupe s'est formé autour de moi* », « *elle [Elsa] m'a dit que j'étais le grand Monarque* », « *je n'ai pas à me faire connaître, mais à suivre le mode de vie que me demande le Christ* », « *je me suis retrouvé conseil en bâtiment* », « *Madame L. ayant eu une vision, m'a dit que j'étais le Roi. Moi, ça ne me dérangeait pas* », « *Une fois que [Monsieur L.] a réussi à me faire dire ce qu'il avait en tête, il en jouit* ». Tang semble subir tranquillement les événements. L'histoire qu'il nous raconte, il l'a vécue parce qu'elle se présentait à lui, il n'avait qu'à suivre un destin auquel le Christ le soumettait. Le président de la Cour, soucieux des questions de responsabilités, lui dira son étonnement : « Ce que je ne comprends pas, c'est que vous laissez faire. Vous laissez ces appellations. » Un adepte rapporte les paroles de Tang qui disait au groupe : « *Eprouvez-moi. Si vous pensez que je suis Dieu, prouvez-le, testez-le. Moi, je ne dis pas que je suis Dieu...* » Cette attitude passive se réalise et se déploie dans différents champs de son existence, sous-tendu toujours par le fait que sa passivité est en miroir d'un intérêt de l'Autre pour lui, Tang. Le monde s'intéresse à Tang, le regarde et lui fait signe : « *Quand une feuille tombe d'un arbre, c'est un signe. Quand un chien traverse la rue... Tiens, que vous soyez habillé comme ça plutôt que comme ça*, dit-il au juge, *je crois que ça veut dire quelque chose... Je reçois d'autres communications que la visitation, par le rêve, mais d'autres façons encore. En position de méditation, je reçois des messages que je n'aurais pas reçu autrement [...]* Dans l'organisation d'un groupe qui croit le mysticisme chrétien, tout ce qui se passe, se gratter la tête, a un sens particulier ». Il n'a convaincu activement ou volontairement personne, dit-il, on se rapproche de lui sans qu'il ait besoin de se mettre en avant, car il s'éprouve comme occupant déjà le devant d'une scène sur laquelle il est représenté (sa réputation ou son image)

malgré lui : *« J'ai jamais eu à utiliser le fait que je suis connu dans le monde des arts martiaux, que j'ai joué dans un film »*. Une voyante du Sud-Est de la France avait, dit-on, prédit la naissance d'un Messie dans le Sud-Ouest qui porterait le nom de Tang ; les extra-terrestres puis le Christ lui confient des messages (xénopathie) par l'intermédiaire de voix, de rêves. Les adeptes et les ex-adeptes affirment tous que lorsque Tang se promenait, les femmes se retournaient sur son passage, tant il était beau et charismatique. Lui-même le confirme. *« Je suis libertin, moi je dis je suis libre. Dès le départ, j'ai dit à ma femme que je draguerai et que je serai dragué »*. Quand on lui demande de raconter sa version des scènes de rapports sexuelles avec les femmes du groupe, c'est toujours avec la même passivité déconcertante : *« Charlotte l'a dit, ça m'a surpris, elle s'est jetée sur moi », « on veut me faire dire que je tire les bras, que je tiens les têtes, mais combien de fois, on m'a tiré les bras, les hanches... », « Elle me pousse sur le lit, me dit "ne bouge pas", j'ai tenu promesse de ne pas bouger, "ferme les yeux", j'ai fermé les yeux, elle a fait ses trucs, elle m'a fait une fellation. Puis, j'ai refusé qu'elle le fasse une seconde fois. Je n'ai pas bougé »*. Des adeptes recueillent dévotement ses ongles : *« les ongles, on me les a réclamé, je les ai donné. Non pas en fétichisme ou en gloriole, mais tout naturellement »*. La qualité existentielle du monde où vit Lé-Dinh présente une coloration érotomaniacale notable, une coloration paranoïaque quand il s'agira de tenir la place de l'accusé devant une cour d'assise... *« Faites entrer l'accusé »*. A nouveau, faire causatif : est-ce l'accusé qui entre (et son entrée engage son intentionnalité) ou est-ce l'accusé que l'on fait entrer ? A proprement parler, l'accusé de cette formule se décline à l'accusatif. Son rapport aux femmes donne ainsi la mesure de l'Autre auquel Lé-Dinh fait face : ou bien, les femmes *le* veulent sexuellement ; ou bien, elles lui *en* veulent sexuellement et complotent hystériquement contre lui – telle fut d'ailleurs sa ligne de défense.

A bien écouter l'élocution de Robert Lé-Dinh, quelques figures rhétoriques ressortent particulièrement. Il fait en effet un usage fréquent de polyptotes (répétition dans la même proposition de plusieurs termes dérivant d'une même racine) et d'accusatifs d'objet interne (où l'objet du verbe est de la même racine étymologique que le verbe lui-même). Ainsi, par exemple : Robert Lé-Dinh nous dit qu'il *« enseigne l'enseignement du Christ »*, qu'il *« suit le chemin du do »* (or, *do* signifie chemin, voie, explique-t-il quelques secondes plus tôt), que *« chacun est destiné à un destin »*. Sur un versant simplement sémantique, nous avons relevé plus haut qu'il *« ne craint pas la peur »*. Cette redondance soulève un problème logique implicite : peut-on enseigner autre chose qu'un enseignement ? Peut-on être destiné à autre

chose qu'un destin ? Le chemin suivi peut-il être autre chose qu'un chemin ?¹²² La forme tautologique que prennent ses polyptotes indique l'assise fragile sur quoi repose le fond existentiel : ce qui est signifié est pris pour objet-signifiant de ce qui signifie. Le discours de Tang est émaillé de telles particularités logiquement problématiques. Arrêtons-nous sur celles qui nous semblent les plus significatives et commençons par le cœur du message christique : « *Je tiens à vivre pleinement le message du Christ : “donne le message à qui peut l'entendre”* ». Le message rapporté, « *“donne le message à qui peut l'entendre”* », fait donc référence au message lui-même, il n'a guère d'autre contenu qu'une autoréférence inouïe. Or, Tang s'efface constamment comme énonciateur du message (« *L'important, ce n'est plus d'être médium, l'important, c'est le message* »). A quelle adresse donc ? Qui pourra bien entendre ce qui se donne comme retourné sur soi, comme un énoncé court-circuitant son énonciation par un messenger ? Un adepte dira de Tang : « il est l'enseignement, la vérité, le verbe de Dieu ». J'entends : Tang est une locution, un effet de langage, mais pas un locuteur. Vertige d'un discours auto-impliqué – nous y reviendrons plus bas.

« *Chacun pensera ce que sa conscience lui dictera* ». Peut-on penser contre sa conscience ? La formule est mystérieuse et il faudrait comprendre ce que Tang entend par conscience.

« *Qui veut le croire le croit* ». Vouloir croire, n'est-ce pas justement ne pas (encore) croire ? Que dit Tang ici : vouloir croire conduit à croire (conséquence) ?, vouloir croire, c'est déjà croire (équivalence) ?, libre à chacun de croire ce qu'il veut (possibilité, autorisation) ?

Souvent, Robert Lé-Dinh semble éprouver que certains faits doivent nécessairement avoir un sens particulier sans qu'il puisse toutefois arrêter un effet de signification satisfaisant, le laissant dans une sorte de perplexité interdite. « Qu'est-ce que ça veut dire être le Saint-Elu ?, demanda le juge à Foix. – *Ça ne me met pas au-dessus de vous, par exemple. Ça ne me donne pas de supériorité. Enfin, on verra dans le Ciel ce que ça signifie* ». Régulièrement, les disciples de Lé-Dinh lui rapportent des productions subjectives et particulièrement des rêves, des visions... Ces éléments embarrassent Tang. Ainsi, à une adepte lui rapportant une rencontre nocturne avec l'Archange Gabriel, il répond : « *c'est étrange ce que tu me dis, tu es sûre ?* ». Cette perplexité que l'on retrouve de façon récurrente chez Tang est traitée par le dispositif qu'il inventera du « positionnement ». Les différentes manifestations étranges qui surviennent autour de lui, lui font dire à chaque fois qu'« *il va*

¹²² L'accusatif d'objet interne était récurrent dans les langues antiques, en grec et en latin. Tout particulièrement, le mot *secta* fait fréquemment l'objet d'un usage polyptotique (on en retrouve certaines occurrences chez Cicéron). Ainsi, « *sectam sequi* » se rendrait par : suivre une ligne de conduite, embrasser des principes, une philosophie de vie ou un parti politique.

falloir en faire une réunion ». Lé-Dinh relata une anecdote au procès de Foix : lors de sa première visite au jeune couple L. dans les années 1980, il s'était étonné d'un portrait de David fait par sa compagne : *« elle l'avait dessiné beaucoup plus grand, costaud, carré qu'il n'était à l'époque, on aurait dit un rugbyman... je lui ai dit : "tu es sûre que tu n'as pas un peu exagéré ?" ... ce n'est qu'après [souligne-t-il] qu'il est effectivement devenu grand et carré... »* et de conclure : *« était-ce une prophétie ? je n'en sais rien »*. Un détail aussi anodin qu'un portrait idéalisé d'un homme par sa fiancée revêt pour Tang une dimension tout à fait énigmatique. Il soupçonne qu'il doit y avoir une explication « mystique » derrière, un sens dernier qui saurait expliquer cet effet d'anticipation du portrait sur la réalité.

Notons qu'il existe donc tout un champ de la vie psychique de Tang où le curieux et l'étrange ont bien un sens : la réalité mystique. *« Vous ne comprenez pas, monsieur le président, parce que vous ne connaissez pas le mysticisme chrétien »*. Ce champ du mystique, dont la figure idéale de Jésus-Christ est garante, est l'extérieur où réside le sens ultime des choses. *« Oui, j'ai des rêves qui se réalisent, ou bien non. Ça a toujours été exact au sens profond, au sens concave. Ça ne se réalisait pas toujours. Peut-être ça se réalisait au niveau symbolique. »* Sans doute, en quelque autre lieu, auprès de Jésus-Christ *« qui-est-totalement-Christ »*, le sens de ce qui arrive à Tang et le sens des choses qui l'entourent, cesse de fuir à l'infini, mais s'arrête enfin, se fixe harmonieusement dans une égalité de soi à soi. La certitude de Tang, c'est que ce lieu doit nécessairement exister, car Jésus-Christ.

L'accusé a-t-il quelque chose à ajouter pour sa défense ? Robert Lé-Dinh se lève, comme étonné. Huit jours ont passé durant lesquels se sont succédées à la barre quantité de personnes venues parler de lui et fixer sous ses yeux son destin. Il se lève et d'une voix grave il articule chacun des six mots d'une ultime défense : *« En trois mots : je suis innocent »*.

2. LA GRAMMAIRE LOGIQUE DU DISCOURS-SYSTEME DE TANG

Certaines caractéristiques du discours de Tang méritent d'être relevés et mis en série pour mieux prendre la mesure de ce qui s'y implique. Nous l'approcherons en nous arrêtant d'abord sur les différents termes autour desquels son système s'articule et qui, sans pour autant être des néologismes, paraissent revêtir une dimension tout à fait singulière pour lui et dont il fait un usage souvent surprenant.

2.1. CHRIST

« *Le mot Christ, on peut le placer dans Moïse, dans Elie, et Jésus l'avait totalement : « Jésus-Christ ». Un musulman peut avoir le Christ. C'est le maître des maîtres [...] Pour moi, le grand Monarque le plus puissant, c'est Dieu, après y'a une hiérarchie. Puisque le Christ est en chaque individu, alors chacun est porteur de la royauté. Pour moi, Maître Philippe est à l'identique de Christ.[...] Tout le monde est porteur de Christ, mais pas de Jésus* » (Toulouse, 2012) A l'écouter, nous comprenons donc que « Christ » est une qualité présente chez toutes et tous, que l'on peut avoir en plus ou moins grande quantité (« *Jésus l'avait totalement* »), une réalité sous-jacente qui relève selon Tang du mysticisme chrétien. De façon surprenante, le procès de Foix se trouva glisser insensiblement vers une étrange parodie de Concile où l'on discuta de la nature divine ou christique de Robert Lé-Dinh : « *Je ne suis pas une incarnation du Christ, mais je suis habité par Lui* », nuança-t-il à l'attention du président de la Cour. Son usage du mot Christ est donc absolument non-différentiel dans la mesure où tout est christique ; son usage de ce signe linguistique ne peut donc relever d'une logique du signifiant lacano-saussurien. Enfin, l'expert psychiatre s'étonne un peu de ce que Robert Lé-Dinh lui affirma que Christ ressemblait à Jésus.

Christ est le maître des maîtres, dit-il. C'est donc Le placer au point paradoxal de la théorie des ensembles : le maître des maîtres est-il aussi son propre maître ? A prendre au sérieux l'ouverture de l'ensemble des maîtres, celui qui s'en distingue en fait néanmoins partie. Autoréférence.

2.2. LES CLICHES

« On appelle cliché une image astrale visible qui entre dans l'individu. Tout est cliché... Le cliché de Maître Philippe, ce sont des appellations différentes, c'est sur le moment. Le petit cliché, le cliché de juillet, de septembre. Si y'a besoin de quelque chose, on va créer le cliché de septembre. On aurait été un groupe de footballeurs, on aurait appelé ça la coupe du monde. » Alain H., un de ses adeptes, expliquera pendant son témoignage : « Un cliché, c'est une image... comme une photo » et, poursuivant à l'adresse de l'avocate de l'ADFI, « vous, par exemple, vous êtes le cliché de votre personne ». Un cliché est donc une représentation, et tout est cliché. Tang conçoit-il qu'il pourrait exister des clichés de clichés ? Nous sommes bien proches du solipsisme philosophique de Schopenhauer pour qui « le monde est ma représentation ». Si tout est cliché, on peut penser que le monde n'a aucune consistance et n'est qu'une illusion des sens. Cependant, tout procède en même temps de Christ et de sa volonté (le monde est Christ, le monde est sa volonté). Tang dit ainsi qu'« il n'y a pas la spiritualité d'un côté et la matérialité de l'autre ». Essence divine et image visible du monde matériel se recouvrent et s'équivalent.

Un membre du groupe eut le cliché de la Dîme du Roi. On en fit un positionnement. La Dîme du Roi fut ensuite instaurée.

2.3. LA DIME

Dans un autre domaine : les mouvements financiers au sein du groupe ont particulièrement intéressé l'instruction. Il est apparu que les adeptes de Tang dépensèrent de grandes sommes d'argent afin que celui-ci puisse faire son tiercé quotidiennement (certains jours jusqu'à cinq cents euro, semble-t-il). Ne travaillant pas (ou très peu : « on me payait par chèque-emploi service et je faisais la cuisine » ; ses dons de voyance sont également rémunérés lorsqu'il conseille la petite entreprise d'un des membres), il participe très modestement aux dépenses collectives du groupe, dans un premier temps chacun participant selon ses moyens. Face à ses accusateurs, Robert Lé-Dinh proteste toutefois que lorsqu'il gagnait au tiercé, il n'hésitait pas à employer une partie de cet argent au bénéfice commun. Réalise-t-il pourtant que ses quelques gains au tiercé reposent peut-être sur sa voyance des bons numéros, mais bien davantage sur la mise pécuniaire que lui offraient ses adeptes ? (Au fond qui est le véritable gagnant : celui qui devine les bons numéros ou celui qui achète le ticket ?) Cet argent passe en quelque sorte en circuit fermé. Nous sommes bien loin de la représentation courante du gourou fortuné mettant en place une escroquerie financière

intelligente lui permettant de s'enrichir efficacement. Car à l'issue de cette présumée arnaque, Lé-Dinh n'est guère riche ; il s'est certes fait construire une grande propriété (qui n'est pas à son nom) avec piscine et a pu vivre une trentaine d'années sans jamais véritablement travailler ; les gens qui l'entourent n'en ont pas moins perdu beaucoup d'argent. La seule grande gagnante est au fond la Française des Jeux. Du point de vue de ses disciples, de ses adeptes, suivre Robert Lé-Dinh a très concrètement un coût. Ils le payent par les efforts qu'ils fournissent pour s'élever à l'idéal qu'il désigne et pour être à la hauteur de la vie chrétienne qu'il théorise. Mais ils le payent aussi financièrement, par tous les sacrifices qu'ils acceptent de faire pour le satisfaire par amour pour lui. Ainsi, être tiré au sort pour aller en vacances avec Tang, c'est très concrètement être désigné pour être celui qui offrira le restaurant et les divertissements au Saint Elu. « *Ça aurait été un déshonneur de demander de l'argent au Saint Elu* », dira un ancien adepte.

Pourquoi est-ce sans limite ? Pourquoi les disciples ne semblent-il jamais atteindre un point au-delà duquel tout cela serait trop cher payé ? Car, disent-ils, ils sont prêts à le payer de leur vie et mourir pour Tang si celui-ci le leur demandait. Au fond, ce qu'ils achètent, c'est la bienveillance et l'amour de l'homme de Dieu (dont les colères font trembler !) ; peut-être aussi, le rachat de la culpabilité névrosée de n'être jamais à la hauteur de l'inatteignable ; voire, la garantie de la vie éternelle. « *Les missions, ça avait un but*, dit un ancien adepte, *nos épreuves, c'était pour réparer nos fautes. Tout ce que l'on faisait, il y avait ça au second plan, c'était sous-jacent... On avait la responsabilité d'un pays : s'il arrivait une catastrophe dans ce pays, alors on était lié à ce pays, on était responsable de ce qui se passait dans ce pays* ». Quoi qu'il en soit, ce qu'ils payent n'a pas de prix. Nul en effet ne saurait arrêter le prix de l'amour de Dieu ; la question qui permet la régulation du marché – combien seriez-vous prêt à payer pour obtenir l'agalma ? – trouve sa limite. Un peu comme une psychanalyse ?... Qui saura fixer le juste prix du sacrifice à rendre, du don à faire, pour être quitte ? Les institutions religieuses ont fixé précisément le prix du sacrifice, afin de limiter la jouissance dérégulée du dévot, de même que la psychanalyse trouve le prix qui borde et régule *par le tiers* ce qui se perd à faire l'analysant, ce qui se gagne à faire l'analyste (et donc aussi le manque à gagner). C'est cette institution qui fait défaut dans le discours de Tang qui peut exiger sans fin sans que rien ne vienne interrompre l'appétit. Dans un premier temps, la règle est que chacun participe aux dépenses collectives selon ses moyens (mais l'expérience a montré la tyrannie que cette règle floue distille : on peut toujours donner plus). Dans un second temps, qui semble être celui où David L. prend en charge la gestion des dépenses communes, tous doivent payer la même somme. Or, il apparaît que les dépenses sont

supérieures aux revenus. Chacun est appelé à travailler plus. Cette deuxième modalité économique n'est-elle pas une tentative de rétablir quelque chose d'une loi commune, quelque chose de plus stable que l'impératif dérégulé de fournir en fonction de ce que l'on gagne ? (D'autant que cet « en fonction de » ne semble jamais avoir été précisé). Mais la divinité à laquelle on sacrifie est de toute façon insatiable : elle exige piscine, mustang (!), voyages...

Le sacrifice de Tang n'est peut-être qu'une parodie de sacrifice, une imitation où se loge son idéal présomptueux. Tout se passe comme si sa ligne de conduite ne lui coûtait littéralement rien, jusqu'à ses incarcérations qui ne semblent pas l'effrayer et qu'il ne paraît pas particulièrement chercher à éviter ni à entretenir (sur ce point, il s'en remet étonnamment à la volonté divine, à l'ordre des choses). La prison est certainement quelque chose de fatigant, bien sûr ; mais somme toute, il peut y poursuivre nonobstant son œuvre charitable chrétienne auprès des autres détenus, comme il l'expliquera au juge. La contrepartie mentale du sacrifice (financier notamment) n'est donc pas la même pour Tang et pour ses adeptes ; et les mouvements financiers du groupe illustrent quelque chose de l'économie groupale des régulations des jouissances individuelles. Marcel Mauss articule le don (et le contre-don) à l'institution du groupe social : donner, c'est reconnaître l'autre ; mais c'est le rendre redevable d'un contre-don. En ayant tant reçu et si peu rendu, Robert Lé-Dinh s'est rendu coupable envers la société d'une injure envers les fondements mêmes de la réciprocité sociale. C'est ce qui travaille le procès aussi. Mais Tang le saint Elu est-il bien pris dans le jeu de ces réciprocités ? On peut en douter.

2.4. LA LOI DU RETOUR

S'il est une doctrine qui semble hanter le système Tang, c'est bien « la loi du retour ». Voici comment les disciples l'expliquent : « *La loi du retour, par exemple, si je critique quelqu'un, je serai critiqué.* » (Alain H.) « *C'est le simple retour des choses, c'est universel* » (Thierry C.) « *C'est très simple : tout le monde en parle. Y'a un chanteur qui parle d'un [effet] papillon, c'est le simple retour des effets.* » (David C.) « *La loi du retour : toujours, ce qu'on fait a une influence. Si je me mets en colère, je vais le ressentir, ça fait pas du bien. [...] Tang est le plus particulier d'entre nous : je suis sûre qu'il peut intervenir dans la loi du retour. C'est mystérieux, c'est difficile à comprendre. Qu'est-ce qu'on en fait ?* » (Laura H.) Il s'agit donc tout simplement d'un principe de causalité. Une action entraîne une réaction.

Ainsi, le procès d'Agen en 1987 avait connu un report du fait du décès d'un des magistrats. Robert Lé-Dinh en rendra compte au procès de Foix en 2010 : « *on m'accuse, il*

meurt... Je constate simplement ces deux évènements... Oui, c'est la loi du retour, ça doit avoir un sens mystique... la loi de causalité ».

Dans son usage, cette loi sert de menace : une ancienne adepte rapporte par exemple ces mots de Tang : « *Si tu fais ça, tu vas avoir une loi du retour : ta fille va mourir* ».

2.5. LES POSITIONNEMENTS

Les positionnements sont le dispositif inventé par Tang pour « *traiter* » ce qui survient. Un rêve, une vision, un vécu, un ressenti... le comportement d'un des membres, une attitude, une hésitation... un problème financier, un projet, une décision... une révélation christique ou extra-terrestre... tout est susceptible d'être traité par le dispositif.

« *Le Consolateur ne se fait pas positionner* » dit un ancien adepte. Robert Lé-Dinh dit au contraire qu'il lui est arrivé de se faire positionner. Il semblerait qu'en général le positionnant n'était pas Tang, mais qu'il demandait à un adepte d'en positionner un autre, les mettant parfois dans des situations délicates. Ainsi, tandis qu'il avait expressément exigé d'une adepte qu'elle tienne secret une certaine information au reste du groupe, il demandait simultanément à un autre adepte de la positionner jusqu'à ce qu'elle avoue ce qu'elle tenait secret pour l'amour de Tang.

Les positionnements conduisaient souvent à une conclusion quant à la doctrine, quant aux grandes vérités mystiques ou à la façon de les mettre en pratique.

2.6. LE MESSAGE

Considérons à nouveau le moment inaugural du discours de Tang, la Christophanie porteuse du message < donne le message à qui peut l'entendre >. Nous avons déjà relevé qu'il s'articule autour d'une autoréférence. Allons plus loin en précisant que la teneur descriptive ou narrative de cet énoncé est minime : s'agissant d'un impératif, Tang se trouve en présence d'un énoncé éminemment performatif. Dire « donne le message », c'est faire l'acte de demander, d'exiger qu'un message soit transmis. Or, se soumettre à cette exigence et effectivement donner le message, c'est précisément assumer le même acte locutoire que le Christ halluciné, et demander à son tour que soit donné le message. La réussite de cet acte de langage tient donc à l'obéissance perlocutoire de l'allocutaire/locuteur à l'impératif de la voix. De façon tautologique d'ailleurs, les adeptes de Tang qui ont entendu le message et l'ont suivi

sont précisément ceux qui... l'ont entendu ! Le critère « à qui peut l'entendre » nous donne la mesure de la réussite performative : il n'y a guère que celui qui entend la voix qui ordonne et qui est intimement affectée par elle, qui peut fidèlement donner le message, qui peut se faire message et se confondre avec le « surlocuteur ». D'où peut-être le relatif isolement de Tang : mis à part quelques figures du mysticisme chrétien qui l'auraient précédé dans cette voie, il est bel et bien le seul à qui Jésus se soit manifesté, et ses adeptes sont insuffisamment pris dans le discours christique car l'impératif ne s'est d'abord pas adressé à eux. La voix de Tang, celle qui pendant les possessions énonce directement la parole de Dieu (sans plus que ce soit du discours rapporté), est décrite par tous comme soudainement grave, caverneuse, pleine et appuyée, autoritaire. Cette discordance vocale et la bizarrerie des gestes l'accompagnant évoque un état dissociatif idéo-verbal et comportemental marquant les moments où l'appareil psychique de Tang devient l'impératif christique : il devient la voix. Ces possessions, qui impressionnent celui qui y assiste et qui est directement interpellé, constituent des discordances momentanées de la structure psychopathologique de Tang : de symptôme discursif (entendre une voix, recevoir une révélation xénopathique, y répondre par des actes locutoires), le symptôme devient non-discursif, c'est-à-dire qu'il n'implique plus la mise en tension éthique du sujet dans un rapport à l'Autre christique, la voix utilise l'appareil phonatoire de l'homme Lé-Dinh qui n'est plus sujet mais simple instrument d'une volonté qui l'agit, le temps de la possession. Toutefois, le symptôme de Tang, parce qu'il ordonne un discours de sujets parlants disciplinés, donne toujours consistance à un discours dans l'économie groupale de la secte. Il y a donc trois états du discours : 1°) le discours rapportant la prophétie (« Jésus m'a dit que : "...» »); 2°) le discours auto-rapporté (« "donne le message" ») où les marques d'identification du locuteur s'effacent – demeure cependant la discordance vocale autorisant une attribution des propos au Christ – qui est reçu par un allocutaire comme 3°) discours rapportable et collectivement traitable (comme doctrine religieuse, comme délire psychiatrique, comme entreprise de manipulation sournoise). Nous laissons de côté pour le moment ce troisième aspect de la discursivité de Tang et le réservons à une analyse des enjeux langagiers groupaux. L'autoréférence inhérente au message rapporté donne au(x) discours de Tang une structure bien particulière : un « discours auto-impliqué » (pour le dire avec Fernandez-Zoïla¹²³), je propose de le nommer aussi bien *discours récursif* (dans la mesure où l'objet du discours est justement une exigence de discours en sorte que le dispositif langagier se prend tout entier pour objet).

¹²³ Cf. *Psychopathologie du discours-délire. L'un sans l'autre*, Paris, L'Harmattan, 2000.

Des linguistes et philologues seraient tentés peut-être de décrire l'étrange usage du langage par Robert Lé-Dinh, et notamment lorsqu'il rapporte les paroles de ses révélations, en termes d'« autocitation ». C'est le cas de Sophie Marnette qui se distingue d'autres linguistes

selon [lesquels] donc, une occurrence comme *Je te dis que c'est vrai* n'est pas du discours rapporté car si « dire » est utilisé de façon performative, il ne peut pas y avoir à la fois description d'un acte de langage (discours rapporté) ET acte de langage (expression performative). Pour moi, au contraire les deux sont possibles et c'est la seule façon d'expliquer en quoi *Je te dis que c'est vrai* (à la fois représentation [« cliché »] + acte) est différent du simple énoncé *C'est vrai* (uniquement assertion)¹²⁴.

De façon intéressante, l'auteure rapporte cette problématique à l'hétérogénéité constitutive du locuteur en invoquant un « inconscient intrinsèquement fragmenté » comme discours de l'Autre. Elle conclut d'ailleurs ainsi son article : « je répondrai de façon brève et un peu ironique à la question principale posée par cet article. Le discours rapporté est-il seulement le discours d'autrui ? Oui, si *je* est un autre...¹²⁵ ». La dimension auto-citationnelle de l'énonciation de Tang le maintiendrait dans l'équivalence du dire et des dits, des actes de langage et des signes linguistiques de représentation (les signifiants). Dominique Maingueneau parle quant à lui de régime de « particitation¹²⁶ » où l'auteur des propos cités tend à être sous-entendu par le locuteur citant, dans une dynamique où les allocutaires sont supposés identifier l'auteur cité et où le locuteur assume en même temps en première personne les propos rapportés. Le locuteur parle ainsi les mots de l'Autre et en assume en première personne les effets locutoires (et notamment les tensions illocutoires). L'accusatif d'objet interne relevé plus haut, « *j'enseigne l'enseignement du Christ* », dit bien que le discours du Christ est représenté dans le discours de Tang. La figure de style employée est au fond la plus fidèle et la plus rigoureuse qui soit pour la modalité discursive dans laquelle Tang est engagé. Elle fait entendre aussi la confusion « particitationnelle » à l'horizon d'un tel discours : *mon enseignement est celui du Christ, le Christ enseigne par mon discours...*

Les linguistes Juan Manuel López Muñoz et Francisca Romeral Rosel introduisent des concepts qui chacun parvient à cerner un point d'enjeu du discours de Tang. Déployé sur une trentaine d'années, son discours est une longue entreprise de répétitions, de reformulations, de réajustements de sa doctrine.

Nous appelons discours permanent un discours mis en circulation par le locuteur lui-même, que celui-ci répète ci et là à des interlocuteurs souvent différents, sous des formes souvent différentes, tout au long de sa vie ou durant une étape de sa vie. Ce discours, qui est le plus souvent une opinion, ou plutôt une conviction, devient une sorte de lieu commun chez le locuteur. [...] Dans chaque réitération du même discours, l'énonciateur a l'occasion de contrôler et de corriger ce que le co-énonciateur [c'est-à-

¹²⁴ Cf. Marnette, « Je vous dis que l'autocitation c'est du discours rapporté », *Travaux de linguistique*, n°52, 2006, p. 29.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 38.

¹²⁶ Cf. Maingueneau, « Hyperénonciateur et particitation », *Langages*, n°156, 2004.

dire lui-même] dit, de reconstruire son éthos, sa manière de se présenter, dans l'interaction, face à la collectivité¹²⁷.

La permanence du discours de Tang est l'habitat langagier de Robert Lé-Dinh et la permanence de Tang dans le temps. A cette permanence discursive, on peut encore ajouter la dimension de prise en charge redondante d'une énonciation Autre :

L'écho-énonciation ne peut qu'impliquer une fusion totale de deux points de vue et la prise en charge des propos de l'autre. [...] Les énonciateurs sont deux – et seulement deux – sujets distincts ; l'un des deux, l'énonciateur cité, est une autorité reconnue dont les discours font déjà partie, pour ainsi dire, du patrimoine culturel universel (par ex. Sartre) ; le deuxième, le *je* citant, prend appui sur la position sociale de l'autre s'approprie sa parole. C'est de cette façon que le *je* citant parvient à une sorte de piédestal d'où il commence à mettre en circulation ses propres discours. On sent aussi parfois comme une espèce d'élan de dépassement où s'insinue l'envie de remplacer l'autorité citée (dans ce cas, l'écho-énonciation semble dériver vers une posture de sur-énonciation)¹²⁸.

Ces régimes discursifs très particuliers (discours permanent en écho-énonciation, en sur-énonciation) se situent dans ce que ces linguistes nomment une « zone de subjectivité minimale du domaine du soi¹²⁹ ». Assumer en première personne le poids et la grammaire de la tautologie christique < donne le message à qui peut l'entendre > a donc un coût psychique : celui de la forclusion de l'Autre quand celui-ci me parle (me parle à *moi* – datif) ou de la forclusion du sujet quand l'Autre me parle (me parle *moi* – accusatif). Cette disjonction exclusive ($p \leftrightarrow -q$) n'est-elle pas la contrepartie discursive de ce que Binswanger nomme *alternative schizophrénique* ?, et dont il rend compte en ces termes :

Un ou bien-ou bien rigide. L'un des côtés de cette alternative s'est montré à nous comme "formation présomptueuse d'idéal". Celle-ci aussi ne signifie aucune issue hors de la situation vitale réelle, mais au contraire un obstacle insurmontable et impénétrable dans la *réalisation du Dasein*. Dans la mesure où l'autre côté de l'alternative lutte continûment contre cet obstacle alors, comme nous le disions et cherchions à le montrer en détail, l'existence toute entière est tendue dans l'alternative en question et vis-à-vis d'une telle *tension existentielle* l'*inconséquence de l'expérience* s'est montrée encore en soi et pour soi comme relativement bénigne.¹³⁰

C'est dans cette perspective que nous soulignons l'auto-implication du discours de Tang et l'auto-engendrement des unités discursives (des signes linguistiques et des locuteurs), dans la mesure où la grammaire logique et les paradoxes de ce discours sont impliqués par la structure logique d'un énoncé (et sa réussite performative) produit par le discours qu'il engendre. Nombreuses sont les images en circulation dans la culture qui illustrent les paradoxes de l'auto-engendrement. Les récits de science-fiction autour des voyages temporels s'y confrontent fréquemment. La série animée *Futurama* propose ainsi une amusante dérision

¹²⁷ Cf. López Muñoz et Romeral Rosel, « discours permanents, discours en co-énonciation et en écho-énonciation dans les entretiens : la pratique de l'auto-citation chez Annie Ernaux », *Travaux de linguistique*, n°52, 2006, p. 87.

¹²⁸ *Id.*, p. 94.

¹²⁹ *Id.*, p. 85.

¹³⁰ Cf. *Délire, Contributions à son étude phénoménologique et daseinsanalytique* [1965], Grenoble, Jérôme Millon, 2010, p. 27.

du mythe d'Œdipe dans un épisode où le héros, Fry, voyage dans le passé, tue son grand-père par inadvertance, met enceinte sa grand-mère malgré lui et réalise enfin que s'il existe nonobstant ces dérapages, c'est qu'il est donc son propre grand-père¹³¹. Nous retrouverons une telle forme de paradoxe plus loin dans un autre chapitre en écoutant le discours des Cassiopéens.

Il est notable que notre analyse du symptôme discursif de Tang n'a requis à aucun moment de préjuger des états psychologiques associés à cette inscription langagière, ni même d'ailleurs de supposer un quelconque appareil psychique, ni angoisse, ni jouissance ; mais seulement qu'il y a bien un sujet de la parole. Cette approche analysant le discours permet-elle de répondre à (ou simplement de formuler) une question essentielle de la procédure juridico-pénale, celle de l'agentivité et de la responsabilité de Robert Lé-Dinh ? Nous y réfléchirons plus bas en compagnie des experts psychiatre et psychologue.

2.7. L'ECRITURE DE TANG

Au moins deux textes ont été rédigés et édités par le groupe de Lé-Dinh. Le premier date de 1997 et s'intitule *Voici Celui qui sera massacré et que Je relèverai des Morts*. Il est signé Lé-Dinh Tang et sa première édition a été tirée à dix exemplaires. Le second texte n'est pas daté, ni signé : *L'œuvre d'un homme. Etudes et réflexions sur un Lot-et-Garonnais pas comme les autres, Ses actions charitables, sa persévérance* est une sorte d'apologie de Robert Lé-Dinh et tente d'expliquer que celui-ci fait l'objet d'une accusation injuste le présentant comme un gourou qui conditionne ses adeptes¹³². Si nous les étudions dans un même mouvement, c'est bien qu'ils rendent compte sous deux aspects de l'écriture de Tang. Entendons à la fois, l'écriture telle qu'elle est pratiquée par Tang (génitif subjectif) dans le premier texte ; et l'écriture telle qu'elle concerne Tang (génitif objectif) quand les locuteurs qui l'entourent s'appliquent à le mettre par écrit dans le second texte¹³³. Ces deux textes appartiennent donc au même discours et sont producteurs d'un même sujet.

¹³¹ Cf. « Tout se termine bien à Roswell » (ép. 1, saison 4). Jung, quand il analyse les rêves d'enfant (cf. *Les rêves d'enfants*, séminaires t. 1, Albin Michel, 2002, p. 23), rappelait l'auto-engendrement de l'*Ouroboros* (le dragon qui se mord la queue), du Phénix (naissant de ses cendres), du dieu égyptien Ptah (qui crée et couve son propre œuf).

¹³² Je remercie Maître Daniel Picotin de m'avoir permis d'accéder à ces documents.

¹³³ La langue française est comme condamnée à une ambiguïté inhérente aux langues romanes (et aux langues indo-européennes en général ?) : hors désambiguïsation sémantique, il n'y a pas moyen de distinguer le génitif objectif du génitif subjectif. Ainsi, « la peur du chien » peut renvoyer à la peur qu'inspire le chien à quelqu'un (objectif) aussi bien qu'à la peur que le chien éprouve (subjectif). Ambiguïté que ne connaissent pas les

C'est lors de mon emprisonnement de fin 1986 à 1988 qu'un soir, la Voix de Dieu retentit forte et puissante pour me dire : *Voici Celui Qui sera massacré et que je relèverai des Morts !* Dès lors les barreaux de la prison ne retinrent plus mon être, mon âme légère était libre, mon seul souci étant celui de toujours demeurer en accord avec la vérité, en accord avec la Volonté de Dieu. [...] L'étiquette de chef de secte ne me perturbe pas. Tandis que la société entretient cette affirmation, le Christ m'honore de ses Visitations et quand j'entends sa voix, plus rien n'a de prise sur moi, seuls comptent mon affirmation et ma foi qui, un soir, devant le Tribunal Céleste qui me convoqua pour me demander si toujours je continuerais à pratiquer l'Enseignement quoi qu'il se passe, me firent répondre à l'Autorité : Oui !!! C'est pourquoi mes ennemis, sans le savoir, sont les instruments de la Volonté Divine. S'évertuant sans cesse à vouloir m'atteindre, ils atteignent alors le Christ.¹³⁴

Ainsi débute le petit ouvrage signé par Tang. Rien n'importe autant pour lui que de vivre en « accord avec la Volonté de Dieu ». Or, ses persécuteurs, dit-il, « sont [eux aussi] les instruments de la Volonté Divine ». En somme, tout individu est l'instrument de Dieu, une marionnette qui se berce de l'illusion d'être auteur de ses faits et gestes. Tang s'évertue quant à lui à se conformer lui aussi à cette volonté. Tout se passe donc comme si le monde ne comptait véritablement que deux locuteurs : le sujet Tang s'efforçant de se soumettre à Dieu, et l'Autre divin par qui procède toute chose ; le reste – les hommes – n'étant que l'émanation de la volonté de l'Autre divin. C'est une position éthique particulière qui ne voit dans le prochain (et soi-même) que la réalisation d'une volonté supérieure et totale. C'est ainsi que nous pouvons lire ce petit texte, comme l'exposition d'une attitude éthique spécifique à Tang, celle qui consiste à concevoir l'autre et soi comme les instruments de Dieu, celle qui consiste à se désigner (« voici celui ») soi-même comme objet passif (« sera massacré... Je [le] relèverai »).

Le second texte, *L'œuvre d'un homme*, poursuit le processus d'écriture de l'homme Tang initié par Robert Lé-Dinh, mais ici poursuivit par les membres de sa petite communauté. Il s'agit à la fois d'une biographie (ou plutôt d'une hagiographie), d'un plaidoyer, d'une défense de l'homme persécuté, d'un recueil de témoignages de ses fidèles. On y fait un usage important du passé simple (ce qui tient ici lieu d'aoriste en français) donnant parfois au texte la portée d'une épopée ou d'un mythe, élevant ainsi Tang à la dignité de héros mythique.

C'est, en réalité, d'avoir été frappés au plus profond d'eux-mêmes que l'on vit un jour partir plusieurs d'entre eux. Le temps et la haine décidèrent de les rassembler. Ils formèrent alors un groupe homogène et ténébreux, qui avait décidé de nuire à celui qui, un jour, s'était introduit par je ne sais quel pouvoir au plus profond de leur conscience. Il en fut averti à l'avance, et par une personne très bien placée, mais aussi par une révélation directe.¹³⁵

Hongrois qui rendront compte du génitif objectif par *A félelem kutyától* [la peur provenant du chien] (ablatif) et le subjectif par *A félelem kutyának* [sa peur au chien] (suffixe possessif).

¹³⁴ Lé-Dinh Tang, *Voici Celui Qui sera massacré et que Je relèverai des Morts*, TOAC, Madaillan, 1997, pp. 5-6.

¹³⁵ Anonyme, *L'œuvre d'un homme. Etudes et réflexions sur un Lot-et-Garonnais pas comme les autres. Ses actions charitables, sa persévérance*, non-paginé.

C'est dans l'ordre des choses, c'est en accord avec la volonté divine que cet ouvrage en faveur de Tang fut écrit (autrement cela n'aurait pu se produire). Tout ce qui survient dans le monde – l'écriture d'un livre sur Tang compris, sa mise en accusation également – est la réalisation de la grande Volonté. Cette certitude, accompagnée de la confiance en Dieu, de la foi, permet à Robert Lé-Dinh de traverser les événements sans peur ni crainte, dans la mesure où tout arrive selon le projet d'un Autre bienveillant à son égard et dont la voix lui fait la promesse qu'Il le relèvera des morts. Cette certitude à l'égard de l'Autre, Tang est le seul semble-t-il à pouvoir l'éprouver en première personne. Ses disciples ne peuvent que s'y raccrocher et ne faire l'expérience de l'Autre « Tanguien » que par l'intermédiaire de Robert Lé-Dinh et sa parole, médiateur donc entre chacun ici-bas et le grand organisateur du monde et des destinées individuelles. Le mythe de l'œuvre de Lé-Dinh Tang s'enracine bien avant sa naissance et bien au-delà de notre monde :

En 1939, une fillette de 10 ans reçut des révélations d'êtres d'outre-espace sur Tang, sur sa vie, sa mission, et même sur son incarcération. Les êtres qui parlèrent à cette femme lui annoncèrent même l'année de son propre décès, 63 ans, ce qui se réalisa au début de l'année 1992. Filmée en vidéo en 1991 de son vivant, elle avait annoncé sa mort prochaine. (Un huissier de Justice d'Agen en fit le constat après avoir visionné la cassette.)¹³⁶

Le groupe trouve donc – un peu par hasard – des confirmations de son discours qui lui viennent de l'extérieur. Si Tang avait des prédécesseurs – Moïse, Jésus, le Maître Philippe de Lyon, etc. –, sa propre naissance a fait aussi l'objet d'une prophétie. Autrement dit, son discours le précède dans l'imaginaire mythique qui se construit autour de sa personne. Non seulement donc, on parle de Tang dans un livre et on le cite (indépendamment de lui, on le fait parler, on le met en scène dans un récit ordinaire), mais en plus on parlait de lui avant qu'il ne vienne au monde. Avant même d'habiter le langage, avant d'être un sujet donc, son discours était là présent qui attendait qu'il vienne accomplir une prophétie et le projet divin. Le sujet Tang – qui est moins sujet qu'objet du discours – existait indépendamment de l'individu Lé-Dinh.

2.8. THAUMATURGIE

« Je ne sais pas trop ce que c'est thaumaturge, je crois qu'il l'est. Je crois qu'il a fait des miracles. Personnellement, je ne l'ai pas vu, on me l'a raconté. Il a guéri une femme qui était condamnée par la médecine. J'ai été soulagée par rapport à la dame, je l'ai vue, elle lisait, elle nous a dit que la médecine disait qu'elle était condamnée, qu'elle serait devenue

¹³⁶Ibid.

aveugle. » (Laura H.) La question fut abordée par la Cour qui sondait ainsi l'éventualité d'une pratique illégale de la médecine ou de l'escroquerie thérapeutique. On dit de Tang qu'il a accompli des miracles. Et c'est un fait (que cela, on le dit). Si jamais preuve ne fut apportée des miracles de Tang, on peut toutefois lui accorder le bénéfice de succès psychothérapeutiques dont le moteur aurait été la suggestion sur fond d'amour de transfert.

III. LES PLAIGNANTS – LES VICTIMES

Que le jeune homme ait réellement exécuté un attentat insensé, ou qu'il ait seulement conçu un vague projet de ce genre, ou encore que cette confession lui ait été artificiellement soufflée toute ou en partie, cela paraissait maintenant à Roubachof ne présenter qu'un intérêt juridique ; cela ne faisait aucune différence quant à sa culpabilité. L'essentiel, c'était que cette pitoyable créature représentait l'incarnation et la conséquence de sa pensée. Les rôles étaient intervertis ; ce n'était pas Gletkin, mais lui, Roubachof, qui avait tenté de jeter la confusion dans une cause toute claire en coupant des cheveux en quatre. L'accusation, qui jusqu'ici lui avait paru si absurde, venait apporter – bien que lourdement et grossièrement – les chaînons qui manquaient dans une chaîne parfaitement logique.

Arthur Koestler, *Le zéro et l'infini*

Celui qui déclare m'avoir reconnu, s'il se détourne de moi, il périra.

Lé-Dinh Tang, *Ecrits*

1. ELSA L.

Elsa se lève et vient témoigner à la barre : « *Il fallait tout dire... Tout ce qui se passe à l'intérieur. Se remettre en cause aussi... J'ai passé vingt-trois ans dans la secte* ». Elle a rencontré Robert Lé-Dinh tandis que le groupe se formait à peine. Il donnait alors une conférence sur les cristaux. La veille de la conférence, ou quelques jours plus tôt, elle avait vu *The Dark Crystal*, film de Jim Henson et Frank Oz qui sortait en 1982¹³⁷. « *Le soir-même j'avais rêvé du cristal du film* ». Elle racontera à la Cour un peu de l'étrange résonnance qu'avait eue pour elle ce soir-là la conférence de Lé-Dinh avec ce film qui l'avait tant impressionnée. Le film raconte un monde partagé entre deux peuples aux existences complémentaires, les Skeksès (sorte de rapaces mauvais) et les Mystiques (sorte d'animaux chevelus et sages), descendants d'une espèce ancestrale commune (les UrSkeks, de grands êtres radieux qui réalisent l'unité harmonieuse des Mystiques et des Skeksès), et la quête de Jen, un jeune Gelfling pour rétablir l'harmonie du monde, et qui accomplit par là une prophétie millénariste énoncée au début du film. A dire vrai, nous ne savons pas quel fut exactement la réception de ce film par Elsa, nous ne faisons ici guère que reconstruire modestement, mais nous notons qu'elle le citera à l'audience de Foix et à celle de Toulouse,

¹³⁷ Je remarque que ce même film a marqué mon jeune âge. Je devais avoir cinq ans quand je l'ai vu et les visages étranges de personnages dont je ne comprenais rien sont longtemps restés gravés, souvenirs énigmatiques, dans ma mémoire.

que la référence à ce film (bien qu'elle ne le détaillera pas davantage à la Cour) constitue en somme le point de départ obligé de sa mise en récit de sa rencontre avec le discours de Tang. Enfin, nous remarquons que ce film contenait déjà en germe les motifs de ce qu'elle trouvera auprès de Tang : le thème du cristal et de sa pureté, les signifiants « mystique » et « sexe, skèks » intimement liés ensemble comme les deux faces d'une même pièce, la tension prophétique et eschatologique du discours de Tang. Qu'Elsa choisisse ce film pour rétrospectivement s'expliquer et expliquer à la Cour ce qui s'est joué de singulier dans son entrée puis sa participation à ce discours, mérite d'être pris au sérieux. Le récit à la recherche de ses origines, de ses causes, le récit en quête de ses propres fondations, rencontre toujours *in fine*, en son horizon, la scène primitive. Cette scène est impossible à observer directement par le fils ou la fille dans la mesure où il s'agit de l'étreinte féconde parentale qui lui donna naissance. Impossible à observer directement, reste la construction fantasmatique qui permet au sujet d'imaginer le monde d'avant le sujet, le monde qui lui donna la parole jadis. Il est significatif qu'Elsa élise en quelque sorte une production artistique pour rendre compte de ce qui se cherche comme explication¹³⁸. Or, ce film dispose lui aussi d'une scène primitive (*urszene*) : le souvenir lointain d'une harmonie jadis des forces de la Vie et de celles de la Mort, doublée de la promesse du retour de cette harmonie. Cette harmonie porte un nom dans le film : *Urskeks*, dont la traduction par « sexe primitif », voire « division originaire », n'est après tout pas excessive. Exagérons à peine et concevons les *Urskeks* comme « secte des origines » (mais aussi origine des sectes et des sexes), celle qui pourra dire à la fin des temps : « Deux firent Un... Nous sommes à nouveau Un » (*The two made one...we are again one*). En faisant référence à ce film et à sa symbolique, dans une Cour de justice, Elsa introduit un nuage d'associations auquel le tribunal reste sourd, mais cela lui permet néanmoins de loger le témoignage authentique du point logique où Tang a constitué un singulier écho à une « vérité historique », celle d'un temps d'avant la division – nostalgie de l'indivis. Il est étonnant de voir combien le dualisme des doctrines de Tang se trouvait déjà dans l'opposition des Mystiques et des Skeksès, et comment leur résolution dialectique en un recouvrement des Mystiques et des Skeksès en une identité homologique préfigurait déjà les justifications des débordements sexuels par sa mystique chrétienne, par une identité de ces deux aspects des doctrines et pratiques de Tang dans une sphère d'entendement supérieure mais qui ne sera accessible que dans le monde qui viendra.

138 « La scène invisible hante. Les conjectures sont des délires, mais leurs censures des démenches » écrit Pascal Quignard, *Rhétorique spéculative*, Calmann-Lévy, 1995, p. 36-37. Le récit en quête de ce qui le cause montre combien le désir précède la cause.

Un bien long développement pour une remarque, toute anodine, pour une référence à un film qui n'occupa guère plus de quelques secondes le tribunal et qui fut aussitôt oublié par tous. C'est bien la démarche psychanalytique qui, depuis Freud, s'intéresse cependant à ce que la science méprise toujours un peu : l'anodin, l'irrationnel, l'erreur, le bête, l'illusion... C'est pourtant ne pas renoncer à ce que la raison s'aventure dans ces domaines négligés et s'avoue éventuellement sa propre soumission à des logiques obscures, et à commencer par cette force qui réprime dans l'Oubli au nom de la banalité. Ce qui en revanche retint toute l'attention de la Cour, ce fut le récit douloureux d'Elsa des attouchements de son grand-père dont elle fut victime enfant. Elle dit comment elle confia à Tang ce souvenir pesant, comment celui-ci était donc au courant de ce qui demeurerait pénible pour elle dans son rapport à la sexualité. L'expertise psychiatrique conclut d'ailleurs que sa vulnérabilité était directement en lien avec ce traumatisme. Le gourou dit : « *tu es responsable* » de ce qui t'arrive et de ce qui t'est arrivé. Comment faire la part des choses, après les attouchements sexuels ou après les dérives sectaires où résonnent la répétition des attouchements, des violences, de la culpabilité et de la honte ? Au cœur de la question du traumatisme réside celle de la jouissance de l'autre, de la jouissance de mon corps, et qui vient s'inscrire au lieu même des affects structurants que sont la honte (que l'on peut mettre en rapport avec le trauma langagier, le trauma d'être parlant et, de ce fait, divisé par le langage) et la culpabilité (à rapporter au surmoi, coût psychique de se soumettre aux lois civilisationnelles de la vie en société). Si s'entendre dire que l'on est coupable nous affecte tant, c'est que c'est structurellement vrai, c'est que c'est la condition même de la névrose d'être ordonnée essentiellement par la morale et donc par le couple innocence/culpabilité. Or, la vérité historique du névrosé, c'est bien son inscription œdipienne : le sujet est structurellement coupable de désirer l'interdit et d'en vouloir à mort à ce qui assume la fonction phallique de mettre à distance l'objet du désir. Cela dit, c'est tout autre chose d'être dit responsable. Là, il en va d'être mis en position de devoir répondre en première personne d'actes. Si l'on peut se sentir coupable d'avoir été violé, cela ne signifie évidemment pas que l'on est responsable du viol dont on est victime.

« *Il sait très bien scanner ce qui est fragile chez les gens. Il m'a dit "c'est normal que tu sois venue. Les forces du mal vont s'opposer à ce que tu viennes." Ces enseignements, quand vous êtes dedans, tout ça vous paraît logique. J'ai eu des rêves, des visions, des voix... J'apporte rien du tout : on vient recevoir ses enseignements... "Faire périr la vieille", ça veut dire faire disparaître toute individualité... [Dans la secte], vous êtes pris dans une langue dont vous ne pouvez pas sortir. Vous êtes conditionnés par ce qu'il vous dit et par vous-mêmes, par vos rêves... Quand je lui ai raconté mon enfance, il m'a dit : "Oui, tu es*

responsable”, il sait la personne qu’il peut attraper. Lui, il ne peut pas être responsable, il est Dieu. Il a reçu une révélation comme quoi même s’il fait le mal sur terre, ça ne lui sera pas reproché au ciel... J’appelle ça une hypnose, une hypnose mentale. » Elsa n’apporte rien dans la secte, dit-elle ; en revanche, elle reçoit. Si bien que cette « hypnose mentale » conduit à ce qu’elle s’aliène et se conditionne à ses propres rêves, que ses rêves ne sont plus vraiment ses rêves. Elle ne les reconnaît plus tout à fait, tant il est patent qu’ils lui viennent de l’Autre. Rêves, visions et voix accomplissent étrangement (*un-heimlich*) ce désir de l’Autre, intimement éprouvés. Visions de Tang, ou bien sa voix. Rêves d’un archange venu prophétiser à son chevet quelque chose à propos de Tang. Elsa s’était avancée alors vers Lé-Dinh et lui avait annoncé qu’il était le « Grand Monarque », qu’il était son maître à elle. Ce désir à l’œuvre au cœur de l’économie psychique d’Elsa la divise littéralement et organisa sa soumission à ce désir du Maître, qui est le désir pour le maître et son désir. Ce discours, hystériquement producteur d’images et d’icônes, élit Lé-Dinh comme maître et attend qu’il s’en explique et enseigne. Quant aux rêves qu’Elsa oublie au réveil : *« J’avais fait un rêve de la vierge... mais je ne me souvenais pas. Tang m’a dit “mais si, elle t’a dit : <Elie, Moïse, Tang, c’est la même chose>” Il se souvenait de mes rêves pour moi, alors que tu t’en souviens pas toi-même ! »*. Le rêve hystérique s’offrit vierge de tout souvenir à un maître qui y logea sa mémoire et son désir. Son activité onirique, transférentiellement orientée vers et adressée à Tang, gonfle le discours de la secte : Tang est un prophète qui connaît le sens des rêves ; il lui dit qu’elle a rêvé qu’il était l’identique d’Elie et Moïse, soit qu’il est un prophète ; il est donc en mesure de lui rendre le contenu effacé et le sens de son rêve, *et cetera...* Autrement dit, ce rêve « interprété » par Tang contient sa propre clé d’interprétation autorisée, à savoir que Tang est le bon interprète. Nous reconnaissons le discours auto-impliqué entendu plus haut de la bouche de Lé-Dinh, centré sur ce qui se désigne désignant. *« Apprends à croire ce que le ciel te dit que je suis »,* dit-il encore à la rêveuse. Nous voyons aussi comment le discours de l’hystérique vient s’y aboucher et interroger le désir de l’Autre. Or, la découverte inattendue tient peut-être au fait qu’elle y rencontre un maître qui se répète à l’infini, qui n’offre nulle ouverture sur un autre signifiant : *« il est l’enseignement, la vérité, le verbe de Dieu »*. Quoi qu’il en soit du rapport (holophrastique) de Tang aux unités langagières, cela n’empêche en rien Elsa de faire un usage référentiel du signifiant-maître pour y loger ce qu’elle est de sujet du langage : elle appartient au groupe de Lé-Dinh Tang le Saint Élu, elle s’y soumet : *« c’était un honneur de dormir au pied de son lit »*.

« Tang disait : “à partir du moment où vous m’avez rencontré, vous vous êtes placés sur un chemin. Vous devez me suivre sinon vous serez rattrapés par votre destinée” ». Ce

chemin qui se trahit (dans le discours rapporté de Tang) est un sillon (*lira*) ; s'en éloigner, c'est être fou (*delirare*). L'apparente alternative est déconcertante : mon chemin (*lira*) sinon (*de*) votre destinée (*lira*).

En 2010 et en 2012, Elsa est plaignante contre Robert Lé-Dinh. Vingt-cinq ans plus tôt, elle était alors une disciple passionnée, des gens malveillants étaient parvenus à faire condamner Lé-Dinh à une peine d'emprisonnement. « *En 1987, on avait mis notre Christ en prison. On avait trois travaux sociaux [trois emplois]. Il continuait à donner des missions depuis la prison. Il n'avait rien dit au procès pour ressembler au Christ* ». On apprend ainsi que ce n'est pas l'emprisonnement qui fera cesser l'influence, qu'au contraire, la condamnation vient confirmer ce que Tang a déjà prophétisé de son martyr, l'attitude passionnée des plaignants ainsi que leurs contradictions illustrent que le Saint Elu est attaquée par des traîtres malveillants et obliques. De cela, Elsa peut témoigner car au procès de 1987, elle était assise du côté de la défense.

2. DAVID L.

David est le mari d'Elsa. « *Lors de la première rencontre, je n'ai pas du tout été intéressé. Le message de Monsieur Lé-Dinh n'a pas du tout accroché. Il avait développé sur les forces du Bien et du Mal. Il avait dit qu'il était l'envoyé de Dieu. On a continué à assister à la première réunion... Il disait que ça n'était pas par hasard qu'on s'était rencontré [Elsa et moi], il nous a dit que les forces du Mal se seraient opposées à ce qu'on vienne...* » David n'entre pas à proprement parler dans le discours, mais il y suit sa compagne. La dimension spirituelle et doctrinale ne l'intéressera jamais vraiment. Pour autant, il participe à la vie du groupe et même à son rituel le plus caractéristique : le positionnement. David montre ainsi que généralement le positionnement traitait moins des questions de doctrine, de visions, de sens mystique, que des questions d'ordre matériel. « *Quelqu'un du groupe avait eu une révélation comme quoi j'étais l'Intendant. On en a fait une réunion. J'en ai rêvé aussi. J'ai même rêvé qu'un peuple me serait donné. J'avais la mission de faire tourner la maison. [...]* C'est vrai que j'étais psychorigide dans les positionnements. Pour moi, chacun devait payer la même somme. Tang nous a toujours dit qu'il fallait se sacrifier. [...] Tang m'a même demandé de faire un contrôle fiscal chez ceux qui ne pouvait pas payer. On montrait aux gens les dépenses qu'ils pouvaient faire. » David fut ainsi un Intendant rigoureux et le relais de l'impératif sacrificiel alimenté par Tang. Pendant une période, il positionne souvent. « *C'est*

pas Tang qui positionne, mais c'est Tang qui a l'initiative qu'un tel positionne tel autre. » David fait son travail, il le fait bien, et fait tourner la machine du mieux qu'il peut. *« Il me donnait des travaux, à charge pour moi de les accomplir au mieux »*. Il est un implacable administrateur et terrorise les membres du groupe parce qu'il leur rappelle sans cesse combien chacun est en dessous de ce qu'il pourrait donner. David explique au juge qu'il n'exigeait jamais plus que ce que lui-même aurait été prêt à faire. Façon d'établir une limite.

David n'était pas seulement craint des adultes qu'il positionnait, une peur diffusa aussi parmi les enfants du groupe : *« à Noël, on m'avait déguisé en Père fouettard chinois qui donnait un petit positionnement d'enfant. On m'a donné une image de Monsieur Lion qui faisait peur aux enfants. Cette image m'a collé à la peau jusque dans ma famille. »* Des surnoms circulaient entre les enfants du groupe. David est « Le Chinois » ou le « Monsieur Lion » qui bat les enfants. Robert Lé-Dinh rapportera au procès de Foix avec émotion des souvenirs dans lesquels David aurait frappé des animaux ou donné un coup à un homme en prière. Le groupe actuel semble d'ailleurs projeter sur David toute une série de thèmes persécutoires : il serait en quête de l'argent du groupe, il souhaiterait en réalité prendre la place de Robert Lé-Dinh à la tête du groupe, il voudrait les femmes. La réaction de Lé-Dinh est à ce titre intéressante : *« Monsieur L., s'il était à ma place [d'accusé], on dirait que c'est un deuxième Tang. Il a généré une atmosphère dans le groupe. Est-ce Tang qui a fait cela ? Il avait organisé une réunion pour les finances. Un vrai chrétien aime même son ennemi. En réalité, David s'est toujours opposé à moi. Ce n'est pas "ça m'a servi", c'est "ça a servi". On avait un corps, on avait un esprit. »* De fait, David n'est pas à la place de Tang, il ne fait pas l'objet d'une poursuite judiciaire. N'est-ce pas encore tautologique de dire si David était à la place de Tang, il serait Tang ?

David nous le dit : il met sa rationalité au service du signifiant-maître du discours. *« On trouvait des arguments pour le justifier »*.

3. LA SORTIE DU DISCOURS DE TANG

Peut-on comprendre ce qui a précipité la sortie du discours de secte ? Peut-on en dégager la logique ? Philippe et Angélique, deux adeptes de Tang, tombèrent amoureux l'un de l'autre et décidèrent de quitter le groupe qui n'acceptait pas leur relation : *« C'est grâce à mon amour pour Angélique qui nous a décidé à partir du groupe. On est parti en deux fois. Comme notre relation n'était pas possible au sein du groupe, nous sommes partis trois jours.*

Nous avons commis l'irréparable. On avait peur du mal. On est rentré trois semaines, puis on est reparti un peu comme des voleurs, un beau matin. Parce que notre amour était impossible pour le groupe ». Le couple fait entendre que la sortie du discours de Tang est difficile et que le discours rattrape les fugitifs dans leur conscience. Mais l'amour est plus fort, et Angélique et Philippe dépassent la peur qui les habite pour être ensemble. Cette fuite ressemble à un *acting out*, elle ne semble pas rompre fondamentalement avec l'économie discursive de leur appartenance au groupe des amis de Tang. Au contraire, en revenant après une première sortie ébauchée, le discours du groupe intègre sans difficulté cette incartade qu'il positionne sévèrement. Ce qui en revanche constitue l'Acte révolutionnaire du couple, c'est leur amour illicite, c'est la soumission à un désir cette fois ouvert sur l'Autre et qui rompt avec le cloisonnement du discours tanguien. Cette sortie, malgré sa maladresse initiale, n'est-elle pas à proprement parler révolutionnaire ? Ne puise-t-elle sa force du cœur même de la doctrine tanguienne-chrétienne, à savoir l'amour de l'autre et le sacrifice ?

Elsa est sans doute celle qui aura témoigné du plus grand nombre de violences subies de la part de Robert Lé-Dinh. Il lui a demandé de manger ses excréments, il l'a poussée à avoir des rapports homosexuels avec d'autres femmes du groupe. *« Il m'a fait mettre nue dans la voiture... Il a approché la cigarette dans mon cou, près de mon sexe, de mes seins... Je le masturbais. Je me suis dit : il peut te tuer. [...] J'étais nue dans la voiture. J'avais honte mais je le faisais quand même. [...] A partir du moment où il est parti en Ariège, je rêvais moins de lui. En 2006, il m'a appelé dans la nuit : il avait eu la Révélation que je quitte mon mari pour une mission divine en Ariège... une mission sexuelle. [...] C'était pas des relations sexuelles, il n'y avait pas de partage, c'était un travail. Il n'avait aucune parole, aucune réaction, il était impassible. Je me dis aujourd'hui qu'il aimait voir les gens en difficulté, c'est ça qui le fait jouir. »* Effrayée, Elsa parle à David de cette Révélation. Que doivent-ils faire ? Dans un premier temps, David ne réalise pas bien ce que son épouse est en train de lui dire : *« Eh bien, oui, si c'est une Révélation, vas-y ! »*

C'est la révélation à son mari des sévices dont elle fut victime qui permit le changement de discours, c'est la découverte massive de ce que David ne savait pas, ou se refusait à réaliser, qui permit d'inaugurer un nouveau rapport à Tang et au groupe.

Aujourd'hui, David et sa compagne s'inscrivent dans un autre discours, post-sectaire et victimaire. Ils sont parfois invités sur des plateaux de télévision pour témoigner de leur expérience douloureuse au sein d'une secte. *« C'est une prison mentale... il y a beaucoup d'ouvrages qui expliquent ça... [...] Quand le maître parle, le disciple obéit,* poursuit David.

Il y a beaucoup d'ouvrages qui l'expliquent mieux que moi. [...] Ce n'est pas parce qu'on a voulu, c'est qu'on était sous emprise. Celui qui l'a reconnu doit accepter sa parole sans condition. [...] Tout ça, parce qu'il nous le demandait. J'ai lu des livres, j'ai rencontré des experts de la Miviludes qui m'ont expliqué. C'est terrible, on rentre tout à fait dans le moule. [...] Cet homme nous a trompé, nous a humilié, nous a trainé dans la boue. Il nous a fait vivre ses pires fantasmes grâce à un stratagème. » Ce qu'un tel discours tente de construire, c'est l'image d'une victime violée dans son âme, ayant été fondamentalement trompée ; une victime qui n'aurait d'aucune façon pu éprouver du plaisir à ce qu'elle a fait *malgré elle*, ni jouissance à être sujet du *discours de l'Autre*, ni liberté à élire tel individu pour maître.

IV. LES TEMOINS A DECHARGE – LES ADEPTES

Mais Eichmann, qui n'était pas très intéressé par la métaphysique, passait bizarrement sous silence l'éventualité de rapports plus étroits unissant le « Porteur de Signification » et le « porteur d'ordres » et il enchaînait avec une réflexion sur l'autre raison possible de son existence, ses parents [...]

Hannah Arendt, *Eichmann à Jérusalem*

Ces témoignages nous intéresserons à deux titres : d'abord, que peut-on recueillir dans leur témoignage du plus singulier de ce que chacun entretient avec Lé-Dinh ? Ensuite, dans la mesure où Tang *est parlé* par les autres, plus qu'il ne parle lui-même, ces témoignages, nous le verrons, continue, assure, établit, le discours de Tang, ils font partie de son « discours permanent ». Ce n'est d'ailleurs pas tant l'aliénation de chacun à la doctrine qui est l'indice de leur participation au discours (certains jeunes membres du groupe déclarant ne pas suivre ses enseignements, ne pas être croyants), que la continuation de certains des traits de ce discours : la dénonciation des influences des accusateurs de Tang (reprise du faire causatif tanguien), orientation du regard de l'Autre vers Tang (autrement dit, les disciples reprennent à leur compte l'érotomanie ou la paranoïa dont Tang fait l'objet).

1. ALAIN H.

Alain a rencontré Robert Lé-Dinh en 1982, lors d'une conférence pour la paix. *« J'avais en moi depuis toujours un désir de paix... Mes parents étant juifs, j'ai toujours eu horreur des traditions religieuses. [...] Ça n'est pas par rapport à mon frère qui est mort huit ou neuf mois avant que je rencontre monsieur Lé-Dinh. »*

En 1987, il a été condamné à un an d'emprisonnement avec Robert Lé-Dinh. *« J'ai pas trouvé que c'était juste. Il y a tellement de prisonniers qui souffrent, c'était l'occasion d'aider les malheureux. [...] Il m'a apporté tout ce qui est possible, en matériel et en chemin de vie, j'étais très timide. Nous allions vers les autres pour les aider, on donnait la soupe. C'est pour moi un guide et un conseiller ».*

Concernant les nouvelles accusations dont Robert Lé-Dinh fait l'objet, *« Je pense que ces accusations sont des mensonges. Ces personnes ont passé plus de vingt ans auprès de Monsieur Lé-Dinh. Elles étaient attirées par lui. Il était très beau. Dans les rues d'Agen, les femmes se retournaient sur son passage. »*

Nous pouvons simplement reconstruire ainsi la rencontre : Alain perd son frère, il a une vingtaine d'années. Sa famille juive pratiquante traite cette perte par le symbolique de l'institution religieuse (et psychique) du deuil. La rencontre avec Lé-Dinh lui permet de trouver un autre discours que celui de la religion de sa famille et de son frère, discours qui d'ailleurs dénonce le pharisaïsme et l'hypocrisie du rituel. Ses parents (et leur Dieu) n'ont pas pu empêcher l'injustice de la mort du frère ; on peut présumer une haine sourde à leur égard (aux grands dieux du roman familial). On peut penser que neuf mois après ce décès, le deuil continuait à travailler intimement le jeune Alain. La doctrine principale de Tang est la loi du retour, qui a le mérite d'inscrire fermement tout événement dans une chaîne de causalité. C'est une façon de donner du sens à quelque chose qui n'en a peut-être pas (à part peut-être la mort de vieillesse dont on se dit après tout qu'elle est dans l'ordre des choses, chaque décès est une injustice insensée...) Or, la loi du retour plonge les racines du sens des événements dans une dimension métaphysique, dite « mystique », qui permet à chaque locuteur du discours de Tang de produire le sens, la « signification mystique », de ce qu'il lui arrive.

2. LAURA H.

« *A l'intérieur de moi, j'y ai cru très fort. C'est la foi, ça ne s'explique pas.* » Laura a commencé à fréquenter le groupe début 1984. Elle deviendra l'épouse d'Alain. Elle s'adresse au juge avec une voix effacée, impressionnée peut-être par le décorum de la Cour. Un petit rire nerveux lui échappe parfois. « *Ma mère a toujours eu peur pour moi. Elle a reporté tous mes défauts sur Monsieur Lé-Dinh. Tout mon intérieur, elle le reporte sur Monsieur Lé-Dinh. [...] C'est pas à Tang que j'obéis, c'est à son enseignement. [...] J'ai été amoureuse de Tang pendant un très long moment, ensuite j'ai pris du plaisir avec Monsieur Lé-Dinh. [...] Il y avait tellement de femmes autour de lui. C'était comme un agglutinement. Il y en avait de plus dominantes que d'autres. [...] J'ai prêté serment avec mon sang sur le Christ, pas sur Tang.* »

Robert Lé-Dinh semble jouer un rôle particulier dans la relation que Laura entretient avec sa mère. Disons, le rôle d'agent de séparation. Laura obtient de son appartenance au groupe un bénéfice secondaire : elle suscite les inquiétudes de sa mère. Sa relation à Lé-Dinh se déploie sur le fond d'une rivalité à l'égard des autres femmes du groupe. Quant aux critiques que sa mère formule à l'égard de Tang, Laura pense qu'elles s'adressent à elle en réalité, et elle reconnaît comme siens les défauts que sa mère attribue à Tang.

3. DAMIEN C.

« En 1986, je travaille comme ingénieur dans le milieu militaire. [...] A Toulouse, je rencontre quelqu'un qui me parle de Tang. J'y vais dans l'idée de démonter le personnage. Je suis fan des arts martiaux, j'ai une formation chrétienne par mes parents, j'ai une recherche dans le caritatif, dans le spirituel. J'arrive pas à être une page blanche. Je vérifie toujours par expérience... Il tient la route au niveau des discours. J'ai des connaissances dans différents domaines, ça tient la route... J'assiste à quelques réunions. Je viens un soir à l'improviste pour voir leur quotidien, comment ça se passe, pendant six mois.[...] Je travaille pour les militaires sur la bombe à neutron. Ça me dérange. Je veux tout laisser et devenir prof d'arts martiaux.[...] C'est mon meilleur ami... Je l'ai toujours appelé Tang, jamais Maître, ou Senseï. »

Damien se présente comme un homme rationnel, qui a les pieds sur terre. Il ne croit que ce qu'il voit, ce dont il a l'expérience. Son sens critique, il l'éprouve à l'aune de ses connaissances. Concernant les choses mystiques, *« personnellement, devant le Saint-Suaire, j'ai eu un vécu fort... [Tang] a un vécu très fort, il a eu des rêves, des visions »*. C'est une façon cartésienne de reconnaître que l'expérience de chacun est originale. En un sens, Damien raisonne un peu comme un phénoménologue qui ne présumerait pas que l'expérience du monde est la même pour tous. Mais en-deçà de cette rationalité, sous le processus secondaire, se déploie le processus primaire et le principe de plaisir : Damien souhaite « démonter le personnage », prouver que Tang est un imposteur, que c'est un délirant inconsistant. Ce faisant, il se soumet justement à l'injonction de Tang de ne pas perdre son esprit critique, de le tester, de vérifier par soi-même.

Il avait écrit à Tang qui était en prison : *« Ce qu'ils veulent me faire dire, c'est qu'il y avait de la contrainte morale »*, attestant ainsi qu'il est tout à fait conscient des enjeux juridiques de son témoignage. Alors, son témoignage en faveur de Tang, c'est au nom de son esprit critique qu'il le soumet à la Cour. Tout cela, dit-il, est très logique et très cohérent, ça tient la route.

4. CHARLOTTE S.

Charlotte a vingt-six ans. Elle est née dans le groupe. *« Je l'ai toujours connu. Enfants, on le voyait souvent. C'était un ami qui faisait partie de la famille... Je crois en cet enseignement, je fais le choix d'y faire partie... »*

Le juge veut avoir quelques précisions concernant ses rapports sexuels avec R. Lé-Dinh car ils pourraient bien avoir commencé alors qu'elle était encore mineure. *« Ce n'est pas parce qu'on a des croyances chrétiennes qu'on ne peut pas avoir des envies sexuelles... J'ai des relations sexuelles avec Monsieur Lé-Dinh et avec sa femme... c'était des relations consentantes, j'ai aimé ce qui s'est passé... J'ai une curiosité, une attirance pour ces expériences. A ce qu'il paraît, je suis une croqueuse d'homme, je l'assume... C'est aussi un guide spirituel pour moi... Ma première fois, j'ai eu envie de lui, je lui ai fait une fellation dans la voiture, j'étais consentante. Ça doit être pour ça qu'on m'appelle la croqueuse d'homme. J'avais dix-huit ans... »*

« On veut me faire dire que j'étais forcée, que j'étais conditionnée... Je ne comprends pas comment on peut mettre quelqu'un plus bas que terre, lui et sa famille. Ce sont des mensonges : ils m'ont mis la pression, ils voulaient me faire faire un faux témoignage ».

Les enfants nés dans le petit groupe de Tang ont fait l'expérience précoce de son discours et des effets de ce discours. Leur subjectivité s'est construite dans un lien social organisé depuis ce discours. La question est toujours la suivante : comment a-t-on parlé au petit d'homme ? Comment l'a-t-on introduit au langage ? Quelle place a-t-il occupée dans le discours qui le précède et qui a répondu à ces cris d'*infans* en y supposant un appel ?

V. L'EXPERTISE

L'analyste confronté aux complexités de l'esprit humain se doit d'être prudent même quand il s'en tient à une méthode scientifique reconnue ; la faiblesse de cette dernière pourrait se rapprocher davantage de la faiblesse de la pensée psychotique que ne le laisserait supposer un examen superficiel.

Wilfred R. Bion, *Aux sources de l'expérience*

1. L'EXPERTISE PSYCHIATRIQUE COMME CONSTRUCTION PARAMNESIQUE

Concernant l'expertise psychiatrique, j'affirme qu'elle fut l'expression d'une faillite intellectuelle malheureuse, tant dans sa lettre que dans son énonciation orale à la Cour. Face à cette expertise, force est, je crois, de se munir du marteau de Nietzsche et de briser une à une les idoles fragiles sur quoi elle repose. A dire vrai, cette faillite, comme je la nomme sévèrement, serait moins à mettre sur le compte du psychiatre lui-même, que sur l'évolution sociale de la pratique des expertises psychiatrique et psychologique. La constante augmentation du nombre des malades mentaux dans les prisons françaises pourrait être mise en lien avec ces expertises, l'évolution de leur style ainsi que l'évolution du poids qui leur est donné dans les tribunaux¹³⁹. Ainsi, « l'expertise remplit de moins en moins le rôle de filtre visant à repérer les malades afin de leur donner les soins appropriés¹⁴⁰ » (souligne la Haute Autorité de Santé).

Qu'est-ce, au fond, qu'une expertise psychiatrique ? On le sait, quand on tente de rendre compte de l'intériorité psychique d'un individu, nos prétentions d'objectivité sont bien illusoires. On ne peut donc raisonnablement pas avancer que l'expertise psychiatrique consisterait en un diagnostic objectif à l'instar du diagnostic de la médecine somatique. A la considérer comme énoncé performatif, nous pourrions cependant nous dégager des questions de sa validité scientifique : l'expertise ne serait plus ni vraie ni fausse, mais heureuse ou malheureuse. Ce serait en mesurer la pertinence à ses effets de locution. Une expertise psychiatrique heureuse serait donc la mise en tension sémantique d'un énoncé à prétention

¹³⁹ Cf. Caroline Protais et Delphine Moreau, « L'expertise psychiatrique entre l'évaluation de la responsabilité et de la dangerosité, entre le médical et le judiciaire », *Champ pénal*, vol. 6, 2009 ; Sébastien Saetta, François Sicot, Tristan Renard, « Les usages des expertises psy au procès d'assises et les définitions de la responsabilité », *Déviance et société*, vol. 34, 4/2010 ; Sébastien Saetta, « La construction langagière de la vérité judiciaire par les experts psychiatres et les magistrats », *Langage et société*, n° 136, 2/2011.

¹⁴⁰ Cf. Haute Autorité de Santé, *Expertise psychiatrique pénale*, Rapport de la commission d'audition, 25 et 26 janvier 2007, p. 22, en ligne : http://www.has-sante.fr/portail/jcms/c_546807/expertise-psychiatrique-penale [consulté le 25/04/2012]

scientifique entre un locuteur (le psychiatre) et ses allocutaires (la Cour, les jurés) en sorte que l'enjeu (éthique et rhétorique) de l'expertise résiderait dans sa réussite perlocutoire (c'est un vocabulaire certes pas psychanalytique mais qui cerne néanmoins ce qu'il en est de la qualité du transfert où circule ces énoncés d'expert). Ou pour le dire à la manière de Pierre-Henri Castel, qu'est-ce que les représentants de la société sont prêts à entendre et à accepter en terme d'explications psychiatriques et dans quelle mesure ce qui est entendu sera susceptible d'excuser ou non l'acte incriminé, s'il est justiciable. Cet angle d'approche concevrait l'expertise essentiellement comme pratique culturelle et discursive. Cela ne dispense nullement de nous pencher sur la cohérence interne de l'expertise de Robert Lé-Dinh, qu'on trouvera en annexe ; qu'on la lise donc comme la pratique sociale inscrite dans notre culture qui consiste à ce qu'un homme (expert) en rencontre un autre (expertisé) et rapporte au tribunal ce qui peut se dire du second sur la base d'un savoir psychiatrique que la société reconnaît au premier. Chaque époque, chaque société a les psychopathologies, les tribunaux, les experts qu'elle mérite.

Une démarche clinique (même médicale) implique de *déduire la théorie du cas*. L'expertise de Robert Lé-Dinh aura montré combien il est facile d'*induire le cas à partir de la théorie*. La rigueur clinique de l'expertise repose sur une distanciation d'avec les théories qui préexistent à la rencontre du sujet afin que l'expert ne retrouve pas dans la clinique précisément ce que la théorie lui dit qu'il y trouvera. Prenons au sérieux le conseil du psychiatre Lasègue :

Il suffit, au lieu de s'élever aux grandes questions, d'abdiquer tout parti pris, de laisser les malades se produire librement, suivant le conseil donné avec un sens si pratique par M. le Dr Falret, et de rester simple observateur, au lieu de se poser d'avance les problèmes, pour en poursuivre la solution. Les délires n'ont ni l'unité qu'on leur supposerait en lisant les traités généraux, ni la diversité individuelle qu'on se plaît à faire ressortir dans les récits dramatisés, et qui exclurait toute subordination scientifique¹⁴¹.

En effet, au cours des diverses expertises que le psychiatre a été amené à faire dans le cadre du procès de Robert Lé-Dinh, on a pu entendre une référence fréquente aux théories de la manipulation mentale et de l'emprise sectaire ; et notamment, une réduction du cas « Tang » à ces théories : « ... *phénomène que l'on retrouve dans tous les groupes de ce type* », « *c'est ça l'emprise, il y a eu des travaux là-dessus...* » (Foix, 2010) ; « *je retrouve toujours les mêmes mécanismes dans les quatre ou cinq groupes que j'ai étudiés* », « *dans d'autres sectes, le Christ apparaît coloré* » (Toulouse, 2012). Cette démarche présente donc

¹⁴¹ Cf. « Du délire de persécution »[1852], *De la folie à deux à l'hystérie et autres états*, Paris, L'Harmattan, 1998, p. 31.

l'inconvénient de passer à côté du caractère original et inédit du cas particulier pour lequel il est appelé à se prononcer, en rabattant les spécificités du cas sur du déjà connu. Pour le dire autrement, les théories (générales) auxquelles il fait référence sont indépendantes des personnes impliquées ; le théoricien n'a jamais rencontré ni Tang ni ses victimes pour édifier son système théorique. Ce que le Docteur A. appelle « *diagnostic d'emprise* », dans la mesure où il se déduit de théorisations extérieures (et préexistantes) à la rencontre clinique, est donc une maladresse. Il en va de même de ses considérations victimologiques dans la mesure où il fait reposer son observation sur des conceptions (en l'occurrence déficitaire : « *fragilité* », « *vulnérabilité* »...) de la disposition à l'emprise qui ne se déduisent pas nécessairement de ce que la rencontre des personnes concernées pourrait révéler. Le travail d'anamnèse que le Docteur A. mène auprès des victimes a consisté en une enquête à la recherche de dispositions, de « *soubassements* » – on devine alors une conception causaliste du type « si tu es prédisposé... alors tu seras endoctriné », ou plutôt : « tu as été endoctriné... parce que tu étais prédisposé à l'être ». Ainsi, le compte-rendu expertal est à tel point dominé – pour ne pas dire « sous l'emprise », *ad instar sectarum* – des théories de la manipulation mentale, que certaines affirmations ne sont tout simplement étayées sur aucune donnée clinique. Par exemple : « *M. Lé-Dinh sent le désir des victimes* », il a une « *capacité à intuiter la fragilité* » (Foix, 2010). Sur quel énoncé de l'accusé, sur quel trait psychologique, sur quel élément de personnalité le psychiatre se base-t-il pour le dire ? En d'autres termes : quels sont les critères, quelle est sa grille de notation ? Il semble que le docteur A. « sente » et « intuite » la dite « perversion » de son expertisé. Le psychiatre mettra d'ailleurs en avant lors du procès de 2012 sa longue expérience qui lui permet aujourd'hui de deviner les psychotiques dès le premier coup d'œil et à une simple poignée de main (!). Ou encore, Tang « *génère un transfert important sur [sa] personne pour induire un lien de dépendance* » (Foix, 2010) ; il érige « *des règles permettant à ces derniers [les victimes] un transfert important sur sa personne entraînant rapidement une dépendance annihilant toute possibilité de critique* » (compte rendu d'expertise). L'expression « générer un transfert sur sa personne » devant une Cour d'assise exige un minimum d'explications. Son usage du concept de transfert évoque les premiers usages du concept par Freud : le transfert est conçu comme un processus psychologique comme les autres survenant dans l'appareil psychique du patient. Ces allégations affirment de plus une intentionnalité à l'acte de générer un transfert, mais encore supposent que Tang soit le (seul) acteur de la genèse de ce transfert ; c'est passer sous silence le prix corrélatif du phénomène (et du concept) de transfert : le contre-transfert (ou du moins son extension transféro-contre-transférentielle). L'expert à la recherche d'un pervers

narcissique manipulateur ne structure-t-il pas par avance les dynamiques transférentielles dans le sens de cette recherche ? C'est dire combien la théorie vient se superposer au cas pour l'altérer et lui donner sa forme. Par un retournement ironique donc, l'expert venant diagnostiquer la sujétion psychologique, le fait dans le cadre de sa propre soumission à un savoir psychiatrique général qui vaudrait pour tous les cas – c'est-à-dire pour aucun en particulier. La théorie a donc joué un rôle sur la scène transférentielle de la rencontre de l'expert et Tang, en structurant la rencontre, en organisant ce qui est audible et ce qui restera inouï de la singularité du cas, en préfigurant d'avance une intentionnalité manipulatoire du gourou que rien à dire vrai, ni dans sa biographie ni dans ses déclarations, ne permet d'étayer sérieusement.

Jusqu'à présent, nous nous sommes moins intéressé à la validité interne de la théorie mobilisée par l'expert qu'à l'usage qu'il fit de cette théorie. Son absence d'étayage clinique se double en effet d'une dimension plus ennuyeuse de l'expertise : elle tend à gonfler l'autorité de ses affirmations. En tant qu'expert ès psychiatrie, son savoir et sa parole (sous serment) semblent d'emblée acceptés par la Cour : il faut accorder crédit à sa maîtrise du savoir expertal pour lequel il est appelé ainsi qu'à sa véridiction. Cependant, le psychiatre en rajoute et présente son travail comme une affirmation incontestable (« Il s'agit *incontestablement* d'une stratégie conçue pour manipuler et influencer les individus au sein d'un groupe dans le but d'en tirer profit », dit-il) : « *j'ai trouvé une emprise indéniable* » (Toulouse, 2012). A le croire, l'explication du cas Tang par la théorie est irréfutable, infalsifiable – donc non-scientifique ?, pour le dire avec Karl Popper. Sa présentation de son expertise à la Cour de Toulouse se conclura par un argument d'autorité, « *j'ai plus de huit mille expertises d'expérience* » (argument que reprendra ensuite un avocat des parties civiles), qui vient asseoir davantage l'autorité inhérente au titre doctoral et au vocabulaire médico-légal. N'y a-t-il pas là une imprudence risquée ? N'est-ce pas trop donner prise aux plaidoyers d'un des camps que d'en rajouter du côté de l'irréfutabilité et de l'expérience ? La force de persuasion de l'autorité expertale confère un pouvoir au sein de la justice qui peut effrayer. Disons bien que l'expertise est acceptée telle quelle, cela fait partie de la performance langagière : la reconnaissance préalable par le tribunal de l'expertise du professionnel sur la base des formations, des travaux ou de l'expérience confère l'autorité illocutoire de l'énonciation d'expertise et impose la forme perlocutoire de sa réception. Il n'y a donc au sein de la Cour aucune voix pouvant légitimement s'élever pour discuter avec suffisamment d'autorité la cohérence et la validité scientifique des assertions de l'expert ; on peut alors s'interroger sur les procédures de reconnaissance de l'expertise des professionnels qui, si elles tiennent

compte de nombreux paramètres (savoirs concernant sa discipline, concernant les procédures judiciaires, etc.), peuvent difficilement évaluer le savoir-faire clinique du professionnel.

Le compte-rendu d'expertise du Docteur A. fait donc appel à des éléments extérieurs et hétérogènes à la rencontre clinique qui a eu lieu, disions-nous. Son usage de la théorie fait malheureusement écran à ce que Robert Lé-Dinh lui dit de tout de même très étonnant et déconcertant. La théorie préalable sous-tend une construction paramnésique de la clinique. Le diagnostic hypothétique qu'il pose finalement : « *si les dires des victimes présumées se révélaient exacts, conclut-il à la Cour, alors il s'agirait d'une organisation perverse de la personnalité... d'un sadisme moral... de particules perverses* ». Ce diagnostic s'appuie donc conditionnellement sur la matérialité des faits et sur les déclarations de personnes extérieures à la situation clinique et non pas sur la rencontre avec l'expertisé. Ce qui semble par ailleurs indiquer que pour le psychiatre, l'organisation psychopathologique d'un sujet se déduit de ses comportements. (Demandons-nous avec Foucault si Lé-Dinh est jugé pour un crime en particulier ou pour être ce qu'il semble être, à savoir un individu à la « *personnalité perverse* ».) Cela signifierait qu'un psychotique, qu'un pervers, qu'un névrosé ne peuvent accomplir les mêmes actions ni les mêmes gestes. La forme de cette conclusion diagnostique engage alors le jugement sur une configuration quasi-solipsiste et tautologique dans la mesure où le jugement des faits exige que l'on réponde à la question de l'agentivité et de l'intentionnalité de l'auteur des faits alors même que ces questions sont repoussées, hypothétiquement, derrière les faits et les agissements par le psychiatre à qui l'on avait pourtant confié les questions d'intentionnalité, de discernement, de responsabilité. Relevons aussi ce qu'il présente comme hypothèse : « *face à sa propre perversion* » (dont nous avons vu qu'elle ne tient qu'aux comportements...), Lé-Dinh « *aurait tenté d'élaborer un idéal moral* ». Là encore, on prête à l'expertisé une intention, on lui suppose toute une intériorité dont lui-même n'a pas rendu compte. Cette reconstruction d'une intériorité psychique, construction métapsychologique (c'est-à-dire mytho-théorique), nous donne la mesure de ce qu'est la fabrique du gourou, ce pervers narcissique et manipulateur tirant vicieusement profit de l'emprise qu'il exerce sur ses proies. Soit une construction sociale basée sur la rencontre entre des fondateurs de sectes et une psychopathologie assez embarrassée par ce qu'elle rencontre. S'agissant d'une affaire de secte, l'expertise s'efforce alors de dresser le portrait

convaincant du gourou, et de faire sentir combien « l'individu ressemblait déjà à son crime avant de l'avoir commis.¹⁴² »

Pourquoi le Docteur A. repousse-t-il donc l'hypothèse d'une activité délirante ou hallucinatoire de Robert Lé-Dinh et sur quel(s) critère(s) ? « *Nous avons éliminé l'hypothèse d'une activité délirante, écrit-il, ce sujet par ailleurs ayant un contact avec la réalité de bonne qualité et nous n'avons retrouvé aucune pathologie de ce type, notamment pas de pathologie dissociative, tout son discours est lucide, bien adapté sans dissociation intrapsychique, sans discordance et ambivalence avec un langage bien structuré qu'il sait utiliser à bon escient* ». L'expert trahit ainsi une conception de la maladie mentale strictement déficitaire, et mène une investigation au niveau des mécanismes psychologiques et cognitifs de la perception de la réalité, de l'intelligence, de l'aptitude au langage. Cette approche de la psychopathologie psychiatrique semble s'être rendue totalement sourde à toute une série de phénomènes fins qu'il est pourtant simple de mettre en série (hallucination, construction systématisée délirante, « étymologisme morbide », traits érotomaniaques, paranoïaques, perplexité psychotique...). Tout se passe comme si la singularité du cas Robert Lé-Dinh Tang s'était effacée avec combien de simplicité et sans aucune opposition derrière l'image stable du gourou pervers narcissique, manipulateur intelligent, derrière une psychopathologie qui l'inscrit dans un récit qui n'est vraiment le sien que parce que l'expert dit ceci ou cela de lui. Lé-Dinh réserva un accueil poli et intéressé aux explications du psychiatre. Il exprima d'ailleurs l'idée que ce qu'on disait là de lui, lui paraissait curieux et que lui-même n'avait pas l'impression de correspondre à ce portrait psychologique, mais qu'après tout, le Docteur A. faisait son métier – comme lui, Tang, fait le sien – et que son point de vue depuis sa place et sa fonction devait bien avoir quelque vérité. Prenons congé du docteur non sans déposer derrière nous cette remarque de Kant : « Quand quelqu'un a provoqué un malheur intentionnellement, et que la question est de savoir s'il est coupable, et de quelle culpabilité il s'agit, quand il faut donc décider s'il était fou ou non, le tribunal ne doit pas le renvoyer à la faculté de médecine mais à celle de philosophie (en déclarant la Cour incompétente).¹⁴³ »

¹⁴² Cf. Michel Foucault, *Les anormaux*, Paris, Seuil/Gallimard, 1999, p. 19.

¹⁴³ Cf. *Anthropologie du point de vue pragmatique*, 1798, § 51.

2. L'EXPERTISE PSYCHOLOGIQUE

J'ai bien peu à dire de l'expertise psychologique qui fut faite de Robert Lé-Dinh, pour la simple raison que celle-ci constitua dès le procès de Foix une sorte d'échec locutoire. L'acte de langage consistant à énoncer auprès d'une Cour d'Assise l'expertise psychologique d'un accusé n'eut tout simplement pas de succès. La psychologue commença son compte-rendu oral à la Cour en faisant remarquer que M. Lé-Dinh n'avait à aucun moment de l'expertise reconnu les faits dont il est accusé et qu'il était donc « *incapable de se remettre en question* ». Le Président de la Cour eut alors raison de faire remarquer à l'experte qu'il était tout à fait normal qu'il refuse d'admettre les faits puisqu'il plaidait justement son innocence pour les faits qui lui sont reprochés. Après cette remarque de simple logique, tout se passa comme si l'experte avait été privée de toute autorité et de tout crédit auprès de la Cour. Elle rendit rapidement compte des résultats obtenus à la passation du Rorschach et pris congé. En d'autres termes, nous pourrions parler de mauvaise analyse contre-transférentielle, dans la mesure où la *construction théorique* qui éclaire l'expertise obtient comme seule réaction l'indifférence de la Cour. Mauvaise construction contre-transférentielle car non ajustée transférentiellement au dispositif judiciaire. Ajoutons que la remarque problématique de la psychologue – Tang est « incapable de se remettre en question » – trahissait de façon trop manifeste que pour elle l'affaire était déjà entendu : nous avons bien au banc des accusés la figure grimaçante du gourou dangereux, essentiellement mauvais.

Ne pas en dire davantage à propos de cette expertise – collectivement oubliée aussitôt énoncée –, c'est en quelque sorte en restituer authentiquement l'échec performatif.

VI. EPILOGUE

Robert Lé-Dinh dit « Tang » fut reconnu coupable par la Cour et condamné à une peine d'emprisonnement de dix ans pour abus sur mineur. L'emprise mentale ne fut pas reconnue concernant les relations sexuelles avec les adultes. Cette décision de justice refuse donc la qualité de viol des relations sexuelles de Lé-Dinh avec les adultes du groupe, affirmant ainsi implicitement le consentement de chacun des participants. De l'avis des associations de victimes, cette décision de justice n'est pas acceptable dans la mesure où elle ne tiendrait pas compte du caractère spécifiquement manipulateur du groupe sectaire.

Le procès de la vérité, dans le régime de la parole sous serment. (C'était en quelque sorte le sous-titre de ce premier chapitre qu'il est temps de refermer.) Nous en avons observé les logiques et les effets en nous déplaçant autant que cela était possible et en prenant les choses sous l'angle des *speech acts*. Nous y avons entendu plusieurs discours s'y télescoper tandis que certains signifiants majeurs circulaient sur la scène et étaient diversement employés par les acteurs en présence : LOI, SEXE, DIEU, MYSTIQUE, ARGENT, PAROLE, MESSAGE, VIOLENCE... Le discours de Tang et ce que nous y avons épinglé d'auto-implication, de récursivité, de tautologie. Le discours des adeptes, élisant Tang pour maître et se soumettant religieusement au message de Dieu, reconnaissant volontiers leur imperfection à en prendre pleinement la mesure. Le discours des victimes, accusant Tang, demandant reconnaissance des torts subis et réparation. Le discours de la psychiatrie, qui délivre doctement un savoir non interrogeable depuis son discours. Tous ces discours, je ne les donne à entendre que dans la mesure où j'en fais le récit, c'est-à-dire dans la mesure où je les reporte sur un discours doctorant qui essaie de les mettre en mouvement, de les dialectiser, qu'ils se répondent et s'éclairent les uns les autres. A grands traits, ce sont cinq grandes modalités discursives que nous avons rencontrées : le discours auto-impliqué, le discours d'élection du maître, le discours dénonçant ce maître, le discours docte de l'expert, et enfin le discours du doctorant – soit celui qui attestera qu'il y a incomplétude structurelle du savoir et qui interroge le désir depuis ce trou dans le savoir. Les quatre derniers ne sont pas sans évoquer les discours

lacaniens qui composent le lien social : respectivement, discours du maître, de l'hystérique, de l'université, de l'analyste ; nous verrons ce qu'il en est. Proposons tout de même dès à présent un élément de définition de ce concept : *un discours est la situation de locution par laquelle un sujet se saisit du langage pour se lier à autrui*¹⁴⁴. L'enjeu est bien de cerner la spécificité d'un discours propre à la secte, au lien sectaire à l'autre et à l'Autre. D'ores et déjà, on peut encore relever la tension éthique au cœur de chaque modalité discursive : il s'agit toujours de se rapporter à autrui, au prochain, mais aussi et au-delà, à la situation de locution elle-même, à l'Autre. C'est une thèse que nous reprendrons par la suite.

S'il y a bien eu influence de Robert Lé-Dinh – nous ne contestons pas cette influence – et des membres du groupe entre eux, y a-t-il une spécificité de la réponse que chacun fait, *comme sujet*, à l'égard du discours de Tang ? La folle auto-implication de son discours implique-t-elle aussi un certain *effet-sujet* ?

¹⁴⁴ On mesurera la différence avec la définition de Benveniste à l'accent que je mets sur l'idée du « lien à autrui ». Le discours est pour le linguiste : « toute énonciation supposant un locuteur et un auditeur et chez le premier l'intention d'influencer l'autre en quelque manière » (cf. *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard, 1966, p. 242). Souligné par moi.

DEUXIEME SECTION : LE CONCEPT DE DISCOURS POUR PENSER L'ALIENATION SECTAIRE

CHAPITRE III : DEPLOIEMENT DISCURSIF DU CONCEPT DE DISCOURS

TROISIEME CHAPITRE : DEPLOIEMENT DISCURSIF DU CONCEPT DE DISCOURS

« Au cours des années, vous me
deviendrez beaucoup plus proche
que vous ne le tenez maintenant
pour possible. »

Freud à Jung, *Correspondance*

La psychanalyse est une pratique qui s'est conçue à un moment historique particulier. Un certain nombre de coordonnées anthropologiques étaient sans doute nécessaires à ce que puissent se penser des concepts comme l'inconscient, la névrose ou encore le transfert. L'invention freudienne est absolument ancrée dans une culture déterminée et la psychanalyse est en un sens un produit de cette culture. En effet, cette pratique thérapeutique n'est devenue pensable que dans le contexte d'une société où l'*individu* était peu à peu devenu au fil des siècles le pôle de compréhension de l'agir humain – et progressivement, cette société, la nôtre, s'est trouvée faire au cours du XX^{ème} siècle de l'individualisme une valeur et un mode de régulation sociale des conduites¹⁴⁵. Et l'on voit en effet combien la thérapie que Freud propose pour venir en aide à ses patients est une cure qui se penche sur l'individu en tant qu'il est le siège de pensées, qu'il peut rendre compte de ses actions, qu'il est un pôle intentionnel, mais aussi et surtout en tant que cet individu est étrangement divisé, qu'il se trompe et se plaint des ratés de l'action. Ainsi, le concept d'inconscient, par exemple, porte-t-il la marque d'un ancrage dans cette dimension anthropologique moderne occidentale qu'est l'individu : l'individu dont Freud parle est individuellement porteur de son inconscient ! (La portée contre-intuitive de l'idée d'inconscient est alors que justement l'individu est par-là divisé.) Cela va-t-il véritablement de soi ? Dans une autre culture, qui n'aurait pas l'individualisme ou le « souci de soi-même » (Foucault) pour traits caractéristiques, quelle forme aurait prise l'invention de la psychanalyse et de ses concepts fondamentaux ? Pourrait-on croire que la psychanalyse se serait parée d'un masque différent si elle avait vu le jour dans une société de castes ou dans une société tribale ? Non : elle n'aurait simplement pas été la pratique consistant à ce que deux individus s'isolent du reste de la société pour parler à partir de l'hypothèse qu'ils ne savent pas ce qu'ils disent ; la psychanalyse est un produit de la « société des individus », pour reprendre le titre de l'ouvrage de Norbert Elias. Relevons encore que la perspective psychanalytique de la maturation de l'appareil psychique du petit d'homme conçoit le développement psychique comme s'originant d'emblée dans une configuration non-individualiste : l'*infans* est d'abord non-séparé de son environnement

¹⁴⁵ Cf. notamment L. Dumont, *Essais sur l'individualisme : une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Seuil, Paris, 1985 ; on lira aussi avec intérêt les travaux d'Alain Ehrenberg reportés en bibliographie.

social, il partage intimement le vécu psychique de celle(s) et celui (ceux) qui lui prodigue(nt) des soins.

Une autre coordonnée déterminante à prendre en compte est la culture scientifique dans laquelle baigne le neurologue viennois. Scientifique et médecin de son temps, il parle et pense en partie depuis un certain paradigme, celui d'une médecine mentale objectivante, sinon ouvertement organiciste, où les troubles de l'âme sont à situer dans l'individu et en particulier dans son cerveau¹⁴⁶. L'atteste notamment son *Esquisse d'une psychologie scientifique* (écrite en 1896 mais jamais publiée de son vivant). Le concept de névrose appartient ainsi en propre à une culture médicale, dont il se détache progressivement ; culture médicale qui conçoit les tourments de l'âme sur le modèle de la maladie somatique et selon un régime causaliste. La psychanalyse et la psychopathologie clinique ne se sont peut-être pas tout à fait extraites de ce paradigme qui cherche à inscrire les faits (psychiques, notamment) dans une causalité transitive. En témoignent par exemple des expressions telles que « c'est *parce qu'elle* est hystérique » (...qu'elle psychosomatise, qu'elle nous ennuie tant, qu'elle parle, etc.) ou « c'est *parce que* c'est un pervers » (...qu'il est mauvais, qu'on souffre autant, etc.)¹⁴⁷. Un concept de « névrose » est à rapporter au « moment anthropologique » où ce concept est pertinent : un moment où l'individu fait l'expérience à la fois de son unité et de sa responsabilité personnelle dans ses interactions sociales, et à la fois se conçoit comme doutant, se trahissant et trompant lui-même, comme objectant malgré lui au savoir, pour qui le désir et la volonté ne se confondent pas, bref un individu paradoxalement divisé. Alors, les théories élaborées par Freud (ou Babinski, Bernheim, Charcot, Janet, Lasègue, etc.) sont révélatrices aussi de comment l'individu se conçoit lui-même à la fin du XIX^{ème} siècle et font écho à une réalité sociale (pensons par exemple à l'épidémie d'hystéries de cette époque). Si je m'applique à souligner tant l'inscription du freudisme dans une culture, c'est pour tenter d'introduire un décalage. Ce décalage, Lacan l'avait parfaitement opéré ; c'est qu'il tenait compte des avancées de la sociologie et de l'anthropologie de son temps (de Durkheim, Mauss et Lévi-Strauss notamment). Ces disciplines en réinscrivant le fait humain dans son

¹⁴⁶ On pourra rapporter les propos de Griesinger (1817-1868), « professeur de pathologie à Zurich, puis de psychiatrie à Berlin » pour qui « la médecine mentale doit, de plus en plus, sortir du cercle étroit auquel elle était astreinte autrefois ; il est temps de la cultiver comme une branche de la pathologie du cerveau et du système nerveux en général, et de lui appliquer les méthodes sérieuses du diagnostic usitées maintenant dans toutes les branches de la médecine » (cité par Jacques Hochmann, *Histoire de la psychiatrie*, Puf, Paris, 2011, pp. 30-31).

¹⁴⁷ On se rapportera sur ces questions à la démarche décidée de Mohammed Ham dans son travail sur la sinistrose. Cf. *L'immigré et l'autochtone face à leur exil. Cultures d'exclusions et savoirs hors sujet*, Presses Universitaires de Grenoble, 2003. La neurobiologie et la psychologie cognitive sont plus ouvertement causalistes. C'est particulièrement visible dans les conceptions toujours plus en circulation autour de l'autisme : « c'est *parce que* les gènes x, y et z sont mutés qu'il est autiste » ou « c'est *parce que* la plasticité neuronale est altérée qu'il se comporte ainsi ».

contexte socio-culturel rendent intelligibles dans une certaine mesure la détresse morale individuelle en tant qu'elle se concrétise comme fait social (on connaît le travail de Durkheim sur le suicide) et elles éclairent aussi la prise en compte par la société des expressions du malaise social. Cette perspective sociologique et anthropologique nous est précieuse pour cerner au mieux le fait sectaire comme phénomène social contemporain certes, mais aussi et surtout comme expérience toujours particulière d'individus singulièrement sujets du langage, c'est-à-dire nécessairement (*réellement*) soumis à un système symbolique socialement partagé ; ceci afin de ne pas tomber dans une psychologisation sourde à la dimension foncièrement socio-langagière du psychique. Ce faisant, nous suivons la thèse éclairante du sociologue Alain Ehrenberg : « ce n'est pas parce que les choses sont plus personnelles qu'elles sont pour autant moins sociales¹⁴⁸ », et sans doute aussi Michel Foucault pour qui chaque société a la folie qu'elle mérite ; nous ajoutons qu'elle a aussi les formes de religiosité qu'elle mérite.

Dès lors, la psychanalyse contemporaine a-t-elle encore une « validité culturelle » à se concevoir strictement dans les termes d'un « moment anthropologique » et d'une culture scientifique qui ne sont plus tout à fait les nôtres ? Si Freud se penchait naturellement sur l'individu pour construire (*avec cet individu*) sa théorie, n'est-il pas temps de prendre acte de la portée fondamentalement sociale de la psychanalyse comme discipline procédant de la culture et comme pratique elle-même sociale opérant dans la culture ? C'est du moins un aspect que Lacan, semble-t-il, s'efforce de rendre manifeste dans l'œuvre de Freud en faisant apparaître la dimension langagière (et donc sociale et culturelle) de l'inconscient, et cela au moins dès l'*Interprétation des rêves* (1900). Citons simplement ce passage des *Écrits* : « Le premier signe de cette attitude de soumission au réel chez Freud fut de reconnaître qu'étant donné que le plus grand nombre des phénomènes psychiques chez l'homme se rapporte apparemment à une fonction de relation sociale, il n'y a pas lieu d'exclure la voie qui de ce fait y ouvre l'accès le plus commun : à savoir *le témoignage du sujet même de ces phénomènes*¹⁴⁹ ».

Alors partir du pôle Social, c'est-à-dire de l'Autre, plutôt que de l'Individu, c'est entreprendre un cheminement certes contraire à notre intuition spontanée et à l'intuition de la psychologie jusqu'au milieu au moins du XX^{ème} siècle (freudienne comprise) qu'avant tout c'est l'individu qui parle, qui rêve, qui s'affecte, et que c'est « au sein » de l'individu que se

¹⁴⁸ Cf. « De la névrose à la dépression. Remarques sur quelques changements de l'individualité contemporaine », *Figures de la psychanalyse*, n°4, 1/2001, p. 26.

¹⁴⁹ Cf. Lacan, J., « Au-delà de principe de réalité » [1936], *Les écrits*, t. 1, Seuil, Paris, 1966, p. 81. Souligné par moi.

joue ce qui est de l'ordre d'une activité psychique – « dans » son esprit, s'imagine-t-on de façon réductrice, mais aussi bien dans son cerveau ou dans sa bouche. Sur ces questions, nous suivrons en partie le travail que mène Pierre-Henri Castel en psychanalyse et philosophie de l'esprit. Se détourner du pôle Individu et donc de l'intuition d'une psychologie individualiste, ce sera entreprendre, pour reprendre le titre d'un séminaire de Lacan, la psychanalyse à l'envers¹⁵⁰, la prendre par l'autre bout. Se mettre à l'écoute du social n'est pas différent de la clinique du sujet de l'inconscient. Il est bien entendu que, à suivre ce chemin de traverse, cette échappée lacanienne, nous avons en vue certaines avancées. L'analyse allant vers des perspectives autrement nouvelles et s'autorisant un renouvellement de sa pratique. Ce renouvellement, nous le concevrons comme les coups de bûches que donne le terrien à sa terre – qu'il la retourne et la travaille – car là dans ce geste millénaire s'origine ce que l'on appelle la culture et se sculptent *tekhnè* et *praxis*. Un renouvellement dont les conditions de possibilité et d'opérativité seront à préciser. Ce terrien solitaire, je me le figure par exemple sous les traits moins bûcheur d'un Ferenczi qui façonne le métier – il nommait « tact » ce façonnage consciencieux – afin de cultiver au mieux ce discours de l'Autre, discours éminemment social, et par là, éminemment culturel. Et à mesure qu'il retourne son terreau et travaille son art, le cultivateur côtoie bien sûr l'humus où jadis il allongea ses ancêtres et où ses fils l'allongeront un jour.

Nous mentionnons en passant la phénoménologie et l'herméneutique pour en écarter pour l'instant leurs méthodes, bien qu'elles nous semblent particulièrement fécondes. Elles auraient néanmoins leur place ici pour ce qu'elles mettent au jour les rapports de constitution (de structuration) du monde par l'étant, ou pour le dire rapidement de l'Autre par le Sujet ; cependant, nous maintiendrons d'abord dans sa cohérence épistémique le paradigme de la psychanalyse (et de la névrose de transfert) ainsi que la théorie de Lacan des quatre discours du lien social afin de faire apparaître ce qu'elle recèle de déploiements possibles.

LE CONCEPT DE DISCOURS

C'est au cours de son séminaire que Lacan a énoncé sa théorie des quatre discours pendant l'année 1969-1970 à la Faculté de Droit. Sa construction, dans laquelle on voit les quatre éléments de la chaîne signifiante (\$, S₁, S₂, a) circuler sur quatre places – curieux jeu

¹⁵⁰ Cf. Lacan, J., *Le séminaire livre XVII L'envers de la psychanalyse* [1969-1970], Seuil, Paris, 1991. Cette année du séminaire constituera la référence privilégiée de notre travail sur le discours, sa toile de fond.

de chaises musicales¹⁵¹ –, repose sur une distinction fondamentale dont Lacan reconnaît qu'elle est tout à fait arbitraire, et qui consiste à discerner ce qui relève de l'énonciation (du processus énonciatif, du dire) et ce qui relève de l'énoncé (du signifiant, du dit). Une autre option, tout aussi arbitraire, aurait été celle de la philosophie analytique du langage ordinaire (Wittgenstein, Austin, Cavell, etc.) qui a pris le parti de concevoir le langage pour ce qu'il est d'acte locutoire et par là pour ce qu'il est de performatif. La vérité s'y conçoit différemment, mais n'est pas moins problématique que chez Lacan – nous le verrons. Elle demeure, pour chacun des paradigmes (théorie des discours d'un côté ou théorie des actes de langage de l'autre), liée à la question de la rencontre de l'Autre dans le langage. Ce qui fait de la vérité dans les deux cas une question éthique et éthiquement posée de façon différente. Nous mentionnons cette alternative théorique dans la mesure où elle viendra contraster avec le modèle discursif lacanien et nous servira de butée pour en explorer les perspectives dans le champ de la psychose. Empruntons à Gérard Wajcman¹⁵² la distinction qu'il fait de ces deux perspectives : si chez Austin, « dire, c'est faire », la psychanalyse à partir de Lacan constate que « parler, c'est jouir ».

Chacun des quatre éléments de la chaîne signifiante peut s'ériger en ordonnateur d'un discours en agençant d'une certaine façon le rapport du sujet au discours. Ainsi, le discours ordonné par un signifiant (S_1) est le discours du maître (nous préférons dire « discours de l'inconscient ») ; le discours qu'ordonne le savoir (S_2) est le discours de l'université ou tout discours au service de l'idéologie dominante (aussi bien, nous pourrions le nommer « discours de l'esclave »). Quand le manque-à-être ou son envers le plus-de-jouir (a), est agent du discours, Lacan parle de discours de l'analyste (mais la question se posera d'un possible voisinage avec un hypothétique « discours du pervers »). Enfin, le sujet (\$) organise le discours de l'hystérique et peut-être aussi discours de la révolte. De façon tout à fait significative, cette théorie s'élabore à l'interface de ces quatre discours et s'énonce comme savoir, à l'université justement et dans le contexte culturel des réclamations révolutionnaires du début des années 1970. A dire vrai, ce savoir formalisé en une théorie du lien social a ceci de particulier, nous le verrons, qu'il lui arrive de faire référence à sa propre énonciation –

¹⁵¹ La dimension ludique de cette construction de Lacan me semble importante à saisir ; Serge Lesourd, à poursuivre le jeu des rotations dans sa générativité de perspectives impensées, déploie la théorie (cf. son concept de parlottes postmodernes) pour explorer le réel de la vie psychique. A notre tour, nous jouerons à notre manière des mathèmes.

¹⁵² Cf. Gérard Wajcman, « Du fétichisme hypermoderne », conférence à la Cinémathèque française, 8 novembre 2010. En ligne [consulté le 29/08/2012] : http://www.canal-u.tv/video/cinematheque_francaise/du_fetichisme_hypermoderne_conference_de_gerard_wajcman.6356

d'où il tire son incomplétude – quand notamment Lacan aborde (enseigne) ce qu'il en est du discours de l'Université.

Le travail de théorisation de Lacan part de Freud comme souvent, et de ce que l'inconscient freudien parle et s'adresse. C'est en ce sens que le sujet de l'inconscient s'inscrit dans un discours où s'organisent les pratiques langagières, les signifiants, et ces « non-lieux métaphysiques » que sont le sujet et l'objet *a*. En effet, nulle trace dans la *phusis* du sujet de l'inconscient, ni d'ailleurs nulle possibilité d'objectiver le point d'irréductible altérité de l'Autre. Seules s'attestent les manifestations et traces que quelqu'un parle.

A l'issue de notre exploration du procès de la vérité juridique dans l'affaire Tang, nous proposons en première approximation une définition au concept de discours : *un discours est la situation de locution par laquelle un sujet se saisit du langage pour se lier à autrui*. Une telle définition cependant ne cerne pas encore l'enjeu *réel* de ce que parler veut dire. Pour Louis Althusser, « [t]out discours produit un effet de subjectivité. Tout discours a pour corrélat nécessaire un sujet, qui est un des effets, sinon l'effet majeur, de son fonctionnement. Le discours idéologique “produit” ou “induit” un effet de sujet, un sujet.¹⁵³ » En effet, c'est bien en tant que le discours, la « situation de locution », est producteur d'un sujet qu'il nous intéresse. Le sujet est un effet, il est la réponse, non pas intentionnelle, mais réelle, c'est-à-dire logiquement impliquée, par le fait que parler divise. Il y a donc une continuité logique entre la modalité de discours et l'*effet-sujet* qui s'en déduit. La réponse du sujet au réel du discours objecte en fonction de la place qu'il occupe dans ce discours. Or, cette *réponse* est moins une conséquence (une variable dépendante) du discours – ce que l'expression « effet-sujet » risquerait de suggérer – qu'un *acte* (non-déterminé, indépendant) où réside la mise en tension éthique du locuteur face à l'Autre du discours par la mobilisation du langage de façon singulière pour converser avec autrui. La réponse du sujet répond au discours autant qu'elle répond de lui. *Un rêve, un lapsus... ont toujours du répondant.*

¹⁵³ Cf. Louis Althusser, *Ecrits sur la psychanalyse, Freud et Lacan*, éd. Stock/Imec, 1993, p. 130.

I. L'IMPOSSIBLE ARTICULATION DU SUJET ET DU KULTURARBEIT

Abordons notre travail sur les discours en gardant à l'esprit une indication de Bion que le couple (et notamment la dyade analysant-analyste) n'est jamais qu'un groupe à deux, qu'il s'agit de deux individus qui se soustraient à un groupe plus vaste qui conditionne les spécificités de leur rencontre¹⁵⁴. Nous verrons comment toute rencontre de deux individus se joue ainsi nécessairement sur fond d'un troisième terme, le social, et comment toute rencontre se supporte de ce que Freud a indexé du terme de travail de la culture (*Kulturarbeit*). Cet à deux qui qualifie certain lien à l'autre – « délire à deux » (Lasègue), « foule à deux » (Freud), « auto-érotisme à deux » (Masud Khan), « groupe à deux » (Bion), « secte à deux » (Jean-Claude Maes)... – peut avoir une contrepartie grammaticale, le duel (ni singulier, ni tout à fait pluriel) de certaines langues (en grec ancien, en arabe littéraire, en russe ou dans certaines langues finno-ougriennes). En déclinant Κάστωρ (Castor) au duel elliptique (Κάστορε), le grec ancien permettait que soit implicitement évoqué l'autre membre du couple (Pollux). C'est au duel que je souhaiterais décliner les mots « secte », « groupe », « foule », « délire », « psychanalyse » ou encore « doctorat »..., si la grammaire française me le permettait, pour faire sentir qu'il s'agit toujours d'expériences sociales de rencontre de deux sur fond d'un troisième terme (deux *singuliers* au *duel* par contraste avec le *pluriel* de la foule).

Dans la perspective lacanienne des discours, il importe de souligner combien le concept de discours ne renseigne pas tant sur des caractéristiques propres au collectif considéré qu'à la façon de se positionner du sujet du collectif. Chacun des quatre discours que mathématise Lacan pourrait être pensé comme une éthique, c'est-à-dire une manière de se rapporter à l'Autre. Ainsi, les quatre places (vérité, agent, autre, production) sur lesquelles circulent les quatre éléments de la chaîne signifiante (\$, S₁, S₂, a) attendent que viennent s'écrire le rapport de l'agent du discours à l'Autre du discours – rapport à l'Autre dont on sait qu'il est discontinu, discordant. Notons bien qu'il s'agit de places vides, non-saturées,

¹⁵⁴ La mention de Bion n'est pas gratuite : son travail sur les groupes (auquel se réfère Lacan dans son invention du Cartel) est traversé, certes différemment, par les mêmes questions que la théorie du lien social de Lacan. Cf. Bion, Wilfred, *Recherches sur les petits groupes* [1948], Paris, Puf, 2002.

destinées à recueillir l'énonciation du sujet¹⁵⁵ ; notons aussi que ces places entretiennent des modalités de (non-)rapport particulières (spécifiques aux types de discours) – impossibilité ou impuissance – ; nous pouvons d'ores et déjà situer ce non-rapport entre la colonne de gauche (l'agent et la vérité, côté *individu*) et la colonne de droite (l'Autre et la production, côté *culture*). Ce non-rapport logique individu-culture se fonde aussi sur le fait que la culture est plus que la somme des individus et l'individu n'est pas réductible à un élément du social. Ce non-rapport est encore la séparation disciplinaire (*sexus disciplinaris*) qui maintient à distance la psychologie d'une part et d'autre part, la sociologie et l'anthropologie ; à mon sens, la théorie psychanalytique réside en partie au lieu de cet écart interdisciplinaire¹⁵⁶. D'autre part, et sur le fond de ce non-rapport, se déploie le sujet dans toute la grille, et qui est coextensif à l'Autre du social (soit la grille elle-même).

Le discours de l'inconscient consiste en l'adresse de l'agentivité moïque (sous les traits du signifiant par lequel le sujet est représenté dans le langage) à l'altérité (la structure langagière elle-même, la culture) qui préexiste au sujet. Cette préexistence de l'Autre implique que le signifiant maître dont se saisira le sujet lui est fourni par la culture (il ne le produit pas *ex nihilo*¹⁵⁷) ; en sorte que le sujet se structure dans le cadre de la culture et non indépendamment d'elle ; le sujet de l'inconscient est structuré comme la culture d'où il émerge. Par ces remarques, j'essaie de donner tout son poids à l'Autre du discours : j'affirme donc que la culture est à situer à cette case du tableau (en haut, à droite) et que l'on gagnerait à l'éclairer d'une sociologie et d'une étude des usages et conventions langagières en vigueur.

Agent	Autre
Vérité	Production

¹⁵⁵ Je trouve la confirmation de cette lecture dans l'énoncé de Lacan : « Ce sont des discours sans la parole, laquelle vient s'y loger ensuite » (*L'envers*, *ibid.*, p. 194)

¹⁵⁶ Cette affirmation, je la fonde sur l'idée de Lacan, déterminante et inaugurale, selon laquelle « l'inconscient, c'est le social », soit ce qui est le plus intime est homogène à ce qui se trouve en jeu dans le rapport social entre les individus (l'Autre). Nous mentionnons également un auteur, Norbert Elias, pour ce que sa réflexion se loge en cet écart : cf. *La société des individus*, Pocket, 1998.

¹⁵⁷ Quand bien même ce serait une invention, un néologisme, il s'agirait d'une invention, d'un néologisme par rapport aux (ou contrastant avec les) pratiques langagières préalables et qui viendrait les renouveler.

Or, si le sujet se structure selon l'Autre – c'est-à-dire qu'il déploie sa chaîne signifiante selon la culture qui l'accueille, en réponse à celle-ci –, alors le tableau à quatre entrées constitue précisément la structure d'accueil et de déploiement du sujet. La culture langagière structurante du sujet apparaît donc en deux endroits dans cette « grille lacanienne » : elle est située à la place de l'Autre (en haut, à droite) *et* elle est la structure même de la grille. Si bien que nous nous trouvons alors face à un tableau qui se contient lui-même, un tableau sui-référentiel (plus précisément : un tableau imprédicatif) ; ou aussi bien, qui inclut sa propre extériorité – le sujet inscrit sur ce repliement möbiusien son extimité : l'inconscient est homogène à l'Autre social. (Pierre Bruno parlerait après Lacan de la « propriété asphérique » du langage.) Ainsi, malgré sa simplicité épurée, ce tableau des places du discours présente donc une ouverture, un point de fuite extime d'où peuvent se présenter les événements discursifs (déplacements de la chaîne ou changements de signifiant maître)¹⁵⁸. Que ce tableau se contienne (ou soit contenu) à l'infini implique l'impossibilité d'une méta-structure ultime ; en revanche, ce « point de fuite abyssal » indique l'épaisseur, la profondeur de la culture d'où procède le *Kulturarbeit* ; à l'horizon asymptotique de cette mise en abyme, l'objet *a* au cœur de l'Autre est le point depuis lequel la culture se travaille et, à l'occasion, le point depuis lequel l'analyse travaille (dans) la culture.

Agent	Agent	<table><tr><td>Signifiant</td><td>Signifié</td></tr><tr><td>Vérité</td><td>Production</td></tr></table>	Signifiant	Signifié	Vérité	Production
	Signifiant	Signifié				
Vérité	Production					
Vérité	Production					

Récapitulons les différents lieux de césure du discours : 1°) Il y a une coupure entre la colonne de gauche et la colonne de droite et c'est ce qui sépare *imaginativement* le locuteur de ses interlocuteurs en individus distincts et indépendants. Dans la perspective de l'analyse discursive, cette distinction ne nous intéresse que peu dans la mesure où elle ne distingue rien

¹⁵⁸ Nous reviendrons plus après sur ces événements discursifs en rendant manifeste leur articulation à un point dialectique que Lacan épingle notamment de sa notion d'« hontologie ».

des processus discursifs. A ce propos, Bion dit ceci : « La physiologie propre à chacun des participants [d'un groupe] est à tel point dominante que nous avons tendance à penser que leur personnalité est également emmaillotée dans leur apparence physique. L'effet « dramatique » produit par la présence de ces personnalités nous fait croire que, ce qui compte, c'est ce que chaque participant individuel est en train de dire ou de faire.¹⁵⁹ » 2°) Il y a une hétérogénéité entre la structure de déploiement du langage (le tableau) et la chaîne signifiante qui s'y constitue ; leur articulation constitue le discours du sujet. 3°) Une refente au sein même du tableau, pour des raisons d'auto-référentialité avons-nous dit, traverse et sépare l'Autre (en haut à droite) du reste du tableau. 4°) La chaîne signifiante articule des éléments hétérogènes : des signifiants langagiers (S_1 et S_2) et des abstractions métapsychologiques ($\$$ et a) – articulation réelle donc de dimensions symbolique et imaginaire du discours ; 5°) A l'instar de la troisième séparation, le sujet $\$$ fait lui aussi l'objet d'une refente par le langage au sein cette fois de la chaîne signifiante, également pour des raisons d'auto-référentialité : le signifiant-maître représentant le sujet de sa propre énonciation. Ces différents points de rupture nous font dire que tout discours est discours sexuel, tout discours s'organise autour de non-rapports féconds et gros d'effets de langage. Et toutefois, il nous faudra revenir sur l'hypothétique discours qui ne serait pas du trauma¹⁶⁰, à savoir le discours non-sexuel du capitaliste, afin d'apprécier s'il est une construction théorique qui approche ou non le réel et s'il rend compte d'un traitement particulier du réel par le capitaliste.

Chacun de ces discours est ordonné autour d'une impossibilité structurale. Freud l'avait déjà pressenti en mettant trois de ces impossibilités en série : gouverner, éduquer ou analyser, sont trois métiers impossibles¹⁶¹. Lacan ajoute l'impossibilité de faire désirer, soit le discours de l'hystérique. Précisément parce qu'il n'y a pas de rapport logique qui établirait un rapport sexuel entre les « parlêtres », les discours qu'ils habitent sont toujours des discours sexuels, des discours de séparation. L'impossibilité est toujours affaire de réel chez Lacan, c'est-à-dire affaire de nécessité logique (« ce qui ne pourrait être autrement »). Aussi, est-il impossible au maître de faire travailler l'esclave et de jouir de toute la plus-value ; il lui en abandonnera nécessairement une partie (nécessairement pas-tout), et paradoxalement, l'esclave jouit encore de son savoir-faire qui lui confère une certaine supériorité sur son maître. Ceci parce que le vol de la plus-value par le capitaliste a un minimum (rien n'interdit après tout qu'elle soit nulle, ou minime ce qui n'arrange bien sûr pas le capitaliste) mais

¹⁵⁹ Cf. « Turbulence émotionnelle » (1976), *La preuve & autres textes*, Ithaque, Paris, 2007.

¹⁶⁰ Cf. A. Mary, « La fixation sectaire », *Recherches en psychanalyse*, n° 12, 2011.

¹⁶¹ A ce propos, cf. Mireille Cifali, « Métier impossible ? une boutade inépuisable », *Le portique*, n° 4, 1999.

aucun maximum (le vol de la plus-value est potentiellement infini, c'est-à-dire que la plus-value est ou bien nulle, ou bien pas-toute ; pour le dire avec Engels, la différence entre la valeur de la force de travail et sa mise en valeur sont deux grandeurs différentes)¹⁶². Pour Lacan, le lieu logique d'articulation économique du concept de Marx de plus-value est celui où vient s'insérer le plus-de-jouir qui en est l'assise psychique. Le discours de l'inconscient (et tout discours qui se donne pour maîtrise) est donc le discours qui court à *perte* après une part de jouissance qui n'est de fait pas-toute accessible, qui est en partie abandonnée à l'Autre. De même, éduquer est tout aussi impossible structurellement dans la mesure où l'acte éducatif pose implicitement et paradoxalement comme principe l'ignorance de l'élève – c'est le premier enseignement tacite du professeur : le savoir est de son côté¹⁶³. Donner consistance au discours d'enseignement, c'est donner prise à la passion de l'ignorance en quoi réside la jouissance de l'élève (entendons l'ambiguïté : aussi bien jouir de l'ignorance de l'élève, que l'élève en jouit). La situation d'enseignement exige donc une asymétrie qu'elle se donne simultanément pour objectif d'effacer. Ainsi, le professeur d'université qui ferait de surcroît profession de psychanalyse, se trouverait sur le point de bascule toujours mal aisé de situer tantôt le savoir dans son enseignement, tantôt de le supposer à l'analysant (qu'il est aussi). Pour ce qui est du discours du psychanalyste, l'acte analytique n'est jamais assuré que le sujet parle car il ne procède que – par définition ! – de l'« insu que sait » (de) l'analyste (son insuccès) – acte impossible qui ne réussit qu'à échouer. Freud rend compte de l'impossibilité de l'analyse à guérir tout à fait en écrivant qu'on « peut d'emblée être sûr d'un succès insuffisant¹⁶⁴ » ; à poser l'insuffisance nécessaire des effets de la cure, Freud maintient que le désir est structurellement insatisfait, que l'objet du désir est toujours l'objet perdu. Enfin, quatrième impossible qui avait échappé à la série de Freud, celui du discours de l'hystérique : impossibilité de (faire) désirer. Car ce qui constitue l'objet du désir y réside en creux et nul signifiant ne saurait satisfaire le désir de désirer : l'hystérique désire et on la désire pour ce qu'il n'est pas, regrette-t-il – c'est que l'on ne peut désirer que l'objet toujours-encore-insaisi. Ainsi, le réel en jeu dans les quatre discours implique toujours une impossibilité, on l'a vu, pour des raisons de nécessité logique qui ont chaque fois comme point de jointure l'objet *a* et sa contradiction interne (objet non-objet) qui introduit tant de justesse quand il s'agit de cerner le réel du parlêtre. Ce rappel de l'enseignement lacanien n'a ici d'autre visée que

¹⁶² Cf. Friedrich Engels, *Anti-Dühring : M. E. Dühring bouleverse la science*, Editions Sociales, 1950 ; cf. Karl Marx, *Le capital*, livre 1, 1867. En fait, si la plus-value est nulle, n'a-t-on pas déjà affaire à la moins-value ?

¹⁶³ Cf. Jacques Rancière, *Le maître ignorant, Cinq leçons sur l'émancipation intellectuelle*, 10x18, 2004.

¹⁶⁴ Cf. Sigmund Freud, « Analyse sans fin et analyse avec fin », *Résultats, Idées, Problèmes*, t.2, Paris, Puf, 1985, p.263.

pratique : car c'est par ce réel des discours que l'on pourra espérer quelque opérativité du concept. C'est bien le réel qui donne au savoir du psychanalyste l'assise suffisante à entendre le sujet qui investit le discours ; le réel est son impossible boussole.

Le lien social sectaire ne se confronte-t-il pas alors nécessairement à l'une ou l'autre des impossibilités inhérentes au fait de parler et vivre ensemble ? Le gouvernement de la secte est impossible (DM), de même que ses programmes éducatifs (DU) ou ses séductions (DH) et ses thérapies (DA). Nous reprendrons plus loin une question qui s'impose alors dès à présent : qu'en est-il du discours sectaire qui s'installe dans la structure du discours de l'analyste ? Cette question, certes déduite logiquement, a bien eu quelques occasions historiques d'être posée : ainsi, l'histoire du lacanisme italien est-elle liée à l'affaire Verdiglione¹⁶⁵ ; plus récemment, le procès de l'humanothérapeute Yang Ting qui allongeait ses patients nus sur le divan pendant six à huit heures et les poussait à se souvenir de fantasmes originaires¹⁶⁶ ; de même, les diverses affaires qui ont nourri la longue controverse sur la réglementation du statut des psychothérapeutes qui a traversé les années 2000 en France, ont notamment donné lieu à la condamnation des « abus frauduleux de l'état de sujétion psychologique » (Loi About-Picard du 12 juin 2001) de la part de ceux que l'antisectarisme nomme les « psycho-dérapeutes » et aux embarras de l'expertise de cette « sujétion psychologique ».

1. DU COTE DU *KULTURARBEIT* : UNE HISTOIRE CULTUELLE

Séparer comme nous le faisons la psychologie individuelle (colonne de gauche) de la culture (colonne de droite) est une occasion de porter regard sur la culture comme lieu d'altérité et comme champ de déploiement du sujet de la culture. Cette perspective permet de faire la généalogie de concepts qui animent notre étude (en particulier : secte et religion) et de tourner rétrospectivement l'œil de l'historien sur les transformations de la culture. Nous pourrions faire appel au bon mot de Lacan pour traduire le *Kulturarbeit* freudien en « hystoire culturelle » pour affirmer comme une correspondance entre le sujet de l'inconscient (et son hystérie) et l'hystoire de l'Autre.

Lorsque Lacan dit qu'il n'y a pas de non-croyants, il parle d'un certain rapport de confiance dans une figure de l'Autre – un rapport *fiduciaire*, pourrait-on dire. Cette idée qu'il

¹⁶⁵ Cf. Chiara Padovani, *Rapporto terapeutico e circonvenzione di incapaci, il « caso Verdiglione » e il « caso Scientology »*, tesi di Laurea, Università degli Studi di Milano, Facoltà di Giurisprudenza, 1998 ; cf. Erik Porge, « La lettre aux Italiens... et à quelques autres », *Psychanalyse*, n°9, 2007/2.

¹⁶⁶ Cf. Simon Piel, « Le procès d'un thérapeute accusé d'inventer de faux traumatismes à ses patients », *Le Monde*, 13 avril 2012.

est nécessaire de croire apparaît aussi chez Derrida (*Foi et savoir*) lorsqu'il reprend les affirmations de Benveniste sur l'absence de terme commun à tous les indo-européens pour rendre compte de l'idée moderne de religion, idée qui s'est formulée et diffusée avec le christianisme dans l'empire romain. L'importance n'est pas le projet de Benveniste d'exhumer un sens premier, inaltéré et essentiel de la religion – projet qui fait l'objet de la critique de Derrida –, mais davantage sur le fait que ni les Grecs, ni les Romains n'avaient à proprement parler de termes à disposition pour parler de ce que nous nommons « religieux » (et d'ailleurs, à en croire Benveniste, ni aucune des sociétés indo-européennes). Les Grecs pouvaient certes parler de piété (εὐσέβεια, eusébeia), les Romains connaissaient le scrupule et le méticuleux (*religio*), ils avaient bien sûr une idée du sacré (ἱερός, hiéros, *sacer*) mais ni les uns ni les autres n'avaient de mot correspondant à cette définition culturellement moderne de la religion que nous donne par exemple le Larousse : « 1. Ensemble de croyances et de dogmes définissant le rapport de l'homme avec le sacré. 2. Ensemble de pratiques et de rites propres à chacune de ces croyances. » Pour autant, ces croyances, dogmes, pratiques et rites, ce rapport avec le sacré, constituaient le fond structurant de l'expérience sociale quotidienne des anciens. Les termes latins qui pourraient correspondre le mieux à cette définition moderne de la religion serait sans doute *cultura* ou *cultus* dont le sens propre renvoie à l'idée de retourner la terre, de la cultiver, et le sens figuré à celle de culture de l'esprit et de l'âme, de cultiver quelqu'un, lui faire la cour ou lui rendre un culte. Nous retiendrons donc ce mot, *cultura*, que nous emploierons désormais comme un quasi-synonyme de religion ; ceci, afin de se libérer un peu des conceptions modernes (de croyance, de spiritualité, etc.) qui sont venues s'y greffer – et nous verrons comment – ; afin donc de cerner ce qui est au cœur du processus religieux. En effet, il me semble assez déterminant de renoncer au terme de « religion » et à ce qu'il évoque d'emblée l'image du lien – du lien au divin, du lien des hommes entre eux mais aussi du lien qui entrave celui qui demeure interdit et scrupuleux devant le *sacer*. (Or, l'étymologie *re-ligare*, re-lie, est tout à fait problématique et sans doute recomposée tardivement.)

L'expérience religieuse pourrait bien être en effet la toile de fond homogène à la culture, qui ne s'en distingue pas – autrement dit, ce que je place dans la colonne de droite (Autre – production). Les Indo-européens ne concevaient pas la religion comme une institution séparée, nous dit Benveniste, car la *cultura* n'est pas une institution mais bien le lieu de déploiement des institutions humaines et des pratiques langagières. Alors, effectivement, prendre part aux institutions, c'est entretenir un rapport implicite de confiance avec la culture et avec le langage, c'est donner crédit à la *cultura* que l'institution (de la

rencontre, de l'échange, du rite, du groupe, etc...) aura suffisamment de stabilité pour que s'y déroulent de façon heureuse un certain nombre d'opérations symboliques. Il y a comme un niveau infra-institutionnel, comme un préalable nécessaire à toute grammaire possible de l'institution¹⁶⁷. Tout se passe comme si la *cultura* formulait tacitement et continûment la promesse que le langage demeure le lieu où les êtres parlants peuvent s'entendre ; promesse à laquelle correspond l'acte de foi « pré-langagier » et non tacite en cette promesse et que chaque être parlant a dû faire dans la mesure où il parle¹⁶⁸.

En introduisant cette idée d'une confiance implicite dans la culture, je situe le questionnement sur la croyance à un niveau infra-psychologique. Le phénomène psychique de croyance, quelle qu'en soit la théorie que l'on en fait (psychanalytique, phénoménologique, philosophique, cognitive, etc.), manifeste sa grammaire sur le fond constitutif et premier du rapport au langage et à la culture qu'entretiennent les êtres parlants.

Une brève parenthèse : comment les choses se disent-elles dans les langues sémitiques ? En hébreu, נת [dat] est un emprunt au persan *data* (donc à l'indo-européen) et renvoie à l'idée de don. En arabe, le terme دِينَ [dyn], habituellement (et peut-être un peu rapidement) traduit par « religion » ou « foi » ne diffère que d'une voyelle brève (voyelle qui appartient donc davantage à l'oral qu'à l'écrit) du terme دَيْن [dayn] qui se rattache à l'idée de sécurité, de sûreté, d'assurance¹⁶⁹. En hongrois (une langue qui n'est certainement pas indo-européenne et pour laquelle je me suis pris d'affection), religion se dit *vallás*. Ce mot s'enracinerait étymologiquement dans le hongrois antique (*ősmagyar*) *val*, « témoigner » ; qui dériverait lui-même du dravidien *vala*, dire, affirmer, faire une déposition. Alors, chez les Hongrois, l'idée de religion s'est attachée intimement à l'acte de dire et de parler, soit au niveau des opérations symboliques verbales sur lesquelles reposent les institutions et desquelles procède le travail de la culture¹⁷⁰. (En revanche, le mot *szekta*, secte, est de toute évidence emprunté au latin.) Il est souvent pratique d'aller voir comment les choses se disent

¹⁶⁷ Cf. J. Cabassut, *Petite grammaire lacanienne du collectif institutionnel. L'institution parlante*, éd. Champ social, Nîmes, 2009

¹⁶⁸ L'expression de Lacan qui en rend compte « insondable *décision* de l'être », expression assumément incomplète et par là affine à la vérité et à son réel, est peut-être cet acte de foi originaire qu'atteste le fait que je parle. Acte de foi toujours rejeté en amont du sujet et que Lacan a raison d'attribuer à l'être (plutôt qu'à l'étant). Cela rend sensible comment l'acte langagier originaire a dû être différent dans la perversion, dans la psychose ou encore dans l'autisme. Il est clair que, selon Lacan, il ne s'agit en tout cas pas d'un choix du sujet, mais d'un choix qui le précède et le structure d'emblée : « Il n'y a pas eu de choix, car le choix était déjà fait au niveau de ce qui s'est présenté au sujet, et cela n'est repérable et perceptible qu'en fonction des trois termes [savoir, jouissance, objet *a*] tels que nous venons ici d'essayer de les dégager ». *D'un Autre à l'autre*, séance du 21 mai 1969.

¹⁶⁹ Je remercie le Professeur Saïd Benjelloun pour ses explications étymologiques.

¹⁷⁰ Cf. Székely Ilona, *Terápia és vallás – újraközeledés*, Budapest, Animula Kiadó, 2006.

dans des univers culturels très éloignés (Grèce antique, Japon, monde arabe, les Hongrois...) pour faire apparaître combien les choses ne vont souvent de soi que dans notre cadre culturel.

Derrida a donc tout à fait raison de nous faire remarquer que lorsque nous parlons de religion (et *a fortiori* lorsque nous parlons de sectes), nous parlons latin ou latino-chrétien. Et cela, comme j'ai pu le remarquer lors de congrès internationaux que le signifiant « sectes » réunissait (!), que nous parlions en français, en espagnol (*religión y sectas*), en italien (*religione e sette*), en anglais (*religion and cults*) ou en allemand (*Religion und Sekten*) – mais aussi bien dans la plupart des langues du monde où le christianisme s'est mondialisé.

Au vu de l'absence d'un terme commun aux indo-européens pour dire le religieux, on comprend mieux pourquoi toute tentative de parler de « la religion des anciens » est une façon biaisée de situer l'expérience culturelle antique, une façon anachronique et latino-chrétienne, et par là déformante, de rétrospectivement rendre compte des sociétés antiques. Pour les mêmes raisons, on voit aussi combien il nous est difficile de comprendre les « religions orientales » et toute expérience culturelle exotique dans la mesure où en parler en termes de religion, c'est encore appliquer le prisme déformant de notre ethnocentrisme conceptuel et *culturel*. Les cultures orientales font clairement apparaître qu'elles ne sont pas « religieuses », mais qu'elles n'en sont pas pour autant incultes. Le néologisme chinois de *zōng jiào* (traduction-importation tardive du japonais au XX^{ème} siècle pour rendre l'idée latino-chrétienne de religion) signifiant littéralement les enseignements quant aux ancêtres, ou encore la notion antique de *dharma* dans les hindouismes, posent logiquement les impasses de traduction de l'idée occidentale de religion. C'est peut-être dans cette intraductibilité et les voyages d'une langue à l'autre (c'est-à-dire les transferts de signifiants) que puisent les fascinations et sidérations devant les cultes de l'étranger. Et à proprement parler, la secte est toujours le culte de l'autre. Les formations religieuses de compromis issues de ces transferts sont toujours un peu déroutantes (bouddhisme, zen ou chamanisme occidentalisés ou « latino-christianisés », etc.). *Zōng jiào* ou *dharma* nous font sentir combien la *cultura* est en-deçà de l'institution. C'est bien que nous ne pouvons logiquement pas nous extraire de la culture pour parler d'objets culturels ; tout au plus pouvons-nous nous déplacer au sein de la culture pour constituer différentes perspectives ; et ces déplacements demeurent des opérations (intra-)culturelles. Il n'y a pas de méta-culture¹⁷¹. *Zōng* (宗) : les ancêtres. Concevoir la religion

¹⁷¹ Pour Lacan – et cette thèse fit l'objet des reproches des linguistes –, il n'y a de langage que métaphorique ; et s'il soutient en même temps qu'il n'y a pas de méta-langage, c'est bien au sens où il n'y a pas de niveau dernier d'un usage du langage qui serait susceptible de ne plus être un usage métaphorique. Le langage-objet est homogène au méta-langage. Cela implique pour notre propos qu'il n'existe nul lieu méta-culturel non plus, mais

sous l'angle de l'ancestral rend aberrante l'idée même de nouvelle religion, sauf à se chercher des aïeuls. *Jiào* (教) : enseigner, ordonner, faire faire. La religion en Chine est un cas particulier de l'école de pensée ; et ça n'est pas bien différent de ce qu'étaient les sectes philosophico-religieuses de la Grèce antique. L'idée de soumission au savoir des anciens donne la mesure de ce que l'on attend d'une religion en Chine. Même graphie, 宗教, pour le japonais. Prononcé *shuukyō* : chef, respect / enseigner, instruire.

Alors, parler de secte, nommer une secte ou les décrire, tout cela n'est au fond qu'une façon de faire un usage latino-chrétien de l'idée de secte – l'idée même de secte étant d'ailleurs, comme nous le verrons, spécifiquement latino-chrétienne. Et en l'occurrence, l'usage moderne de l'idée de secte est déjà une pratique religieuse et culturelle, une scrupulosité, elle est déjà une institution qui se déploie sur fond de culture latine. Cette institution est institution d'une séparation (*sexus, sectus*) et simultanément institution d'une « ligne de conduite » (*secta*, de *sequi*, suivre)¹⁷². Autrement dit, faire secte, c'est-à-dire se réunir autour d'une séparation commune, c'est encore renouveler la culture, *cultus*, c'est encore *re-legere*, recueillir, retourner, récolter et travailler le terreau langagier. Voilà ce qui constitue à mon sens le *Kulturarbeit*. De même, tout débat qui cherche à trancher si tel groupe est sectaire ou ne l'est pas, s'il est religieux ou non, tout débat de cet ordre est bien une pratique culturelle fondamentalement latine et scrupuleuse et qui fait acte de foi dans la culture.

Dire que l'idée contemporaine de secte est toujours latino-chrétienne, c'est soutenir d'une part qu'il y a une spécificité de la *secta* chrétienne (et qui contraste avec les réalités historico-sociologiques des paganismes antiques, des judaïsmes antique et moderne, de l'hindouisme, du bouddhisme, du taoïsme, etc.¹⁷³), et d'autre part qu'il existe une filiation logique qui irait de la *secta* du christianisme antique à l'objet culturel (post-)moderne qui se trouve être désigné par le même signifiant « secte » et qui s'épaissit de dimensions politiques, scientifiques et idéologiques modernes (libertés de penser et de conscience, théories de l'emprise sectaire, loi About-Picard, recevabilité sociale de la plainte victimaire, réglementation de la psychothérapie, etc.). Le mot de François Mauriac voulant que le christianisme soit une secte qui a réussi, idée largement en circulation dans le social, pourrait

seulement des situations et des usages culturels de porter regard sur la culture. Un discours méta-culturel est toujours culturel.

¹⁷² Cf. Pascal Boulhol, « *Secta* : de la ligne de conduite au groupe hétérodoxe », *Revue de l'histoire des religions*, t. 219, n°1, 2002, pp. 5-33.

¹⁷³ Je laisse de côté l'islam : sa tradition puisant en partie dans le christianisme, il hérite de conceptions latino-chrétiennes.

être renversé ainsi : le christianisme est la première religion à avoir imposé son idée de ce qu'est une religion et corollairement ce qui est sectaire et non-orthodoxe. En effet, l'idée de religion n'est-elle pas depuis le christianisme finement articulée à l'idée d'*universalité* de son domaine d'application (tous les hommes sont sous la loi de Dieu ; tous n'en sont pas conscients) et à l'idée d'une *croyance* dont l'implication éthique (la foi) est déterminante pour la validité de ses promesses ? N'est-ce pas seulement à partir d'une telle conception du fait religieux (comme croyance pouvant prétendre à l'universel) que le procès en hérésie est possible et que le schisme sectaire prend son caractère coupable et condamnable ? L'histoire des cultes antiques fait apparaître combien les enjeux des scissions cultuels sont toujours plus des enjeux culturels que des crises des doctrines et croyances. Nous trouvons du moins confirmation de ces hypothèses dans les travaux de Paul Veyne¹⁷⁴ sur les origines du christianisme dans l'empire romain. En opérant des distinctions fines entre le paganisme gréco-romain et le christianisme naissant, Veyne rend manifeste à quel point le christianisme constituait à l'époque une véritable altérité culturelle pour les païens. Retenons entre autres traits caractéristiques : 1°) son impérialisme prosélyte. Il existait certes des doctrines universalistes dans l'antiquité, mais ce n'est guère qu'à partir du christianisme qu'est élevé à la dignité de pratique culturelle le militantisme évangéliste qui impose sa vérité contre les autres doctrines. 2°) La complétude culturelle : « le paganisme n'était qu'une religion, le christianisme était aussi une croyance, une spiritualité, une morale et une métaphysique, le tout sous une autorité ecclésiale. Il occupait tout l'espace¹⁷⁵ ». 3°) Vérité expresse et profession de foi : « il ne suffisait pas d'être chrétien il fallait se dire chrétien, le professer, car on y avait avec Dieu [...] une relation personnelle, qu'ignorait le paganisme. [...] Un païen ne professait rien, ne disait pas croire à ses dieux : il allait sans dire qu'il y croyait, puisqu'il leur rendait un culte !¹⁷⁶ ». Ainsi, comme l'a remarquablement montré P. Veyne, ce n'est qu'à partir du christianisme que se pose à tous, chrétiens comme païens, la question de nos croyances culturelles¹⁷⁷ et surtout de leur vérité¹⁷⁸ ; or, cette question n'avait jusque-là aucune pertinence dans le paganisme, c'était une question « agressive et neuve », pour employer les mots de Veyne, une question qui venait interroger de façon inédite et pour le moins étrange les fondements culturels des institutions romaines : on pouvait désormais les considérer en

¹⁷⁴ Cf. P. Veyne, *Quand notre monde est devenu chrétien (312-394)*, Albin Michel, Paris, 2007 ; *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ?*, Seuil, Paris, 1992.

¹⁷⁵ Cf. P. Veyne, *Quand notre monde est devenu chrétien*, op. cit., p. 71.

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 69.

¹⁷⁷ « C'est depuis l'exclusivisme chrétien qu'on emploie le verbe croire », *ibid.*, p. 70.

¹⁷⁸ « Le fait de ne pas se poser la question de la vérité crée l'illusion qu'il existerait des époques de foi où tout le monde serait croyant », *ibid.*, p. 67. Ou pour le dire autrement, ce sont encore les croyants qui fournissent le mot « athée » à ceux qui ne témoignent aucunement de leurs croyances.

termes de croyance et de vérité et non plus seulement selon leur utilité comme cela se faisait jusqu'alors. Rendre un culte à un dieu était utile à s'attirer ses faveurs ; les institutions cultuelles gréco-romaines, traditionnelles et religieuses, étaient utiles à la stabilité de la Cité. Cependant, poser la question de la vérité d'un culte ne rend pas cette vérité plus accessible mais certainement plus problématique. Ajoutons qu'aujourd'hui, le scientisme idéologique confondant vérité et exactitude tend à réinscrire la vieille question chrétienne de la vérité des croyances en termes d'exactitude des croyances. 4°) Le christianisme s'appuya très tôt sur un clergé, sur une hiérarchie :

Le paganisme ne connaissait rien de semblable à cette puissante machine de conquête et d'encadrement ; il y avait un peu partout des temples de Mercure ou bien d'Isis, il y avait des gens qui, parmi toutes les divinités existantes, éprouvaient pour Isis une piété particulière, mais il n'existait pas d'Eglise isiaque ni de pape, il y avait des prêtres d'Isis, mais pas de clergé ; la « religion » isiaque n'était qu'un agrégat de piétés individuelles et de sanctuaires distincts les uns des autres. [...] Tout individu pouvait établir un temple au dieu qu'il voulait, comme il aurait ouvert une boutique.¹⁷⁹

Ainsi, avec le développement du christianisme dans l'empire romain, se répand l'idée dominante selon laquelle une religion est affaire d'obéissance et de sujétion à l'autorité divine, qu'elle est intimement articulée à la morale. Concevoir le fait religieux en termes de soumission et de vérité exclusive implique que les mouvements religieux tendront désormais à se présenter comme étant la (seule) bonne soumission à l'ordre divin. Plus tard, l'islam se définira d'ailleurs par cette idée : le musulman [مُسْلِم, *muslim*] étant étymologiquement « celui qui se soumet » tandis que sa religion [الإسلام, *al-islām*] signifie « soumission », étant entendu qu'il s'agit de la seule bonne soumission. Or, la soumission sémitique ne peut pas être tenue pour absolument étrangère à ce vers quoi elle tend : la paix [السَّلام, *as-salām*] (il s'agit de la même racine trilitère *s-l-m*), c'est-à-dire ce que l'on souhaite à l'autre que l'on salue, ce que l'on espère pour la rencontre et ce qui constitue le préalable au dialogue et au discours, soit les conditions minimales de l'interlocution. Cette soumission-salutation-paix des langues sémitiques – déjà présente dans la culture juive [שָׁלוֹם, *shalom*] – n'a pas totalement disparu dans le christianisme qui continue parfois à souhaiter à l'autre, dans la liturgie, la *pax Christi*.

C'est bien dans ces circonstances et sous l'effet de la christianisation de l'Empire que le phénomène sociologique de secte a dû se transformer, passant de la simple école de pensée – davantage secte philosophique que religieuse, donc – réunissant les adeptes d'une doctrine particulière (la secte des épicuriens, des stoïciens, la secte orphique, etc.) au groupe à la pensée déviante et hétérodoxe dont la principale caractéristique serait de n'être pas la bonne

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 73. Ceci n'est pas sans me rappeler qu'en Suède, m'a-t-on rapporté, il serait possible d'obtenir une reconnaissance officielle de n'importe quelle religion, fût-elle manifestement inventée (sommairement décrite dans un document administratif) ; cette reconnaissance donnant droit notamment à l'ouverture d'une école privée pouvant enseigner les doctrines de la religion dûment enregistrée.

pensée, d'être l'autre pensée, et dont l'existence donne consistance par contraste à l'orthodoxie de la vérité dominante. Les usages antiques du mot *secta* sont à ce titre tout à fait éclairant : à en croire Pascal Boulhol, le premier usage connu se trouve dans le *Bellum Punicum* du poète Naevius¹⁸⁰ à la fin du III^{ème} siècle avant J.-C. Le mot signifiait le chemin, la voie tracée. Cicéron l'employait encore de la même façon au I^{er} siècle avant J.-C. : « [Zénon de Citium] ajoute que toute nature, du moins selon ce principe, est productrice d'art, du fait qu'elle a [...] une sorte de route (*viam*) et de ligne (*sectam*) à suivre (*sequatur*)¹⁸¹ ». Ainsi, le mot désigne – « au moins jusqu'à la fin du II^{ème} siècle de notre ère¹⁸² » précise Boulhol – les principes de vie, la règle de conduite que l'on se donne. De façon intéressante, l'auteur remarque un emploi répandu d'une expression courante, *secta vitae*, que l'on pourrait rendre par « style de vie » (dès les dernières décennies du I^{er} siècle de notre ère).

Une sociologie du sectarisme contemporain confirmerait que, de nos jours, les sectes sont les groupes dont les adeptes n'ont justement pas les « bonnes soumissions » ainsi que l'écrit Arnaud Esquerre :

Une personne en état de sujétion psychologique [c'est-à-dire dans une secte, manipulée] est une personne dont la causalité des actes est considérée comme provenant d'une autre personne. Ce qui est au cœur de l'article 223-12-5 du Code pénal est la reconnaissance ou non d'un certain type de causalité reconnue par l'Etat. L'introduction de la sujétion psychologique pose la question de savoir ce qu'est la liberté d'un sujet : *un sujet « libre » est celui qui a les bonnes soumissions*, soumissions reconnues par l'Etat, du point de vue de celui pour lequel l'Etat est légitime. Pour un autre point de vue, qui considère que l'Etat prive de liberté, l'être libre est celui sans Etat.¹⁸³

C'est sous l'effet du christianisme et de critiques théologiques chrétiennes que le phénomène sociologique antique des hérésies (αἵρεσις, *hairésis*)¹⁸⁴, au sens d'écoles de pensée, de ligne de conduite, se transforma peu à peu en un phénomène, que nous qualifions de latino-chrétien : les sectes (*sectae*) au sens de séparation d'avec la chrétienté, d'avec la juste soumission à la volonté de Dieu ou à l'ordre dominant, au sens donc de mauvais régime de sujétion. Ainsi, de même que le souci de la vérité des croyances religieuses ne se posa qu'à partir du christianisme, l'idée péjorative de secte comme soumission inconvenante n'est pensable qu'avec le triomphe du christianisme dans l'empire romain ; et nous affirmons que

¹⁸⁰ *Eorum sectam sequuntur multi mortales* (Naev. Bell. Pun. 1, 16) : de nombreux mortels suivent leur voie (*eorum sectam*), pourrait-on traduire.

¹⁸¹ Cf. Cicéron, *De natura deorum*, II, 57 : *Atque hac quidem ratione omnis natura artificiosa est, quod habet quasi viam quandam et sectam quam sequatur*. Cité par P. Boulhol, « Secta », *op. cit.*, p. 7.

¹⁸² Cf. P. Boulhol, *idem*.

¹⁸³ Cf. A. Esquerre, *La manipulation mentale. Sociologie des sectes en France*, Fayard, Paris, 2009, p. 180. Souligné par moi.

¹⁸⁴ Le terme grec d'hérésie dérive du verbe actif αἰρῶ [*hairô*] (« saisir », « appréhender ») dont la voie moyenne est αἰρούμαι [*hairôûmai*] « choisir ». (Le grec ancien connaissait trois diathèses : l'actif, le passif et le moyen ; ce dernier indiquant que l'agent accomplit l'action dans son intérêt).

l'usage contemporain et laïque de la notion de secte (qui habite silencieusement les idées de manipulation mentale, de sujétion psychologique, d'emprise...) demeure un usage latino-chrétien et donc cultuel. De même, le principe laïc de la liberté de croyance est encore une façon empreinte de christianisme de concevoir la liberté culturelle. Toutefois, il est remarquable qu'une nuance récente se soit greffée à la notion de secte et qui donne sa coloration contemporaine et postmoderne aux phénomènes sectaires. Si autrefois le païen était personnellement coupable moralement d'ignorer délibérément la vérité du Christ ou de refuser de s'y soumettre (c'est-à-dire moralement fautif de succomber aux tentations du Diable), l'adepte d'une secte est aujourd'hui innocenté et irresponsable de sa soumission à la secte et aux « fausses doctrines » : les différentes théories psychologiques ou sociologiques établissant la causalité de l'emprise de l'adepte par la secte ne reconnaissent généralement pas d'implication volontaire et responsable de l'adepte dans son aliénation, la causalité étant mise sur le compte de l'emprise par le groupe ou par le charisme du gourou ou du thérapeute mal intentionné (le « Diable » est aujourd'hui le seul coupable, quand autrefois le chrétien était moralement impliqué lorsqu'il succombait aux persuasions des mauvais démons). De plus, les quelques théories rendant compte de la position participative de l'adepte à son aliénation souffrent d'un véritable insuccès dans la culture (les associations de victimes n'en tiennent pas compte ou les condamnent vivement). Les démons d'autrefois (certainement pas avant le III^{ème} siècle) détournaient les âmes vers les fausses religions et le paganisme de la même façon que les gourous et charlatans d'aujourd'hui (à partir des années 1970) retiennent sous leur empire les esprits de leurs victimes. Posons comme repère la date du 18 novembre 1978, quand neuf cents adeptes du Temple du Peuple moururent volontairement ou furent assassinés. Cette date marque le début de l'intérêt massif des médias pour le phénomène.

Il vaut la peine de souligner que le christianisme a promu la soumission à une doctrine métaphysique exclusive comme définition du fait religieux ; et rappelons que le Larousse définit aujourd'hui la religion en termes de croyances et de rites propres à ces croyances. Autrement dit, la distinction entre chrétiens et païens hérétiques (aujourd'hui, entre sujets libres et adeptes manipulés) se fait dans les termes mêmes de l'ordre dominant : en termes de croyance en ce qui concerne le christianisme antique, en termes de liberté et d'autonomie en ce qui concerne le néolibéralisme culturel. Pour reprendre notre « grille lacanienne », cela signifie que la structure culturelle sur laquelle se déploie le sujet et ses discours est bien sûr une structure historiquement localisée et changeante. Les signifiants et les jeux de langage qui leur sont attachés évoluent, tandis qu'ils conditionnent les usages que peut en faire le sujet. En particulier, depuis le christianisme, être religieux, c'est être croyant et croire que ce que l'on

croit est vrai. C'est en ce sens que l'on peut dire que le sujet de l'antiquité n'est sans doute pas le même que le sujet contemporain, dans la mesure où les coordonnées structurantes de la vie psychique et sociale ne sont pas les mêmes suivant les époques et la culture ; en sorte que Paul Veyne a raison de dire que la question de savoir si les Grecs croyaient ou non à leurs mythes ne se posait tout simplement pas. Il faut être un sujet latino-chrétien, un sujet répondant au/du discours religieux latino-chrétien pour formuler cette question en ces termes. En dernière analyse, c'est l'*effet-sujet* d'un discours latino-chrétien qui distingue ce qui est hérétique et ce qui ne l'est pas, ce qui est une bonne soumission à l'ordre dominant et ce qui relève de la manipulation mentale.

Le *Kulturarbeit* procède du Jadis (de l'Aoriste). La longue histoire des mots, des idées et des pratiques sociales donne à la culture son épaisseur. Chez Freud, la question phylogénétique n'est jamais loin. La phylogénèse peut être envisagée à titre de métaphore : l'histoire d'une société ou d'une espèce, l'histoire de la vie voire de l'univers, constituent les mises en récit et le tragique appel au sens des êtres qui sont dans le langage. Le travail de la culture vient gonfler le trésor des signifiants à disposition de chacun sans que jamais l'on puisse présumer de l'usage qui en sera fait. (Étymologiquement, l'*a-oriste* est le temps de l'« il-limité » ; j'affirme que la théorie psychanalytique s'est dotée de ce temps grammatical en relevant l'importance du mythe (individuel ou collectif) pour cerner les phénomènes psychiques.)

2. LE SAVOIR FONCTION DE VERITE ET LE SUJET A LA PLACE DE L'AUTRE : REDONDANCE DU REEL

Le sujet qui fait l'expérience du discours psychanalytique est précisément le sujet de la science, soit le sujet qui doute, qui interroge, qui remet en question et qui se trompe lui-même. Bref, un sujet qu'agite la vérité, maladivement disait Lacan. Aussi, la scientificité du présent travail réside quelque part en dehors de ce travail, ou en amont : d'abord, dans la parole de ceux pour qui je suis prétexte et occasion d'un discours suffisamment silencieux pour qu'ils y parlent¹⁸⁵ ; mais aussi dans ma parole, vacillante et peu assurée, mais par là et par les effets de ses scrupules, parole qui m'assure que le savoir amassé ne tirait sa stabilité tranquille que de n'être pas trop parlé. Ceci est une première approximation pour situer l'hétérogénéité radicale

¹⁸⁵ Ce silence doit cependant faire écho à la promesse tacite de la *cultura* que le social peut en passer par le langage.

entre savoir et vérité. *Scruples*, ai-je écrit à l'instant. Y aurait-il quelque lien entre science et *religio* ? Deux activités langagières et sociales ; mais surtout, deux pratiques discursives que la (fausse) dialectique du savoir et de la vérité traverse de part en part. Cependant, les effets de vérité ne s'y attestent pas de la même façon.

Chez Lacan, on le voit, savoir et vérité trouvent leurs places dans sa théorie du lien social. Le savoir (S_2) est un élément de la chaîne signifiante. C'est un signifiant qui se concrétise sous la forme d'un énoncé et qui s'articule à un autre signifiant qui le précède logiquement : le signifiant-maître (S_1). Le savoir est un dit, un élément du processus énonciatif du dire. La chose ne soulève pas de grandes difficultés. Le savoir est l'ensemble des signifiants d'un système langagier, ensemble qui se supporte qu'un signifiant maître en soit exclu (le mythe de ce S_1 le présente comme autoréférentiel¹⁸⁶) et qui établit donc la limite et l'incomplétude du champ du savoir.

En revanche, le concept de vérité se laisse beaucoup moins facilement saisir au sein de la théorie des discours. Dans cette théorie psychanalytique, la vérité est une des places de la structure de déploiement de la chaîne signifiante (la place basse-gauche du tableau). En cela, elle serait à situer à un niveau infra-énonciatif, en-deçà de la chaîne signifiante et comme préalable aux actes langagiers. C'est pourquoi la vérité ne saurait être réductible à un dit, ni à proprement parler à un dire, au processus énonciatif lui-même. Or, dire que la vérité est une place qui peut être occupée par un élément de la chaîne signifiante reviendrait à donner à la vérité la forme d'un contenant. Autrement dit, la place de la vérité serait un lieu dont au fond le contenu est potentiellement changeant. Si la vérité est une région de la structure d'accueil de la parole, on comprend qu'on ne saurait la dire, mais qu'on ne peut au mieux que parler par rapport au site de la vérité. Cependant, l'idée de vérité-contenante pourrait aussi impliquer un relativisme radical de la vérité selon la teneur des énoncés et des représentations qui viendraient s'y placer ; dans ce cas, il nous faut reconnaître que toute véridiction, tout parler-vrai est fonction du discours, donc fonction des autres places¹⁸⁷. Ainsi, la vérité, si elle est

¹⁸⁶ « Ce mythe ultra-réduit d'être identique à son propre signifiant » dit Lacan (*ibid.*, p. 102) ; et d'ajouter plus loin : « cette position est strictement intenable, elle constitue une infraction à la règle, au regard de la fonction du signifiant, qui peut tout signifier, sauf assurément lui-même. » (p. 103). Ce noyau mythique épuré nous le rencontrons chaque fois qu'un système assume son axiomatique, chaque fois qu'une doctrine fait référence à son dogme premier, originaire et fondateur, toutes les fois en somme qu'un Maître Dieu s'énonce comme tel : *Je suis « je suis »* (entourloupe qui tient donc lieu de nom du père). Le judaïsme l'a bien compris qui nomme à l'occasion son Dieu *יהוה* [*ha shem*], le Nom – Son nom est « Le-Nom » !

¹⁸⁷ C'est une idée que l'on retrouve également dans le travail de Foucault. Cf. en particulier son cours au Collège de France, *Le gouvernement de soi et des autres* [1982-1983], Paris, Seuil/Gallimard, 2008 et *Le courage de la vérité* [1983-1984], Paris, Seuil/Gallimard, 2009 dans lequel Foucault distingue quatre régimes de véridiction : le dire-vrai prophétique, le dire-vrai sage, le dire-vrai technicien ou professoral et le dire-vrai éthique ou

relative, est néanmoins prise dans une structure qui est celle du langage ; c'est ce qui en détermine la constante.

Alors, plutôt qu'une simple place (ou pire, qu'un simple contenant), ne faut-il pas insister sur le fait que, si la vérité s'énonce depuis sa place, son lieu est toujours relatif aux autres places, elle est toujours fonction d'un système, d'une structure. Elle se contient toujours un peu elle-même. Il ne peut donc s'agir d'un simple rapport de contenance sur le modèle du prédicat frégeen : $f(x)$ dans la mesure donc où ce qui est « fonction de vérité » situe le lieu d'où s'énoncent le vrai et l'objet qu'il énonce. A nouveau, c'est sui-référentiel : $f(f(x), x)$; c'est toujours en partie tautologique. Remarquons à ce stade le fait que Lacanographie le site de la vérité entre parenthèses. Cette écriture transcrit l'idée que la vérité ne peut être que (c'est-à-dire, est nécessairement) mi-dite pour la simple raison que la vérité n'est pas un énoncé, mais qu'elle s'énonce, qu'elle est discursive. Cela implique que toute tentative de cerner la vérité consistera dans un mouvement réfléchi du sujet du discours sur son propre discours, moins une introspection donc qu'une rétrospection des conditions d'énonciation, une « infraspexion » des coordonnées discursives. Or, comme dirait Wittgenstein, l'œil ne peut se regarder voir ; le courant lacanien parlerait sans doute de l'élosion de l'objet regard du champ du visible. C'est-à-dire qu'on ne peut attraper un peu de vérité qu'au prix de l'*avoir dite* et de la recueillir dans un énoncé qui n'est dès lors plus qu'un signifiant. L'œil ne peut se regarder voir que s'il consent au truchement de se re-présenter voyant. On voit par là le voisinage des concepts de représentation et de signifiant. Alors, toute tentative de dire le vrai est irrémédiablement une rétrodiction, et en cela, dire le vrai revient toujours à énoncer une fable, un mythe.

P.-H. Castel relève le fait que la vérité ne saurait avoir été (toute) dite, notamment en prenant très au sérieux certains énoncés de Lacan. Ainsi, que Lacan ait dit que « le signifiant représente le sujet pour un autre signifiant », cela n'est au fond que l'énonciation d'un signifiant, soit ce qui représente Jacques Lacan pour un autre signifiant. Paradoxalement, à accepter *stricto sensu* cette définition du sujet, nous ne saurions recevoir que la vérité du sujet y soit toute à fait énoncée. Ainsi, pour pertinent que soit le célèbre aphorisme de Lacan, il ne tire sa justesse véridique et apodictique que de son échec à dire tout le vrai. S'il est vrai, ce n'est aucunement pour *ce qu'il dit*, ce n'est aucunement comme savoir, mais il est vrai *de le dire*, et c'est là sa force démonstrative. Cet aphorisme nous donne sous une forme épurée la teneur du savoir du discours de l'analyste ainsi que sa position.

parrésiasique – ce dernier, la *parrésia*, étant la véridiction qui ouvre une marge de risque pour celui qui prend la parole pour dire le vrai. La vérité est fonction permanente du discours.

Il nous faut cependant dépasser la perspective du processus énonciatif et de la seule logique des signifiants (articulatoire et combinatoire) pour considérer la discursivité du langage. C'est-à-dire reporter la dialectique énonciation-énoncés sur la scène elle-même dialectique du sujet du langage et de l'Autre du langage.

Il est une expression simple qui mérite d'être relevée du séminaire : « faire *fonction* de vérité » et que Lacan avait dû rencontrer dans sa lecture de Wittgenstein (*Wahrheitsfunktion*, *truth-function*) qu'il commente à sa leçon du 21 janvier 1970. On se tromperait sans doute à entendre cette expression comme faire office ou tenir lieu de vérité. Tenir lieu de vérité reviendrait au contraire à un signifiant maître qui ordonne le discours ; on tiendrait le lieu de vérité comme l'on tient une place forte. Tout particulièrement, quand le savoir « fait fonction de vérité » – c'est bien là que les choses se compliquent : à mesure que l'on approche de ce qu'il en est du nom-du-père –, il s'agit d'un savoir qui ne peut être tout dit, qui est nécessairement incomplet pour le dire à la manière de Gödel¹⁸⁸. A ce titre, une œuvre philosophique comme le *Tractatus logico-philosophicus* (1921) de Wittgenstein, mais aussi bien l'aphorisme de Lacan (« le signifiant représente le sujet pour un autre signifiant »), sont très certainement à mettre au nombre des savoirs faisant fonction de vérité et qui pour autant n'en passe pas par la construction d'un mythe, et cela, en ce qu'ils côtoient la question vertigineuse de l'éthique, c'est-à-dire de la parole vraie (parole orientée d'un sujet par l'Autre) ; en ce qu'ils sont de plus des ouvrages de la culture, des excursions sur les accores du langage en des lieux fréquentés singulièrement des logiciens, des poètes et des fous. Sur ce point, soyons sûr que ni Lacan ni Wittgenstein ne construisent un mythe ; et reconnaissons que Freud est encore prisonnier à sa manière d'une illusion scientifique où l'incomplétude de la théorie n'est que partie remise car il ne désespère pas que quelque successeur mettra au jour le chaînon manquant du neurone à l'inconscient. Pourtant, la façon dont ces trois noms ont fait école, parfois à leur corps défendant, laisse à penser que leurs travaux respectifs « sur » la vérité (ou pour mieux dire : procédant *de* la vérité) ont été reçu comme la Vérité toute-dite, comme le fin mot – alors qu'après Freud, Wittgenstein ou Lacan, tout reste à dire ! –, comme des signifiants maîtres. N'est-ce pas d'une telle méprise – prendre un savoir fonction de vérité pour étendard – que procèdent le lacanisme et le freudisme en son temps ? Ce serait du moins une perspective plausible pour dire l'agencement religieux (ou universitaire) qui imprègne

¹⁸⁸ Le premier des théorèmes d'incomplétude (1930) de Gödel pose que dans n'importe quelle théorie récursivement axiomatisable, cohérente et capable de « formaliser l'arithmétique », on peut construire un énoncé arithmétique qui ne peut être ni prouvé ni réfuté dans cette théorie. Une autre formulation de ce théorème : si le système formel est consistant, il est incomplet.

souvent les sociétés psychanalytiques. Que la théorie psychanalytique se supporte du mythe, ceci est assez évident (le mythe d'Œdipe ou celui de *Totem et tabou* l'attestent) ; mais que mythes et hagiographies servent de fondation, de S_1 , aux discours des sociétés psychanalytiques, voilà qui n'est pas à la hauteur de l'opérativité du mythe au sein de la cure. Je pense au genre d'intervention d'un Freud disant à Hans que « bien avant que tu naisses, je savais qu'un jour viendrait au monde un petit garçon... », ou encore ce même Freud exposant sa théorie des représentations et des affects à l'homme aux rats. Ceci constitue bien un recours à la théorie comme mythe mais ce recours est *du transfert* et, aussi troué soit ce savoir, il sonne et il tombe (éthiquement) juste dans le transfert. La question alors n'est-elle pas en dernière analyse celle de l'usage que l'on fait du mythe des origines ? Ou bien il est au service d'une illusion partagée et fonction de méconnaissance (et tout Freud invite à s'en passer), ou bien l'on joue de ce qu'il est un mensonge patent pour en tirer son efficacité symbolique quand il donne prise à des effets de subjectivation (et Lacan adjoint à l'invitation freudienne de s'en passer, la condition que l'on s'en serve néanmoins). Ceci étant dit, reprenons notre ouvrage d'écriture de la théorie, écriture qui se supporte donc d'un mythe, depuis ce site qui se caractérise de mettre au travail un savoir en fonction de vérité ; c'est suivre le projet lacanien d'introduire le nom du père dans le champ de la science.

A suivre notre jeu d'un maniement des mathèmes sur la grille du discours, trouver le savoir en fonction de vérité implique que l'on se situe dans le discours que Lacan nomme celui de l'analyste. Or, ce discours est précisément celui d'une autre rencontre paradoxale (autre que la rencontre du savoir et de la vérité) : *le sujet en position d'Autre*. En effet, c'est bien comme Autre que le sujet constitue le point d'émergence de la chaîne signifiante dans le discours de l'analyste. A ce titre, donnons à ce sujet \$ tout le poids métaphysique de l'ὑποκείμενον [hupokeimenon] et entendons-le comme ce point hors de la matérialité du monde, point qui ne saurait pourtant ne pas exister et qui dès lors est le réel de tout usage du langage : pas de langage sans un sujet pour le parler, pas de sujet sans un langage qui le représente. Le sujet n'a d'autre existence que logique. Organiser le discours à partir du réel de la pure différence des unités signifiantes entre elles (le trou dans le signifiant savoir, le réel qu'il cerne) a une contrepartie éthique : le sujet s'y impose comme Autre de ce discours. C'est-à-dire que tout le discours (sa forme et les signifiants qui y circulent, etc.) se constitue dans la prise de parole d'un sujet remettant toujours au centre le manque qui cause son désir.

3. QUEL SUJET EN REPONSE A NOTRE MODERNITE ?

Chaque époque, chaque culture, est ordonnée par un discours prédominant. Que pourrait-on dire de notre « hypermodernité » ? On la dira individualiste, certes. L'idéologie au commandement est capitaliste, précisons : dans sa nuance ultralibérale. La culture qui se tisse dans ce libéralisme totalisant, élève un certain nombre de traits culturels au rang de valeurs morales : utilitarisme (et rendement, et efficacité), matérialisme physicaliste (l'être humain est un animal social comme un autre, réductible à ses déterminants bio-psycho-sociaux), ainsi qu'un impératif de jouissance généralisée (*il faut* tirer le plus possible un bénéfice plaisant de l'existence). Il y a une véritable ontologie de l'*homo economicus* que l'idéologie mobilise toujours davantage¹⁸⁹ ; un modèle qui répond à la question de ce qu'est l'humain. Nous pourrions déjà relever qu'il existe donc anthropologiquement un « Homme capitaliste », qui est l'homme contemporain tel que sa société et sa science le conçoivent. Un homme entrepreneur de lui-même, en quête de bonheur et de son auto-accomplissement (il cherche à être lui-même), qui épouserait harmonieusement les contours de la niche anthropologique que l'idéologie dominante lui offre. Nietzsche depuis son siècle voyait venir prophétiquement le « dernier homme », celui que nous sommes devenus ou que nous sommes en passe de devenir :

Il est temps que l'homme se fixe un but. Il est temps que l'homme plante le germe de son espérance suprême. Son sol est encore assez riche pour cela. Mais ce sol, un jour, de pauvre et débile, ne pourra plus donner naissance à un grand arbre. Hélas ! le temps approche où l'Homme ne lancera plus par-delà l'humanité la flèche de son désir, où la corde de son arc aura désappris de vibrer. Je vous le dis, il faut avoir encore du chaos en soi pour enfanter une étoile dansante. Je vous le dis, vous avez encore du chaos en vous. Hélas ! Le temps vient où l'homme deviendra incapable d'enfanter une étoile dansante. Hélas ! ce qui vient, c'est l'époque de l'homme méprisable entre tous, qui ne saura même plus se mépriser lui-même. Voici, je vais vous montrer le Dernier Homme : « Qu'est-ce qu'aimer ? Qu'est-ce que créer ? Qu'est-ce que désirer ? Qu'est-ce qu'une étoile ? » Ainsi parlera le Dernier Homme, en clignant de l'œil. La terre alors sera devenue exiguë, on y verra sautiller le Dernier Homme qui rapetisse toute chose. Son engeance est aussi indestructible que celle du puceron ; le Dernier Homme est celui qui vivra le plus longtemps. « Nous avons inventé le bonheur », diront les Derniers Hommes en clignant de l'œil. Ils auront abandonné les contrées où la vie est dure ; car on a besoin de la chaleur. On aimera encore son prochain et l'on se frottera contre lui, car il faut de la chaleur. La maladie, la méfiance leur paraîtront autant de péchés ; on n'a qu'à prendre garde où l'on marche ! Insensé qui trébuche encore sur les pierres ou sur les hommes ! Un peu de poison de temps à autre ; cela donne des rêves agréables ; beaucoup de poison pour finir, afin d'avoir une mort agréable. On travaillera encore, car le travail distrait. Mais on aura soin que cette distraction ne devienne jamais fatigante. On ne deviendra plus ni riche ni pauvre ; c'est trop pénible. Qui voudra encore gouverner ? Qui donc voudra obéir ? L'un et l'autre sont trop pénibles. Pas de berger et un seul troupeau ! Tous voudront la même chose pour tous, tous seront égaux ; quiconque sera d'un sentiment différent, entrera volontairement à l'asile des fous. « Jadis tout le monde était fou », diront les plus malins, en clignant de l'œil. On sera malin, on saura tout ce qui s'est passé jadis ; ainsi l'on aura de quoi se gausser sans fin. On se chamaillera encore, mais on se réconcilie bien vite, de peur de se gêner la digestion. On aura son petit

¹⁸⁹ Cf. l'étude très fournie de Christian Laval, *L'homme économique, essai sur les racines du néolibéralisme*, Paris, Gallimard, 2007.

plaisir pour le jour et son petit plaisir pour la nuit ; mais on révèrera la santé. « Nous avons inventé le bonheur », diront les Derniers Hommes, en clignant de l'œil.¹⁹⁰

Ce que décrit le prophète Zarathoustra de Nietzsche, c'est un homme seulement humain, dépourvu du chaos intérieur propre à faire « naître une étoile dansante ». Son désir a fané. Sa vie ne connaît pas de tumultes et nul excès. Il consomme ses petites pilules qui lui assurent de bien dormir, de bien se réveiller. Même sa folie est raisonnable. Tout est ordonné, paisible. Chacun participe de façon autonome au troupeau dans le *Meilleur des mondes*.

Toutefois, un clignement de l'œil objecte à cet ordre apparent. Un chaos peut-être fait danser la paupière et résiste encore à la santé aseptisée qui frappe l'*homo ultimus*. Ce lapsus de l'œil conteste, il revendique, il résiste à cette absence de folie. Chaque discours est producteur d'un *effet-sujet*. Chez Lacan, cette réponse du sujet au discours de notre modernité porte le nom de « sujet capitaliste ». La réponse du sujet à la société qui organise avec toujours plus de violence l'aliénation collective au consumérisme généralisé (violence du neuro-marketing, violence des propagandes publicitaires ou scolaires¹⁹¹, des campagnes de santé mentale, de la pression sociale à la réalisation de soi (?), à la réalisation de ses désirs, etc.), la réponse de ce sujet est à l'image de ce à quoi il répond : les psychopathologies de la consommation (anorexie, boulimie, addictions, retrait social, etc.).

Selon Lacan, le système culturel capitaliste n'est au fond qu'une surreprésentation du discours du maître ; à ceci près qu'il s'agit moins d'une domination du maître (d'un maître-signifiant représentant des sujets qui l'élisent pour maître) que d'une domination du « je », d'une « je-cratie », dit-il au cours du séminaire *L'envers de la psychanalyse*. D'où la place d'agent que Lacan attribue au sujet de l'inconscient (\$ en haut à gauche). Ce sujet est appelé à lui-même produire un maître, à *se faire maître* plutôt qu'à être seulement représenté par lui, à faire *un* avec lui-même. Autrement dit, à faire son possible pour ne pas être divisé par le langage... mais le réel est plus fort, et demeure nonobstant l'irréductible écart entre ce sujet qui se rêve auto-locuteur de lui-même. N'est-ce pas à ce sujet malade de ne pouvoir être à la hauteur de ce pari fou que Lacan disait déjà : « n'est pas fou qui veut ! » ? Le *self made man*, généralement, paye son (auto-)entreprise au prix de sa castration par le langage... à moins qu'il ne soit psychotique. Autre folie du capitalisme de culture : les objets sont adaptés à notre désir, ils correspondent précisément à ce que le plus intime en moi réclame. Lacan les nomme des « lathouses », entre ventouse (et vent) et λανθανω [lanthanô], « je cache » d'où

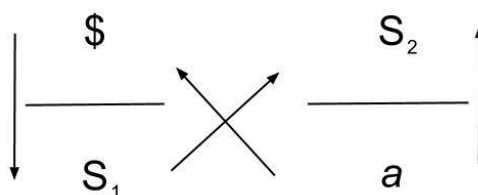
¹⁹⁰ Cf. Nietzsche, « Ainsi parlait Zarathoustra » [1883-1885], *Œuvres*, Paris, Flammarion, 2000, pp. 334-335.

¹⁹¹ Cf. Christian Laval, Francis Vergne, Pierre Clément, Guy Dreux, *La nouvelle école capitaliste*, Paris, La Découverte, 2012 ; cf. aussi A. Mary, « Laval, Vergne, Clément, Dreux, *La nouvelle école capitaliste* », *Lectures*, 2012, compte-rendu [En ligne : <http://lectures.revues.org/9217>]

proviendrait selon Heidegger antonymiquement ἀλήθεια [alêtheia], « la vérité ». Ces objets ventouses sont en continuité avec l'être parlant, ils le complètent. C'est donc que l'être qui les consomme est homogène à ces objets. Exemple, une drogue chimique satisfait exactement mon désir – c'est que mon désir est neurochimique. Exemple, un *sextoy* obtient précisément l'excitation souhaitée de ma zone érogène – c'est que mon désir correspond de façon complémentaire à cet objet. Exemple, le langage est rabattu sur une simple pratique communicative rationnelle en continuité avec la volonté et son support neurologique – c'est que la poésie n'est qu'une pratique du joli dire et n'engage en rien celui qui parle ni celui qui écoute, ni la langue qu'elle produit. Le marché généralisé doit pouvoir délivrer à chacun l'objet de sa demande ; mais c'est à la condition que chacun consente à naturaliser son désir. Sur le grand marché des croyances et des spiritualités, chacun devrait alors pouvoir trouver la croyance qui lui correspond, la forme de spiritualité qui permettra de poursuivre sa pleine réalisation, sa maîtrise de soi-même. Là encore, c'est présumer que le « je » qui parle et désire est homogène, de même nature, qu'un corpus de croyances, qu'un ensemble de rituels et pratiques méditatives (dont les effets sur le cerveau sont bien observés¹⁹²). Cette naturalisation du désir ne fait-elle pas courir le risque d'une légitimation de nos désirs pervers et asociaux, voire de la perversion elle-même. La revendication démocratique, « j'ai le droit de... », voit les tabous s'estomper : chacun devrait pouvoir réaliser ce qu'il est (exemple la demande du transsexuel, l'offre de l'exhibitionniste, la demande du voyeur... exemple la petite annonce passée sur internet par le cannibale de Rotenburg, Armin Meiwes, qui trouva ainsi en 2001 un volontaire pour exaucer son *droit à* assouvir son rêve de manger un être humain).

Voici le mathème que Lacan propose pour rendre compte de l'effet-sujet du discours de la *je-cratie*. « Discours du capitaliste », dit-il :

¹⁹² Cf. par exemple Carter, Presti, Callistemon, Ungerer, Liu, Pettigrew, « Meditation alters perceptual rivalry in Tibetan Buddhist monks », *Current Biology*, vol. 15, June 7th, 2005, pp.412-413 ; Halsband, Mueller, Hinterberger, Strickner, « Plasticity changes in the brain in hypnosis and meditation », *Contemporary Hypnosis*, vol. 26, n°4, 2009, pp. 194-215. Bien sûr, ce n'est pas la validité expérimentale de ces travaux sur laquelle nous émettons des réserves, mais bien sur la réception de cette littérature scientifique (et éventuellement la nature du fantasme au principe de cette recherche) : l'idée d'une identité du sujet et de son activité cérébrale n'est-elle pas glissée implicitement dans l'annonce particulièrement enthousiaste de résultats somme toute prévisibles (car au fond, chacun savait déjà que les moines tibétains utilisent leur cerveau, ou qu'il doit bien se passer quelque chose dans l'encéphale d'un sujet hypnotisé).



Parler des sectes aujourd'hui exige de réinscrire ce phénomène social sur le discours dominant : un discours du maître où chacun se fait maître. Contrairement à la foule réunit autour d'un *leader* commun, d'un grand homme, chaque membre de la foule est désormais appelé à être son propre *leader*. Y a-t-il encore foule psychologique ? « foule à deux » ? « foule tout seul » ? On peut néanmoins préciser qu'il y a bien un maître commun qui se tient invisible dans l'idéologie car « ce n'est pas parce que les choses sont plus personnelles qu'elles sont pour autant moins sociales¹⁹³ » (A. Ehrenberg), ce n'est pas parce que chacun se construit comme *leader* de soi-même que tous ne sont pas soumis à un seul et même impératif – donnons-lui pour nom « idéologie de marché ». Sans poursuivre plus avant, relevons trois points : 1°) il y a un voisinage entre le discours psychotique auto-impliqué et le discours du *self made man* capitaliste. Nous y serons attentifs lorsque nous nous intéresserons au discours de la psychose ; 2°) l'humain cligne toujours de l'œil : le sujet objecte néanmoins aux fantasmes de son autoréalisation ; 3°) ou bien, ses objections sont structurellement similaires mais apparemment différentes des manifestations névrotiques « classiques » ; ou bien, ses objections sont elles aussi structurellement originales et sont l'effet-sujet d'un discours du maître modifié par une inversion spécifique au néolibéralisme culturel. Dans le discours du sujet capitaliste, Lacan note une inversion du \$ et du S_1 non pas dans la chaîne signifiante qui demeure l'enchaînement $\$ \rightarrow S_1 \rightarrow S_2 \rightarrow a$, mais dans la disposition des éléments de cette chaîne sur la grille. La grille capitaliste voit l'agent du discours produire la vérité de son être (*sa* vérité) qui s'articule à un savoir technique afin de produire l'objet adapté. C'est donc moins le réel de la chaîne signifiante qui est modifiée par la culture que la structure d'accueil, la grille où cette chaîne se déploie.

¹⁹³ Cf. « De la névrose à la dépression. Remarques sur quelques changements de l'individualité contemporaine », *Figures de la psychanalyse*, n°4, 1/2001, p. 26.

II. LES CARACTERES, ΗΘΗ [ETHE] : DU COTE DU SUJET

Ărmă vîrîmquē cănō...

Après avoir fait débiter notre enquête du côté du *Kulturarbeit*, changeons à présent de perspective pour considérer les discours sous l'angle du sujet de l'inconscient. Freud a assez montré combien l'inconscient se déploie discursivement, c'est-à-dire qu'il s'adresse à un Autre. Ainsi, nous soutiendrons la thèse que parler du discours de l'inconscient, c'est considérer l'appareil psychique sous l'angle de son éthique, de sa façon de répondre de l'Autre¹⁹⁴. Qu'en est-il alors des éthiques perverse ou psychotique ? Et sera-t-il aussi « aisé » d'en formaliser les discours, si discours il y a ? L'ἦθος [èthos] était pour les Anciens le caractère, au sens de l'état de l'âme, son expression, la disposition psychique. C'est cet en-deçà de l'expression faciale qui constitue le Caractère, qui ne saurait se réduire aux contractions des muscles de la face, ni à la personnalité, ni donc à l'objet d'étude de la caractérologie. « L'expression de l'âme [Τὸ τῆς ψυχῆς ἦθος] n'est pas visible », répond le peintre Parrhasius à la question de Socrate : « l'expression morale de l'âme, ne l'imitiez-vous point ? – comment l'imiter, Socrate ? Elle n'a ni proportion ni couleur, ni aucune des qualités que tu as détaillées. En un mot : elle n'est pas visible.¹⁹⁵ » Si elle m'est invisible, c'est parce que la position éthique de la personne qui se tient face à moi dépend de ma présence face à lui, en sorte que toute position de sujet est éthique de la rencontre avec l'Autre, discours de l'Autre. Elle m'est invisible donc parce que j'y suis partie prenante et que l'on ne saurait s'extraire de la rencontre pour regarder de l'extérieur autrui commercer avec soi¹⁹⁶. C'est pourquoi Lévinas définit l'éthique comme « la mise en question de ma spontanéité par la présence d'autrui ». Nous parlions plus haut de rapport fiduciaire à l'Autre ; ce rapport se supporte d'un acte de foi fondateur. La névrose est l'attitude éthique (dont chaque névrosé invente des variantes dialectales originales) qui fait reposer la rencontre avec le Langage sur

¹⁹⁴De façon significative, Lacan fait remarquer que là où réside ce qui demeure énigmatique aux yeux d'Aristote (évidemment non-lecteur de Hegel) dans la relation du maître et de l'esclave, le philosophe énonce ce qui relève de l'éthique (*Ethique à Nicomaque* et *Ethique à Eudème*). Cf. *L'envers*, ibid., p. 204.

¹⁹⁵Xenophon, *Mémoires*, III, 10, 1 [trad. fr. : E. Talbot, 1859].

¹⁹⁶Le travail de Quine en logique fait sérieusement douter de notre capacité à sortir de notre système (langagier, culturel, etc.) car, dit-il, nous ne pouvons jamais nous assurer de critères de réussite des éventuelles sorties de ce système.

cet insondable acte de confiance – cette région du questionnement aux abords de l’insondable décision existentielle, le paradigme psychanalytique pourrait être tenté de l’abandonner à la phénoménologie (sans pour autant renoncer aux mises en défaut plus radicales et plus fécondes de son appareillage conceptuel par la psychose ou par l’autisme) ; car c’est bien ce point obscur qui constitue un des lieux d’incomplétude systémique de la psychanalyse¹⁹⁷.

La psychanalyse s’est inventée auprès du névrosé, et particulièrement d’abord à l’écoute de l’hystérique et de son discours. D’une certaine manière, toute la psychanalyse (comme méthode d’investigation, comme cure et comme métapsychologie) s’est construite originellement sur la rencontre de névrose. A quoi s’ajoute le fantasme lui-même névrotique de Freud de s’être auto-analysé – d’avoir joué double jeu dans le discours de l’analyste, c’est un mythe fondateur. Alors, tout le paradigme de la psychanalyse ne repose-t-il pas sur le paradigme de la névrose de transfert ? Si tel est le cas, nous comprenons les difficultés (méthodologiques, thérapeutiques et conceptuelles) qu’elle rencontre face à la psychose, à moins peut-être d’adopter une perspective plus psychogénétique (un noyau de psychose au cœur de la névrose) que structuraliste (où psychose et névrose sont des positions existentielles singulièrement différentes l’une de l’autre). A la manière donc de Freud, Lacan conserve le paradigme de la névrose comme point central de ses recherches et de sa construction du modèle théorique des discours. Il ne dit finalement que bien peu de choses de l’implication langagière de la psychose et de la perversion dans le lien social ; il ne construit pas exactement une théorie du discours du pervers ou du discours du psychosé. Voyons donc ce qu’il en est du lien social dans la névrose de transfert et ses dialectes, dans la perversion sadienne ou dans la psychose wittgensteinienne ; et assumons une certaine part d’idéisme en écrivant ce qui pourrait tenir lieu de prémisses d’une *psychopathologie discursive* – un autre nom peut-être pour une éthopée contemporaine.

Et avant de nous engager dans cette élaboration, précisons le lieu où la théorie se tient. Foncièrement anachronique, la construction qui va suivre est une métapsychologie, c’est-à-dire une fable pratique, celle utile qui dirait par exemple : « imaginons, postulons un appareil ψ ... ». Ça n’en fait pas pour autant une imposture intellectuelle. Anachronique car elle côtoie les époques et les lieux de l’irreprésentable : avant la naissance, après la mort, le désir de l’Autre, le hors langage... Or, c’est à partir de ces impossibles que le sujet a commencé à parler jadis aussi loin qu’il se souvienne. Ainsi, derrière les signes et symboles que nous

¹⁹⁷J’ai eu plaisir à me confronter à cette question à l’occasion d’une communication : « D’un modèle clinique qui ne serait pas du réel. Psychanalyse, phénoménologie et neurosciences à l’épreuve du Réel », XII^{ème} journée doctorale du SIUEERPP : « Les logiques théoriques à l’épreuve des paradoxes cliniques », Université Paris XIII, 2011.

emploierons à approcher le réel d'être parlant, ne perdons pas de vue que c'est le héros tragique qui se tient, qu'il tente de se défaire de l'emprise des Lotophages, du Cyclope et de Calypso, ou bien de la Scientologie, d'un gang néonazi, d'un parti politique ou d'une prophétesse *New Age*. Tout compte fait, il n'y a d'aliénation sectaire qu'au langage.

1. NEVROSE DE TRANSFERT ET LIEN SOCIAL

La colonne de gauche de la grille, avons-nous dit, est le pôle qui situe imaginativement l'individu. C'est par la formule tronquée, « Le signifiant représente le sujet. », que l'on peut décrire le rapport incomplet de représentation du sujet de l'inconscient (\$) dans le maître signifiant (S_1) qu'il emploie. « *Etre un sujet* » du langage – il faudra faire sentir combien cette expression est problématique –, c'est être susceptible de parler depuis les différents sites du discours, c'est être sous-mis à la structure du langage. Quand le sujet est du côté de l'individu (côté gauche), c'est être susceptible de parler malgré soi (discours de l'inconscient), ou bien être susceptible d'être (hystériquement) l'agent qui, du fait de parler, organise le discours. Quand le sujet est du côté de l'Autre, du côté de la culture (côté droit), c'est-à-dire lorsque le sujet est l'adresse (en haut à droite) ou bien le produit (en bas à droite), c'est être susceptible dans le premier cas de se confronter au trou dans le savoir que le psychanalyste endosse, ou bien être susceptible dans le second cas d'être parlant (d'être répondant) du fait que l'on s'adresse à notre ignorance (à l'université). On le voit, à faire circuler le mathème \$ sur les différentes places et d'une colonne à l'autre de la grille, on génère certains effets de perspective. Quand le \$ est du côté de l'individu, on voit le sujet de l'inconscient se confondre fantasmatiquement avec la figure de l'individu : il est parlé (discours de l'inconscient) ou il parle (discours hystérique). Ceci est homogène à l'intuition spontanée que l'individu est le lieu de résidence de « son » inconscient. Cependant, lorsque le \$ occupe une des places de l'Autre (côté culture) cette illusion s'estompe. La question est alors : qui est-ce qui parle à l'université ? qui est-ce qui parle chez l'analyste ? Ce n'est pas l'individu (ni l'enseignant, ni le psychanalyste¹⁹⁸). Cette question – qui ? – tente déjà de résoudre l'anonymat de son objet, car l'individu, c'est l'agent du discours et dans ces deux cas, *l'agent n'est pas le sujet de son*

¹⁹⁸ « Il est dès lors à avancer que le psychanalyste dans la psychanalyse n'est pas sujet, et qu'à situer son acte de la topologie idéale de l'objet a , il se déduit que c'est à ne pas penser qu'il opère ». Cf. Lacan, « L'acte psychanalytique », *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 377.

discours. Lacan utilise, à un moment de son séminaire¹⁹⁹, l'image d'un marionnettiste : une marionnette parle à sa main droite, une marionnette parle à sa main gauche et l'on se tromperait donc à confondre sujet et personne ; cette image vaudrait aussi pour le directeur de la prison de son article sur le temps logique : les prisonniers y tiennent les rôles d'un discours dont ils ne sont individuellement pas les sujets²⁰⁰. Ainsi, dans le cabinet de psychanalyse ou sur les bancs de l'université, ce ne sont pas l'analyste ou le professeur qui énoncent véritablement quelque chose, mais c'est la culture qui y est parlante, c'est ce qu'interpellent ou produisent de sujets dans la culture ces deux modalités d'institution : *les analysants, les étudiants (les sous-prolétaires comme les appelle Lacan)*. Dans le cas de l'université, une institution ordonnée par le savoir (et les axiomes S_1 que ce savoir occulte) ; dans le cas de la psychanalyse, une institution qui adresse à la culture les limites du savoir quand on se risque à parler. La possibilité que le \$ puisse occuper tour à tour toutes les places nous montre combien les différents acteurs en présence importent moins que la situation discursive. La théorie du lien social de Lacan est déroutante dans la mesure où le sujet de l'inconscient ne se confond pas avec l'individu, en sorte que si je fais le psychanalyste ou si je fais œuvre de propagande universitaire, je ne suis en rien sujet de ce qui discursivement s'énonce. Et Lacan de s'étonner : « Qu'est-ce qui, cet agent, le fait agir ?²⁰¹ » C'est donc bien toujours l'institution sociale et ses coordonnées qui sont déterminantes de ce qui est parlant. Risquons une réponse : ce qui pourrait bien originairement faire agir celui qui se croit maître, celui qui enseigne, qui analyse ou qui désire, c'est la femme et son discours – n'existât-elle pas.

Les mathèmes lacaniens pourraient bien parvenir à écrire quelque chose de la relation de transfert. Car si nous voulons rendre compte de l'homogénéité du lien social et de la névrose (de transfert), nous devons alors tenir compte du transfert en tant qu'il est un événement de discours. Aussi, j'emploierai le mot de « métaphore » qui constitue un doublon

¹⁹⁹ *D'un Autre à l'autre*, séance du 14 mai 1969.

²⁰⁰ Cf. « Le temps logique et l'assertion de certitude anticipée », *Ecrits*, t. 1, Seuil, Paris, 1966. De façon tout à fait éclairante, l'article se conclut sur cette indication : « le collectif n'est rien, que le sujet de l'individuel » (p. 211) que nous comprenons ainsi : le collectif n'est que la surface d'imaginaire dont le discours constitue le noyau structural-symbolique et réel, et le discours est le sujet de l'inconscient. Lacan affirme encore pendant la leçon du 3 décembre 1958 (séminaire VI, *Le désir et son interprétation*, inédit) : « Quand l'individu, ou la foule, ou l'émeute crie : « du pain ! », on sait très bien que là tout le poids du message porte sur l'émetteur, je veux dire que c'est lui l'élément dominant, et on sait même que ce cri suffit à lui tout seul, suffit justement dans les formes que je viens d'évoquer, à le constituer, cet émetteur, même s'il est à cent bouches, à mille bouches, comme un sujet bel et bien unique. Il n'a pas besoin de s'annoncer, la phrase l'annonce suffisamment. ».

²⁰¹ *L'envers*, *ibid.*, p. 199.

étymologiquement équivalent du mot transfert²⁰² et dans lequel je fonde l'espoir d'une plus grande force d'évocation. Parler de scène ou de rapport (transféro-contre-)transférentiel revient alors à parler de cet espace où se joue l'opération langagière de métaphore, de transport. La névrose de transfert – et nous ne sommes pas assuré qu'il puisse exister de névroses hors-transfert – est la « mise en question de ma spontanéité par la présence d'autrui » (la formulation est de Lévinas, il définissait ainsi l'éthique). C'est-à-dire pourquoi suis-je ainsi face à cet autre en face de moi ? Cette question est une quête de sens ; la réponse du névrose en passe par la mise en récit de sa vie ; Freud ajoute que le transfert est l'actualisation dans le présent d'affects anciens adressés autrefois aux figures parentales rencontrées précocement. Il y a bien métaphore : autrui *pour* l'Autre. Et il s'agit en outre de transferts de signifiants entre le sujet et l'autre, signifiants empruntés à l'Autre de la culture. C'est la mise en jeu de ces transferts de signifiants, jouant de leur équivocité et de leur inaptitude foncière à servir pleinement la communication, qui fait la vitalité du tissu social.

2. LA PERVERSION, UNE ETHIQUE DE LA JOUISSANCE

Être pervers, selon l'opinion commune, c'est avoir un comportement antisocial. Il n'est qu'à lire cet exemple emprunté à Lasègue pour se convaincre du contraire : « L'autorité avait été informée, par des plaintes multiples, d'un scandale qui se renouvelait dans les églises, toujours vers la tombée de la nuit. Un jeune homme, dont on donnait le signalement, se présentait subitement devant une femme en prière dans l'église alors peu fréquentée ; il étalait ses organes génitaux sans prononcer une parole et disparaissait dans l'ombre après une courte apparition²⁰³ ». En effet, quoi de plus social que la pratique consistant à se mettre sous le regard d'un autre, occupé à quelque activité langagière (une prière adressée au grand Autre...), pour exhiber ses *pudenda* et s'inquiéter de la réaction qu'ils provoquent chez son prochain ? Nous souhaitons prendre radicalement le contre-pied des conceptions seulement morales de la perversion pour élever cette structure à la dignité de position éthique et tenter de formaliser les discours qui l'inscrivent dans le champ social. C'est reconnaître que le pervers – et il nous intéresse quand, à l'occasion, il revêt le costume de gourou ou celui d'adepte – atteste de l'Autre d'une façon qui lui est propre. S'abstraire de toute moralisation de l'agir

²⁰² Trans-fert (du latin : *trans*, au-delà, à travers ; et *fero* : je porte) et méta-phore (du grec : *μετά* : au-delà, après ; et *φορέω* : je porte)

²⁰³ Cf. Lasègue, « Les exhibitionnistes » [*Union médicale*, mai 1877], *De la folie à deux à l'hystérie et autres états*, L'Harmattan, Paris, p. 109.

pervers, c'est se refuser de simplement condamner l'indécence au risque de ne plus rien entendre des discours de la perversion. Le pervers nous apprendra en effet que son discours n'a pas tant pour but la souffrance de l'autre, le mal en soi, mais que l'on jouisse plus. La perversion comme éthique de la jouissance, donc ; éthique de l'angoisse, aussi bien.

Disons d'emblée que nous connaissons bien une certaine perversion : celle de l'enfant, quand il est encore, selon le mot de Freud, un « pervers polymorphe » – autrement dit, chacun de nous fut autrefois un pervers infantile. A ce titre, la perversion, une certaine perversion, nous serait familière car elle habille le fantasme du névrosé sans pour autant en changer l'éthique : cela reste inavouable, coupable, honteux, désirable... Un dispositif ludique est à ce titre intéressant : le « jeu » informatique *Second Life* permet à ses utilisateurs de se connecter à un monde virtuel modélisé en trois dimensions, à y incarner un avatar et pouvoir interagir avec toute une société d'autres joueurs. Le fait est que, sous couvert d'identité masquée ou du fait de la séparation par l'écran de l'ordinateur, ces sociétés virtuelles sont le théâtre d'un nombre incroyable d'agir pervers : on y pratique une sexualité débridée, proprement sadienne, on s'y travestit, s'y sodomise ou l'on s'y offre à la sodomie d'autrui, on y épie la sexualité des autres, ou bien on l'affiche là où elle est bannie par les restrictions du programme, les membres d'une même famille « hors ligne » peuvent s'y rencontrer par mégarde ou non, etc. Tout se passe comme si le slogan du jeu – *réalisez tous vos rêves* – impliquait que les fantasmes les plus socialement inavouables s'y rencontrent²⁰⁴. Et en effet, il y a bien quelque chose de la productivité irréaliste, absurde parfois, libidinale souvent, de l'imaginaire onirique, si bien que je suis tout disposé à accepter l'idée que ce qui se joue dans ces mondes virtuels relève de l'interprétation des rêves. Citons ici une conclusion que formulait Masud Khan : « Les perversions sont plus proches du rêve que la formation névrotique de symptôme. [...] Le moi du pervers met son rêve en acte en impliquant quelqu'un d'autre dans l'actualisation de celui-ci. On pourrait rétorquer que si le pervers dramatise et accomplit effectivement les rêves de son corps avec une personne réelle, il ne parvient pas non plus à sortir de son sommeil [...] »²⁰⁵.

Selon Freud, il y a comme un voisinage des structures perverse et névrotique et il rend compte de la perversion comme « positif de la névrose » et de la névrose comme « négatif de

²⁰⁴ On pourra se reporter avec intérêt au récit clinique et aux réflexions de Marie Anaut et C. Strauss, « Cruauté et plaisir scopique sur internet : entre scène médusante et perversion ? », *Cahiers de psychologie clinique*, n°22, 2004.

²⁰⁵ Masud Khan, « Intimité, complicité et mutualité dans les perversions », dans *Figures de la perversion*, 1981, p. 40.

la perversion²⁰⁶ », c'est-à-dire comme refoulement de la sexualité perverse. C'est une façon d'articuler la perversion à la morale de la vie sexuelle civilisée, articulation à laquelle nous ne souscrivons pas. En effet, l'histoire contemporaine des valeurs morales en Occident, nous fait cependant comprendre que la position perverse ne dépend pas simplement de la norme (et, sur la question de la perversion, Freud s'inscrit en partie dans cette perspective)²⁰⁷ : les évolutions axiologiques de nos sociétés n'imposent pas qu'il y ait plus ou moins de pervers. Seuls les comportements et les pratiques évoluent, mais cela ne signifie pas nécessairement que les positions éthiques possibles changent aussi. Ne peut-on pas alors rendre compte de l'éthique perverse dans la spécificité de son économie discursive propre ? Nous faisons une distinction qui pourra sembler pour le moment arbitraire : d'un côté, la perversion comme structure, discours et éthique ; de l'autre, la perversion polymorphe infantile et les traits pervers qui hante la fantaisie névrotique. Je n'ai pas la prétention de traiter la perversion dans l'exhaustivité de ses particularités, c'est bien une écriture du discours de perversion que je vise.

Nous rencontrons sur cette question un auteur, Sergio Benvenuto, chez qui nous découvrons avec une heureuse surprise une façon très proche de la nôtre de penser les structures psychiques en terme d'éthique : « En quel sens disons-nous qu'un acte est pervers parce qu'il se déploie dans un registre éthique ? Pour y répondre, nous devons abandonner le critère comportemental de perversion : ce qui compte n'est pas en somme *qu'est-ce qu'un homme accomplit sur le plan érotique, ni même avec qui ou avec quoi il le fait, mais plutôt si et comment l'autre existe* pour lui en ce qu'il fait »²⁰⁸. Et cette prise en compte de l'èthos du pervers (ou de la « phénoménologie perverse », comme il s'exprime) aboutit pour Benvenuto à une conclusion à laquelle nous souscrivons : « En réalité, la perversion n'est pas l'usage de l'autre *comme un objet*, mais l'*usage* de l'autre comme un sujet [...]. La subjectivité de l'autre est exploitée comme un instrument de plaisir »²⁰⁹. La distinction a toute son importance car si je suis face à un objet, je ne mobilise nullement une attitude éthique : il n'est d'éthique que face à autrui. Mais face à un objet, je suis seul.

²⁰⁶ Cf. Freud, *Trois essais sur la théorie sexuelle* [1905], Paris, Gallimard, 1989.

²⁰⁷ Cf. Freud, *Trois essais*, op. cit., parlant régulièrement de « but sexuel normal ». Le comble des conceptions normatives est sans doute celle du sexologue John Money, reprise par le DSM, selon laquelle il n'existerait que des paraphilies et des normophilies, définies comme « condition d'être hétérosexuellement en conformité avec le standard dicté par l'autorité, soit-elle religieuse, légale ou coutumière » (cf. *Gay, straight and inbetween. The Sexology of Erotic Orientation*, NY-Oxford, Oxford University Press, 1988, p. 214, cité par Sergio Benvenuto, « La perversion : une impasse éthique », *Cliniques méditerranéennes*, 2/2004).

²⁰⁸ Cf. S. Benvenuto, op. cit., p. 69.

²⁰⁹ *Id.*, p. 70.

Afin de formaliser l'inscription perverse dans le social, je dois d'abord introduire une distinction entre deux aspects de l'objet petit *a*. Partons de Marx : nous savons que la plus-value (qui est une valeur fictive et, à la vérité, non-comptable) possède un quasi-synonyme qui ne se déduit que d'un changement de perspective : la moins-value. En effet, si la plus-value est ce que le capitaliste réussit à jouir de la force de travail du prolétaire, la moins-value est ce que le capitaliste pourrait en jouir davantage, un manque-à-jouir donc. De la même façon, disons que le plus-de-jouir, indexé par la lettre *a*, est et n'est pas tout à fait le moins-de-jouir. Lacan parle plus volontiers de manque-à-être, je l'entends comme ontologie en creux. Ainsi, de même que la plus-ou-moins-value est le lieu logique de rencontre et d'enjeu du capitaliste et du prolétaire, le plus-ou-moins-de-jouir (*a*) est-il le lieu logique de rencontre et d'enjeu du sujet et de l'Autre.

Je m'appuierai donc sur cette invention de Lacan, l'objet *a*, et sur cette remarque sur la perversion qu'il fait au cours du séminaire I :

Structuralement, la perversion telle que je vous l'ai délinéée sur le plan imaginaire ne peut se soutenir que dans un statut précaire qui, à chaque instant, de l'intérieur, est contesté par le sujet. Elle est toujours fragile, à la merci d'un renversement, d'une subversion, *qui fait penser à ce changement de signe* qu'on opère dans certaines fonctions mathématiques – au moment où on passe d'une valeur de variable à la valeur immédiatement suivante, le corrélatif passe du plus au moins à l'infini²¹⁰.

Je propose les notations suivantes : (*a*) désignera pour nous le plus-ou-moins-de-jouir, homogènement positif et négatif (disons, de façon dialectique et möbiusienne) ; (+) désignera le plus-de-jouir comme valeur strictement positive et dépourvue de sa négativité virtuelle ; (-) le moins-de-jouir comme valeur strictement négative et dépourvue de sa positivité virtuelle ; (±) le plus-et-moins-de-jouir comme valeur équilibrée – nous aurions pu noter (0) en donnant raison à Lacan pour qui le fétiche « est exactement rien²¹¹ ». Il y a comme un phénomène de clivage qui porterait sur l'objet *a* lui-même, un morcellement qui dissèque rigoureusement le (non-)lieu psychique qu'est la jouissance de l'Autre. D'une certaine façon, n'est-ce pas le phénomène dont Mélanie Klein rendit compte en théorisant une position schizo-paranoïde où le Moi et l'objet, confondus, sont soumis aux clivages ? Du côté de Lacan, on trouve aussi dans ses *Ecrits* l'idée d'une « refente de l'objet » tandis qu'il commente l'*Ichspaltung* de Freud²¹². Si nous parlons bien de la même chose, les objets clivés (+, -, ±) trouveraient leur cohésion névrotique (et dialectique) dans la position dépressive à l'égard de l'objet (*a*). De la nature non-comptable de (*a*) et de la relative indétermination quant à sa polarité (est-ce plus ou est-ce moins ?), le névrosé fait son miel : il fantasme autre chose (\$ ◇ *a*). Et remarquons

²¹⁰Cf. Lacan, *Les écrits techniques de Freud*, Paris, Seuil, 1975, p. 246. Souligné par moi.

²¹¹Cf. *La relation d'objet*, leçon du 27 février 1957.

²¹²Cf. « Position de l'inconscient », *Ecrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 842.

combien cet objet paradoxal oriente le désir névrotique en direction de l'Autre. Il me semble que l'acte pervers dans sa logique repose d'une part sur le non-recouvrement des deux pôles du plus-ou-moins-de-jouir, en faisant porter peut-être le démenti sur leur équivalence ; et d'autre part, sur le fait que le sujet s'éprouve comme exclu de la jouissance de l'Autre. Là où le névrosé ne peut que fantasmer la scène originaire – étreinte où ses parents le conçoivent et scène dont il est nécessairement absent –, le pervers sait que ses parents jouissent sans lui et il dément dans le même temps que ce savoir sur la jouissance de l'Autre lui est structurellement inaccessible – voilà la teneur du savoir obscène de la perversion. De se savoir exclu du discours sexuel (du discours de l'Autre), le pervers tire néanmoins un plaisir singulier quand il interpelle ce discours, celui où le sujet de la névrose se déploie, désire, se leurre, aime et hait, gouverne, éduque, soigne ou se fait désirer... Voyons comment l'éthique perverse vient chaque fois se positionner directement au lieu du désir de l'Autre en tant que le sujet pervers en est exclu²¹³.

L'exhibitionniste dont parle Lasègue se place sous le regard d'une femme qui n'a pas de désir pour l'objet exposé – du moins, pas de façon avouable et non-honteuse. Cet objet se présente comme objet à jouir (+) précisément face à celui ou celle qui exclut absolument de son désir l'objet exhibé. Il vient s'introduire de force là où on ne le désire pas. Or, c'est bien à la condition de n'être pas désiré et néanmoins de s'être imposé au cœur du désir de l'Autre que le pervers réussit son acte sexuel. Parallèlement, le voyeur observe le désir de l'Autre depuis la jouissance dont il est exclu (-) – le plaisir sexuel auquel il assiste ne serait plus du tout plaisant si l'on se savait observé. Ainsi, ces deux discours pervers pourraient bien ne différer que dans leur polarité : dans les deux cas, il s'agit d'adresser au désir de l'Autre un objet (en l'occurrence, scopique) qui vienne forcer ce désir.

Discours de l'exhibitionniste : (+) → \$
Discours du voyeur : (-) → \$

Où (+) et (-) fonctionnent comme agents d'un discours pervers et \$ comme Autre de ce discours.

Le masochiste vient soumettre au désir de l'Autre la libre jouissance (+) de sa nullité ; évidemment, l'opération n'a d'intérêt pour le masochiste que si l'Autre n'en a pas le désir et ne tire aucun plaisir à battre le corps minable de jouir d'autant plus qu'il est méprisé et qu'on

²¹³C'est une thèse que j'emprunte à Benvunto (je renvoie à la lecture de son article « La perversion : une impasse éthique », *op. cit.*) mais que j'augmente de mon double apport : la perversion comprise comme discours et la « polarisation » perverse de l'objet *a*.

ne le ménage pas. Pour sa part, le sadique punit (-) l'Autre précisément de ne pas le désirer lui.

Discours du masochiste : (+) → \$
Discours du sadique : (-) → \$

Ces deux discours font échos aux « éthiques perverses scopiques » (exhibition et voyeurisme) dans leurs polarités respectives. Ajoutons qu'ils donnent peut-être le schéma d'autres perversions : la zoophilie, ou bien qu'elle consiste en la pénétration passive (+) par un animal (chien, cheval...) ou bien qu'elle consiste en un viol cruel (-) infligé à l'animal (crayons dans l'anus d'un chat, sodomie de poules...). Les animaux et les enfants ont en commun d'être des êtres capables de souffrance dont le désir et le plaisir ne sont certainement pas orientés vers l'adulte pervers.

Le fétichiste localise chez l'Autre un objet détachable, à la fois saillant et pénétrable (chaussures, chaussettes, culottes...) ; c'est la robe maternelle sous laquelle la promesse de la possibilité d'un phallus voilé ; objet à la fois pénis et vagin, contenu et contenant, c'est-à-dire dont l'équilibre comptable est atteint ($\pm$). De ce fait, le fétichiste assiste à l'acte copulatoire parfait et équilibré chez l'Autre dont il est lui-même exclu ; et c'est le fétiche qui est le véritable agent organisateur du discours, qui en régule le régime. Qu'une femme enfle sa chaussure et le fétichiste est ravi qu'elle pénètre ce qui serait susceptible de pénétrer. Le travesti, habillé en femme recrée le même équilibre que le fétiche, mais de son côté : il est homme et femme ($\pm$) ; mais à en croire Benvenuto, son véritable plaisir, il le tire de sa rencontre avec l'homme lorsque celui-ci fait l'erreur de le désirer. Lucien Israël rapportait le cas d'un prêtre qui fréquentait les maisons closes, et qui disait à ses partenaires, après le coït : « Eh bien, sais-tu avec qui tu viens de faire l'amour ?, avec un prêtre...²¹⁴ » L'éthique perverse ne consiste-t-elle pas ici en l'incarnation de l'inquiétante étrangeté même afin de s'imposer au désir d'un sujet sous ces traits perturbants ?

Discours du fétichiste : ($\pm$) → \$
Discours du travesti : ($\pm$) → \$

Je voudrais faire sentir combien ces *èthè* – qui sont donc moins des caractères que de (mauvaises) rencontres du sujet – atteignent leur vérité dans l'instant crucial où les personnages en présence (le sujet et le pervers) se croisent dans un rapport bien particulier, dont on pourrait saisir la dimension dramatique (le jeu des regards, les tensions et torsions du désir) dans une photographie : un sujet tout à son désir croise soudain l'ouverture d'un

²¹⁴Cf. L. Israël, *La jouissance de l'hystérique*, éd. Arcanes, Points, Essais, 1996, p. 97, rapporté par Jean Florence, « Du désir et de la perversion ordinaire », *Cahiers de psychologie clinique*, 1/2005.

impermeable ; un sujet tout à l'exclusivité de son désir est épié par la serrure ; un sujet désirant une femme découvre que celle-ci a un pénis, etc. Il s'agit bien de discours dans la mesure où ils produisent un sujet (que la société s'empressera de reconnaître comme victime abusée) : un sujet qui s'empourpre (S_1) de honte, de colère, de peur, de haine, de surprise, d'incompréhension, d'écœurement et qui fait la relative réussite de l'acte sexuel pervers ; en sorte que le véritable sujet de la perversion est à proprement parler celui qui est violé dans son désir. Or, c'est bien à la condition que le sujet signifie son trouble (c'est-à-dire qu'il parle et par là qu'il se divise) que le pervers tire son plaisir. Le véritable sujet de la perversion, c'est donc l'Autre, au sens où l'on dirait qu'il est le sujet d'une expérience ; et les montages pervers ont souvent, sinon toujours, cette dimension de dispositif expérimental du sujet. Pour le pervers aussi, le désir, c'est toujours le désir de l'Autre – et de quelle troublante façon ! L'éthique perverse constitue alors un indicateur qui ne trompe pas que l'autre est bien un sujet désirant. En un sens, on a raison de parler d'acte sexuel pervers, et d'ajouter qu'il réussit, car dans son économie, c'est un acte qui s'assure d'une logique du tout ou rien : le pervers vérifie qu'il est effectivement exclu (clivé) du désir de l'Autre et l'acte est réussi – plaisir. Si le sexuel est ce qui me sépare de l'Autre (*sexus*), alors le discours sexuel du névrosé se déroule dans la solitude des jouissances de chacun où le sujet peut néanmoins fantasmer qu'on s'y rencontre quand même ; tandis que le discours sexuel du pervers s'appuie sur cette solitude pour s'y introduire de force réellement, soit en positionnant l'objet au lieu logique précis de l'économie désirante de l'Autre. Pas de demi-mesure donc dans la réussite de l'acte pervers : il n'y a pas de plus-ou-moins-de-jouir ; le compte tombe juste dans la mesure où c'est affaire d'articulation logique (de qualité et non de quantité) : il suffit d'introduire l'objet qu'il faut au bon endroit du désir de l'Autre qui n'en veut pas. On retrouve la formule de l'amour énoncée par Lacan, à ceci près que le pervers possède effectivement un objet – (+), (-) ou ($\pm$) –, tandis que le névrosé ne l'a pas (*a*).

Le film sud-coréen *Old Boy* de Park Chan-wook (2003) dit certainement quelque chose de la régulation perverse des jouissances. Le héros de l'histoire, Oh Dae-su, est littéralement le sujet d'une expérience épouvantable qui commence par son enfermement insensé pendant quinze ans dans une petite pièce à peine meublée, sous le regard voyeur d'un ennemi mystérieux et anonyme ; l'expérience se poursuit par sa libération tout aussi inexplicable mais qui ne s'affranchit pas du regard de l'ennemi. Le comble de cette expérience sera la mise en place d'un dispositif discursif et donc d'un régime de quête du sens de ce qui arrive à Oh Dae-su tels que le héros en viendra à réaliser à son insu une union incestueuse avec sa propre fille. Il comprend peu à peu que celui qui le soumet à ces épreuves le fait par

vengeance – « *Oh Dae-su parle trop* » quand dans son enfance, il fit naître une rumeur après avoir assisté à une scène de séduction entre un frère et sa sœur. Le montage de l'expérience perverse se dévoile alors et atteint son paroxysme dans la mise en scène d'un dévoilement sous le regard de l'ennemi qui peut enfin lui dire en substance : vois ce que je t'ai fait faire pour me venger de la rumeur que tu fis naître jadis, tu as fait l'amour à ta propre fille, tu as joui de la femme qui t'était défendue et que j'ai mise (+) sur le chemin de ton désir. Par l'entremise de photographies et de l'enregistrement sonore de l'union incestueuse, le héros abusé est baigné de force dans l'étrangeté inquiétante de son propre désir pour sa fille – l'amour paternel civilisé est tourné en dérision. De fureur, Oh Dae-su s'humiliera pour obtenir que sa fille n'en sache rien et il se coupera la langue. Cet acte marque la fin du régime de la perversion – le pervers se suicide, apparemment satisfait. La parole, quand elle s'adresse à l'Autre, échappe au locuteur dans ses effets : il n'est qu'à voir comment naissent les rumeurs à partir de petits plaisirs que les sujets désirants tirent de papoter. Je fais l'hypothèse qu'en se coupant la langue, Dae-su se règle sur un régime pervers de la jouissance (tout ou rien), ce qui pourrait bien constituer une douche froide pour le pervers. De même que la victime d'un exhibitionniste qui s'enthousiasmerait de ses parties génitales risque fort d'ôter tout plaisir à l'exhibition, de la même façon, le héros d'*Old Boy*, en s'annulant comme sujet du langage et en se proposant comme instrument docile de plaisir (« je suis ton chien », dit-il), parvient à échapper un peu à l'expérience perverse.

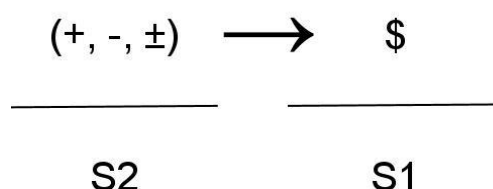
Comment ne pas penser à Œdipe faisant la semblable découverte d'être incestueux ? Toujours est-il qu'Œdipe fait l'expérience de l'étrangeté de son désir sans qu'un pervers l'y ait conduit (à moins que l'oracle de Delphes n'ait été l'instrument d'un Apollon pervers). Ce serait l'histoire d'Œdipe qui soudain rencontrerait Apollon Loxias qui assumerait pleinement d'avoir infléchi la destinée d'Œdipe vers le parricide et le lit maternel. Cet Apollon Oblique serait un pervers, d'autant qu'en apparaissant de la sorte, il ferait preuve d'un étrange athéisme : vois, il n'y a pas d'Autre (pas de dieux qui garantissent la stabilité de la cité et de la culture) mais seulement un être qui tire son plaisir du scandale de ton désir. N'est-ce pas la thèse implicite derrière tout acte de perversion : si Dieu existe, c'est un pervers ; ou, ce qui revient au même, le pervers occupe la place de Dieu. L'horizon totalitaire de la télé-réalité où le participant ne consentirait pas à l'expérience – prenons par exemple le film de Peter Weir, *The Truman Show*²¹⁵ – propose un discours expérimental où le désir du sujet peut être observé sous tous les angles et où à tout moment le réalisateur pourrait surgir, tel un *deus ex-machina*,

²¹⁵ Paramount Pictures, 1998.

et manifester toute l'obscénité du show et toute la vacuité du désir de Truman (Jim Carrey) pour une femme qui n'était que figurante.

A proprement parler, l'éthique perverse exige rigoureusement de l'autre qu'il soit un sujet désirant, raison pour laquelle sans doute les couples pervers complémentaires n'existent probablement pas ailleurs que dans les fantasmes des névrosés (exhibitionniste/voyeur, sadique/masochiste) ; raison pour laquelle aussi je crois que l'on ne trouve probablement pas de pervers satisfait dans les clubs fétichistes, échangistes, SM, etc. où les participants sont bien trop consentants pour être véritablement violés dans leur désir. Autre hypothèse : le pervers ne tire aucun plaisir du meurtre de l'autre, ni de l'extinction définitive de son désir. Dès lors, un gourou peut-il véritablement être pervers ? Cela exigerait qu'il aliène un sujet à son discours pour le soumettre continûment à la perturbation de son désir tout en s'assurant que le sujet ne renonce pas à désirer. Serait-ce tenable ? L'inscription si particulière du pervers dans le social ne permet-elle pas justement de rendre tenable, dans une certaine mesure, son inscription dans la culture ?

2.1. DISCOURS DU PERVERS (DA*)



C'est de ce point, du lieu de *a*, que le pervers interroge ce qu'il en est de la fonction de la jouissance [...]. Le pervers reste sujet dans tout le temps de l'exercice de ce qu'il pose comme question à la jouissance, la jouissance qu'il vise, c'est celle de l'Autre en tant que lui en est peut-être bien le seul reste²¹⁶.

Au risque de sur-interpréter Lacan, que l'on me permette de souligner la dimension d'exclusion de l'Autre d'être « le seul reste ». Notre modèle permet ici de nuancer ou corriger la position lacanienne : l'agir pervers mobilise un discours ou l'individu pervers n'est pas le sujet du discours, mais il est néanmoins tout absorbé dans la subjectivité qu'il interpelle.

N'est-ce pas la structure du discours de l'analyste que nous avons décrite plus haut, évidemment à quelques nuances majeures près ? Nous ne sommes pas de l'avis de Racamier, par exemple, selon qui « la démarche psychanalytique et la pente perverse sont

²¹⁶Cf. *La logique du fantasme*, leçon du 30 mai 1967.

antinomiques²¹⁷ », ou pour le dire autrement, l'inscription dans le discours de l'analyste, comme analysant, est contraire à la démarche même du sujet pervers. Certes, les deux discours ne se confondent pas. Ils s'adressent tous deux cependant à l'autre en le convoquant comme sujet désirant. Quelles seront alors les distinctions que nous pouvons introduire entre l'éthique du psychanalyste et l'éthique du pervers ? Le psychanalyste adresse le plus-ou-moins-de-jouir dans son indétermination möbiusienne et offre au sujet un lieu de rencontre qui repose sur l'ouverture du sens de son désir et par le désir. Le pervers, selon le dialecte qu'il emploie, profite du désir de l'Autre pour y introduire de force l'exacte jouissance (exacte en qualité) pour capturer le désir de l'Autre et le sidérer – pour Lacan, « il est celui qui se consacre à boucher ce trou dans l'Autre²¹⁸ ». D'un côté, la parole du psychanalyste est somme toute creuse ou oblique ou équivoque, et les clés de la compréhension des interprétations de l'analyste appartiennent bien au sujet désirant. De l'autre, le pervers vise juste et soumet le désir de l'autre, en lui imposant la forme de ses déploiements. Dès lors, ce que dit l'analyste sera toujours entendu par le névrosé comme il lui plaira de l'entendre, le sens de ce qu'il dit échappe à l'analyste et appartient au sujet analysant (et il arrive que névrosés ou psychosés tirent quelque « plaisant déplaisir » de se croire face à un analyste pervers, et pourquoi pas de se croire soi-même pervers) ; alors que le pervers provoquera chez le sujet de son expérience l'affect troublant qui ne trompe pas sur l'intention de capturer et compromettre le désir (l'exhibitionniste, le masochiste ou le travesti écœurent, le voyeur, le sadique, le fétichiste s'imposent). L'analyste névrosé mobilise une éthique en faveur du désir du sujet ; le pervers mobilise une éthique en faveur de la jouissance du sujet.

Se prendre pour un pervers... Le cas Sam Vaknin est passionnant : cet auteur israélien se présente lui-même comme atteint de « Narcissistic Personality Disorder (NPD) », de « Psychopathy » et « Sociopathy », fort de quelques diagnostics sérieux réalisés par les plus grands spécialistes de la question (!) et par les tests et questionnaires les plus objectifs (!!), comme on peut le voir dans un reportage qui a été fait sur lui²¹⁹. Il est désormais l'auteur d'une littérature sur sa « maladie » (dans la perspective du DSM, cela n'aurait pas le moindre sens de parler d'éthique) et va jusqu'à distribuer ses conseils aux psychiatres et aux victimes des pervers narcissiques. S'il est vrai que Vaknin parvient effectivement à atteindre l'autre là

²¹⁷Cf. P.-C. Racamier (*Le génie des origines. Psychanalyse des psychoses*, Paris, Payot, 1996), pour qui la perversion narcissique se rencontre « bien peu dans notre bureau : un pervers ne désire se soigner que s'il ne l'est pas suffisamment. Encore moins sur le divan du psychanalyste » (cité par A. Ksénée, « Hystérie et perversion », *Revue française de psychanalyse*, 3/2003, p. 943). Sa catégorie de « pervers narcissique » ne tient pas compte, à mon sens, du caractère éthique de la perversion et court le risque de n'être au pire qu'une catégorie descriptive des comportements, au mieux d'être le nom de la psychologie d'un individu malade, c'est-à-dire déficitaire.

²¹⁸Cf. *D'un Autre à l'autre*, leçon du 26 mars 1969.

²¹⁹Cf. Ian Walker, *I, Psychopath*, Liberty Productions, 2009.

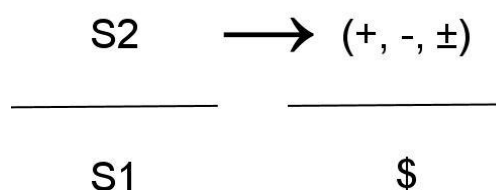
où passe le désir (en réalisant son reportage, Ian Walker a été très mis à mal par son objet d'étude et en a beaucoup souffert, rapporte-t-il), cette figure du « Narcissistic Sadist » ne constitue-t-elle pas une sorte de Moi idéal qui a le mérite de sa cohérence et dont un psychosé tirerait peut-être une certaine stabilité ? L'être-pervers comme sinthome ?, c'est une hypothèse²²⁰. Si je me permets de traduire « à la légère » la terminologie nosographique qu'il emploie à propos de lui – quand bien même le DSM propose des constructions fort différentes de la catégorie freudienne de « pervers » –, c'est que je constate que l'on fait un usage des termes « narcissistic » ou « psychopath » semblable à celui de « pervers narcissique » ou « manipulateur » (méchanceté, intelligence de l'autre, savoir faire souffrir, etc.). Pour trancher, une fois pour toute et un peu bêtement, la question de son diagnostic, j'affirme que Sam Vaknin est atteint de « vakninisme » (chronique). Je relève que sa page Wikipédia²²¹ mentionne qu'il aurait notamment été président de la branche israélienne de l'Académie des Professeurs de l'*Unification Church* pour la paix dans le monde (autrement dit, la « secte de Moon »).

La notion de « pervers manipulateur », largement en circulation dans le social, véhicule un fantasme très significatif : on prête au pervers un savoir-faire (savoir soumettre le désir de l'autre, autrement dit, le séduire, lui imposer sa pensée, savoir jouir de toutes les femmes) que d'aucuns lui envient un peu. Le psychanalyste et le réputé pervers manipulateur se rejoignent dans l'imaginaire collectif comme deux figures supposées savoir y faire avec le désir de l'Autre. Nous disions cependant que le savoir du pervers tient à ce qu'il se sait exclu de fait de la jouissance de l'Autre. Cela, le névrosé l'éprouve, mais il le recouvre d'illusions : illusions que nous nous rencontrons authentiquement dans nos corps ou dans le langage ; illusions que bien que *je* sois absent de la scène primitive, j'en suis le personnage principal *in absentia*... Autrement dit, là où le névrosé s'en remet au registre symbolique dans un acte de confiance pour se prendre au jeu du désir de l'Autre, le pervers dément qu'il existe une Loi symbolique, des structures familiales ou des tabous, du moins dénonce-t-il que cela n'a rien de naturel mais est seulement le fait de conventions sociales arbitraires. C'est un savoir qui ne reconnaît que la réalité (imaginaire) et la logique (réelle) : et, en toute logique (naturaliste ou hédoniste), à quoi bon s'interdire les plaisirs de l'inceste, de l'anthropophagie ou du meurtre ? Cependant, c'est un savoir qui exclut et ignore le plaisir même du pervers.

²²⁰ Cf. Sam Vaknin, *Malignant Self Love. Narcissism Revisited*, Lidija Rangelovska, Skopje, 2001.

²²¹ Consultée le 26/01/12.

2.2. DISCOURS DES INSTITUTEURS IMMORAUX (DU*)



Qu'advient-il quand ce savoir agence le discours et que les « instituteurs immoraux » de Sade enseignent ? « Voluptueux de tous les âges et de tous les sexes, c'est à vous seuls que j'offre cet ouvrage : nourrissez-vous de ses principes, ils favorisent vos passions, et ces passions, dont de froids et plats moralistes vous effraient, ne sont que les moyens que la nature emploie pour faire parvenir l'homme aux vues qu'elle a sur lui ; n'écoutez que ces passions délicieuses ; leur organe est le seul qui doive conduire au bonheur²²² ». S'il s'agit d'une propagande de bon sens contre l'ordre moral, cet enseignement n'est donc qu'une doctrine philosophique qui peut s'enseigner aujourd'hui à l'université – sans véritable risque de pervertir la jeunesse, tout au plus la fera-t-on fantasmer et désirer, ce qui est un moindre mal. Or, nous l'avons vu, le discours pervers n'a justement que faire de produire d'autres pervers : il y manquerait un sujet désirant à violer ! Raison pour laquelle l'éthique perverse, telle que mon montage théorique en rend compte, exclut toute notion de pacte entre deux pervers comme on peut parfois le voir théorisé par exemple sous la plume de Danielle Bastien²²³. Dans son organisation même, le discours des instituteurs immoraux a vocation à produire du désir. Le discours du devin Tirésias à Œdipe a pour effet d'exciter la curiosité et susciter le désir ; de même, c'est en croquant dans la pomme interdite du discours universitaire qu'Adam et Eve accèdent au désir de l'Autre. Il faut reconnaître que névrosés et pervers sont confrontés au même type de savoir sur l'œdipe. Alors, peut-être tenons-nous là le discours auquel répondent aussi bien le fantasme du névrosé que la pratique perverse. Il adresse un savoir où chacun « fait trou » singulièrement : pour les uns, ce trou (*a*) est occasion de désirer, pour les autres, ce trou ($\pm$, +, -) est occasion de sidérer. Reste entier l'insondable choix de sa structure : que fait chacun de l'Œdipe ?, et question subsidiaire : pourquoi telle option plutôt qu'une autre ?

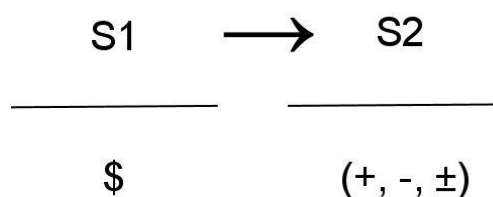
Il est un instrument de la propagande de l'ordre dominant qui mériterait que l'on s'attarde un peu sur lui : il s'agit de ce que la sociologie nomme culture de masse, et tout

²²²Cf. Sade, *La philosophie dans le boudoir ou Les instituteurs immoraux, dialogues destinés à l'éducation des jeunes Demoiselles*, 1795.

²²³ Cf. « Clinique des passions perverses », *Cliniques méditerranéennes*, n°69, 1/2004.

particulièrement quand cette culture de masse s'adresse à la jeunesse. Une des figures notables produite sous l'effet du flux continu d'un discours de propagande au service de son maître est la figure de la « Lolita ». Jeune fille dont la position dans la société est assignée à la réalisation du fantasme d'une femme-fille, vêtue comme une adulte et encouragée à jouer un peu tôt des codes vestimentaires et des attitudes de la séduction (il n'est qu'à regarder les photos de certains magazines adressés à ce public). Le phénomène est complexe dans sa dynamique sociologique et dans les spécificités discursives que chacune de ses jeunes filles présentes (qu'on pense à la place que tiennent les parents dans ces discours), aussi je ne fais que mentionner la question pour indiquer simplement que la « Lolita » pourrait être paradigmatique du sujet créé par le discours des instituteurs immoraux, ces singuliers agents de socialisation²²⁴.

2.3. PERVERSION DU DISCOURS DE L'INCONSCIENT (DM*)



L'inconscient ne parle qu'à s'adresser à un Autre ; et ce que ça dit avec insistance, c'est que *je* suis le maître en ma demeure. C'est en introduisant l'hypothèse de l'inconscient que Freud fait porter l'opération dénégative : en vérité, le moi *n'est pas* même maître en sa propre maison. Or, l'inconscient s'éprouve dans le langage, s'éprouve dans l'expérience que fait chaque être parlant de n'y être que représenté. Cette division du sujet sur laquelle l'enseignement lacanien insiste tant est l'héritière conceptuelle du *Ichspaltung* freudien : le clivage du Moi²²⁵. Si l'économie névrotique s'organise autour de la dénégation (*Verneinung*) qui est coextensive du retour du refoulé et donc du refoulement, l'économie perverse en revanche traite la refente du sujet par le langage sur le mode du démenti (*Verleugnung*). Là où le névrosé atteste par exemple d'un désir pour sa mère par dénégation (« une chose est sûre :

²²⁴Pour approfondir ces questions : cf. Cl. Allard, « Lolita, du mythe à la réalité », *La lettre de l'enfance et de l'adolescence*, 2/2007 ; M. Moisseeff, « Les Lolitas ou l'histoire d'une altérité structurelle », *Adolescence*, 3/2004 ; E. Macé, « Sociologie de la culture de masse », *Cahiers internationaux de sociologie*, 1/2002 ; H. Glevarec, « Le moment radiophonique des adolescents. Rites de passage et nouveaux agents de socialisation », *Réseaux*, 3/2003.

²²⁵Cf. Freud, « Le fétichisme » [1927] ; « Le clivage du Moi dans le processus de défense » [1938], inachevé.

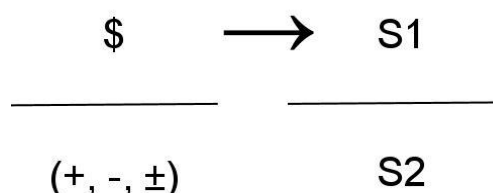
je *ne* souhaite *pas* coucher avec ma mère ! »), le pervers le désavoue : « je sais bien qu'elle m'est interdite mais je la désire quand même ». C'est assumer simultanément et l'existence d'un ordre symbolique d'interdits culturels (interdit d'inceste, de meurtre, de vol, etc.), et la réalité pulsionnelle au cœur du désir. Ainsi, le discours s'organise-t-il autour d'une séparation de la ligne du haut de la grille (la dimension symbolique, langagière, signifiante du discours : S_1 et S_2) de la ligne du bas (la dimension réelle, amorphe, non-représentable du discours : $\$$ et a) ; séparation qui ne relève pas de la dialectique du névrosé entre ce qui se manifeste dans le langage et ce qui est latent (dialectique dont le mouvement homogène du refoulement/retour du refoulé nous donne la mesure). On sent le statut un peu particulier qu'y prend le fantasme ($\$ \diamond a$; ou mieux : $\$-a$) de n'être pas l'effet de devoir en passant par l'institution du langage, mais de relever simplement de la réalité psychique d'un sujet désirant et éprouvant cette réalité psychique dans son indépendance vis-à-vis du langagier et des institutions symboliques, c'est-à-dire dans son ancrage pulsionnel non symbolisé.

Le Moi pervers est donc *quand même* maître en la demeure (pour emprunter à Octave Mannoni sa célèbre formule). Autrement dit, quand bien même c'est chez l'Autre que se trouvent les signifiants (S_2) vers quoi s'oriente sa maîtrise, il trouve son compte dans ce qu'il parvient quand même à rapatrier de supplément de jouissance (+, -, $\pm$). Ce discours a pour effet la production par l'Autre du fétiche. Ce maître parvient ainsi à cliver l'objet produit par l'esclave en démentant qu'il puisse s'agir de l'objet de son aliénation. C'est opérer une telle violence sur la dimension symbolique de l'objet d'échange, et plus largement sur les institutions langagières de se rapporter à l'Autre, qu'un tel discours ne peut être éprouvé par la société que comme foncièrement antisocial tant il met à mal l'objet de l'illusion sociale commune. C'est peut-être sur cette disposition du discours que peuvent se fonder les théories du pervers narcissique et manipulateur ; la violence symbolique consistant à faire porter le démenti sur l'Autre et ses productions.

Revenons un instant sur le démenti. Dans le régime névrotique d'usage du signifiant (usage permettant que le sujet soit représenté dans le langage), l'énonciation d'un signifiant se fait sur la base de la répression des autres signifiants et est l'occasion que le non-langagier (le *Es*, le $\$$, la pulsion, la Chose) s'y fasse représenter. Tel est le mouvement homogène de refoulement-retour du refoulé dans les discours de la névrose. En revanche, la perversion consisterait en l'expérience d'un rapport non plus différentiel des signifiants entre eux. Non pas que les signifiants perdraient leur propriété différentielle, mais que l'attitude perverse à leur égard et l'usage qu'il fait du signe linguistique atteint cette propriété. S'en déduisent un aplanissement des structures symboliques et donc une indifférenciation des unités

symboliques (intergénérationnelles, intersexuelles, licite et illicite, etc.). De plus, l'inscription langagière perverse consisterait en l'usage non représentationnel du langage (c'est-à-dire sans retour du refoulé) du moins y est démentie l'illusion que la vérité s'articule à la place qu'il occupe dans le langage. Ainsi, les positions qu'occupent les deux personnages du couple incestueux – le couple tabou –, disons « père » et « fille », sont des positions différentielles bien repérées dans un système de représentations qui les articule autour d'un interdit civilisateur ; l'opération de perversion dénonce l'arbitraire et l'artificiel de cette structure en ne s'y soumettant que dans le cadre d'une dérision de l'interdit (profanation) et de l'affirmation d'une équivalence des unités signifiantes et donc de leur interchangeabilité.

2.4. DISCOURS DE LA SALOPE (DH*)



Le pervers peut-il assumer un désir en première personne ? Autrement dit, son désir peut-il organiser un discours ? Le désir qui regarde le pervers, qui le concerne parce qu'il l'exclut, est le désir hanté par l'objet étrange qui suscite l'*Unheimlichkeit*. Le discours du sujet de la perversion, c'est le discours du désir en jeu dans l'économie perverse, soit le désir-à-violer : par excellence, il s'agit de la femme, de l'hystérique, et pour le dire plus justement de « la salope qui n'attend que ça ». Je ne cache pas le plaisir puérile à user de la grossièreté. Cela dit, cette expression me semble éthiquement juste : elle rend à la fois compte de l'excitation culturelle qu'elle suscite et de la dimension d'(auto-)humiliation sidérante qu'elle assume. Le terme d'hystérique est insultant par sa condescendance ; le terme de salope y ajoute l'intention outrageante. Quelles sont les opérations qui nous font passer de femme à hystérique et à salope ? Lacan l'hégélien nous a appris à prendre la mesure de la dialectique du désir névrotique ; et cette dialectique rend compte de la position féminine – elle n'est pas-toute (dans le langage). La position hystérique ne diffère que d'une subversion dialectique (*Aufhebung*) – elle y est toute-pas (les signes linguistiques du langage occupent toute la colonne de droite). Or, la salope du pervers est frappée par l'opération psychique que Freud

nomme clivage (*Spaltung*)²²⁶ et qui est à l'œuvre dans toute la discursivité perverse – elle y est à la fois toute (+) et pas du tout (-), elle est dotée d'un pénis même si l'on sait bien qu'elle a un vagin (±). Sergio Benvenuto rapporte qu'une de ses analysantes « ne pouvait prendre de vrai plaisir lors du rapport sexuel qu'en s'imaginant que l'homme la pénétrant était à son tour pénétré analement par un autre homme. Il s'agissait d'un fantasme *sine qua non* pour pouvoir jouir [...] Elle rencontra un homme à qui ni son fantasme ni la mise en acte de celui-ci ne déplaisait. [Elle] jouissait beaucoup en le pénétrant avec un gros godemiché, aussi bien pendant leur coït qu'en dehors de celui-ci²²⁷ ». Le psychanalyste italien remet sur le chantier un problème que rencontra Freud sur la question de la perversion féminine (la question du féminin étant elle-même problématique pour la psychanalyse). Partant de remarques d'Helene Deutsch, Benvenuto retient que le dit masochisme féminin est à mettre sur le compte de l'humiliation fondamentale d'être pénétrée, humiliation que la femme transforme en plaisir dans la sexualité vaginale. L'homosexualité masculine perverse, se demande-t-il alors, n'est-elle pas homogène à cette transformation de la pénétration humiliante en plaisir ? Dans l'antiquité romaine, peut-on lire chez Pascal Quignard²²⁸, il n'y avait d'homosexualité vertueuse et virile qu'à dominer et pénétrer l'esclave, la passivité demeurant en la matière une abjection.

La première partie du récit de la patiente de Benvenuto fait état d'une attitude vis-à-vis de l'Autre qui peut être, il me semble, distinguée du discours de l'hystérique : elle exige « un fantasme *sine qua non* pour pouvoir jouir ». Ce *sine qua non* nous renvoie à la logique qualitative (tout ou rien) des objets clivés (+, -, ±). Elle jouit, solitaire, de son fantasme face à un maître – entendons que le maître s'en trouve exclu et d'autant plus qu'il n'est que fait de signifiants (colonne de droite) qui représentent seulement son fantasme pervers (colonne de gauche). C'est le discours de la femme perverse toute à son fantasme (DH*). La seconde partie nous la montre face à un homme pour qui elle peut être simultanément et femme et virile (±) *réellement* (c'est-à-dire dans le discours et non plus seulement dans la représentation langagière d'un fantasme). C'est le discours de l'analyste (DA*) qui présente un régime de la jouissance bien différent du précédent. Osons dire que le pervers est à la salope ce que l'analyste est à l'hystérique (et nous parlons moins des individus que des discours) : c'est-à-dire qu'ils se déduisent d'un mouvement d'anticipation du discours désirant (un quart de tour dextrogyre). Je crois qu'en posant ces distinctions entre le discours de l'hystérique et celui de

²²⁶Cf. Freud, « Le clivage du moi dans le processus de défense », 1938.

²²⁷ Cf. S. Benvenuto, *op. cit.*, p. 85.

²²⁸Cf. Quignard, *Le sexe et l'effroi*, Paris, Gallimard, 1994 ; – *La nuit sexuelle*, Paris, Flammarion, 2007.

la salope, je rends à la femme et à l'hystérique l'élégance et le sérieux de leurs positions dans la culture (n'en déplaise aux maîtres, il y a du désir) ; à la salope, la créativité de pratiques désirantes conçues néanmoins dans l'isolement de pouvoir y inclure du langagier.

3. LA FOLIE, UNE ETHIQUE EN FORME DE SOLIPSISME : LA COMPLETUDE DU SYSTEME LANGAGIER

Les mouvements anti-sectaires (associatifs et ministériels, en France) méconnaissent profondément qu'un grand nombre des phénomènes qu'ils rencontrent est connu depuis fort longtemps. En effet, les lignes qui suivent datent de 1877, elles sont écrites par un éminent psychiatre français. Qu'on apprécie leur actualité et leur pertinence clinique :

La cohabitation d'un individu faible avec un manipulateur, constante, sans rémissions comme sans réticences, la participation aux mêmes espoirs et aux mêmes craintes, sollicitée par des événements dont une portion n'est pas sans attaches avec la réalité, ménagent la transition entre la raison défaillante et la secte. L'endoctrinement d'ailleurs, dans le milieu que nous représentons, n'est pas le fait d'une invasion subite. La période prodromique a préparé incidemment les voies. Les deux confidents ont mis en commun leurs aspirations et leurs peines, et quand l'un des deux vient à excéder la limite du raisonnable, l'autre ne la franchit pas brusquement, mais y pénètre par une insinuation progressive. C'est donc peu à peu que ce travail de solidarité s'effectue.

Rendu à lui-même, ne fût-ce que pendant quelques heures chaque jour, ou quelques journées chaque semaine, le néophyte de la secte réfléchit ; les doutes l'assaillent, la raison se relève. Pour que la conversion soit complète, il faut un entraînement sans répit, qui ne laisse pas de temps pour se reprendre. Tel est en effet le cas des sectes à deux. Toujours les relations ont été étroites et longtemps prolongées [...]. Luttant d'abord, se défendant de moins en moins, enfin prenant fait et cause pour des conceptions qu'il s'est lentement assimilées. Cette dégradation est évidente dans toutes les observations, et elle est d'autant plus manifeste qu'on a pu pénétrer plus avant l'évolution intime de l'emprise.

On doit donc placer en première ligne les éléments essentiels que nous venons de résumer : d'abord, la modération relative de la secte, ses côtés sentimentaux, sa concordance avec les dispositions de celui qui s'y adapte ; en second lieu, la répétition incessante des mêmes propos, renouvelés sans rémission ; enfin, la débilité intellectuelle et morale du participant [les auteurs modernes parlent plus volontiers de vulnérabilité].

Une fois que le contrat tacite qui va lier l'adepte et le manipulateur a été à peu près conclu, il ne s'agit pas seulement d'examiner l'influence du manipulateur sur l'homme supposé sain d'esprit, mais il importe de rechercher l'action inverse de l'adepte sur la secte, et de montrer par quels compromis mutuels s'effacent les divergences. [...]

On l'aura peut-être reconnu à son style : c'est Charles Lasègue, fin clinicien, qui livre dans son article un grand nombre de vignettes où il tente de comprendre comment un individu raisonnable a pu être pris au piège... du délire d'un aliéné²²⁹. Qu'on excuse la manipulation malicieuse des termes – pourvu qu'elle soit édifiante – ; j'ai simplement substitué aux termes *aliéné*, *délire*, *folie* et *maladie* dans l'article de Lasègue, ceux de *manipulateur*, *secte*, *endoctrinement* et *emprise*. Non pas bien sûr que le phénomène des sectes modernes soit systématiquement réductible à des « folies à plusieurs », mais reconnaissons au moins que la structure du discours est fort proche, qu'il n'est jamais exclu que certaines sectes ou certaines

²²⁹ Cf. « La folie à deux » [1877], *De la folie à deux à l'hystérie et autres états*, Paris, L'Harmattan, 1998.

dérives sectaires au sein de psychothérapies soient en fait articulées à une folie à deux telle que Lasègue en donne des descriptions dès la seconde moitié du XIX^{ème} siècle. Le coût des modifications que j'ai apportées au texte de Lasègue consiste à introduire avec l'idée de *manipulateur* celle d'intentionnalité malveillante, que Lasègue ne supposait aucunement chez ses délirants. Fermons maintenant cette parenthèse introductive, non sans avoir retenu du psychiatre sa notion pertinente de « secte à deux » que nous réemploierons plus tard – et celle, freudienne, d'hypnose comme « foule à deux » – et non sans prendre au sérieux une piste de recherche qu'il inaugurerait : « il importe de rechercher l'action inverse de l'adepte sur la secte » (le délire chez Lasègue est bien un symptôme discursif).

Après avoir emprunté à Lacan sa théorie des discours, après l'avoir affinée à l'école de la perversion, que pouvons-nous dire à présent d'un possible discours de la folie ? Possible, car nous sentons bien que l'inscription du fou dans le champ social est tout à fait problématique, que cette inscription ne va pas toujours de soi, et que c'est d'ailleurs peut-être justement la précarité de son inscription socio-langagière qui lui vaut le ban de la société : « fou », « schizo », « halluciné », « sectateur », « inadapté », « handicapé », « marginal », « trouble du comportement »... A écouter certains sujets, il m'a semblé que l'originalité de leur inscription langagière ne tenait évidemment pas à des qualités intrinsèques des signifiants employés, mais davantage aux particularités de l'usage qui était fait de ces signifiants, à leur articulation et à leur systématisation singulière. Lacan insiste ainsi sur la dimension de représentation du sujet dans le langage par l'entremise du signifiant. Pour le névrosé, *pour l'usage névrosé du signe linguistique*, parler, c'est donner consistance à la représentation d'un sujet dans le langage. Le sujet n'est bel et bien que représenté dans le langage et c'est par là qu'il se divise. La thèse lacanienne du sujet (seulement) représenté dans le langage implique une éthique, qui suppose que les bavardages font l'habitat de quelque chose qui n'existe pas dans la réalité, qui n'est rien qu'un effet de langage et de représentation. Le pari éthique consiste en somme à se dire que si ça représente, c'est bien qu'il y a quelque chose et surtout quelqu'un à représenter. Winnicott note de la même manière qu'il y a comme une folie maternelle à supposer que le nourrisson, ce morceau de chaire animale, est un sujet en puissance, qu'il désire, qu'il regarde maman, qu'il répond au (et du) signifiant qui lui a été choisi pour prénom, etc. Combien civilisatrice et introductrice au langage est cette folle supposition ! Le langage préexiste aux sujets qui y naissent à la parole. Les propriétés du langage sont ainsi *a priori* les mêmes pour tous, il s'agit du lot commun depuis lequel chacun est appelé à se débrouiller. Quant aux contreparties mentales des formes linguistiques, elles

appartiennent en propre aux locuteurs et ne sont pas directement imputables au système langagier. Cependant, l'usage simplement représentationnel du signe linguistique impliquant la division d'un sujet pourrait bien ne pas être le seul usage possible.

Comme le faisait remarquer Julia Kristeva dans son cours de 1994 à l'Université Paris-7²³⁰, Freud propose bien plusieurs théories successives du langage. Nous retiendrons ici l'accent tout particulier de la distinction qu'il fait entre représentation de chose et représentation de mot. Freud définit la première ainsi : « la représentation de chose consiste en un investissement, sinon d'images mnésiques directes de la chose, du moins en celui de traces mnésiques plus éloignées, dérivées de celles-ci²³¹ ». Il ajoute que « la représentation consciente englobe la représentation de chose plus la représentation de mot correspondante, tandis que la représentation inconsciente est la représentation de chose seule²³² ». Il ne s'agit bien sûr pas de la même relation qu'il y a dans la dyade signifiant/signifié. La représentation de chose renvoie à l'empreinte psychophysiologique, à l'événement matériel (physico-chimique) qui survient du fait de la perception. Elle est préverbale, non-symbolique. La perception de mot est, quant à elle, plus proprement acoustique et langagière, et permet donc en se liant à la représentation de chose de faire advenir cette dernière à la conscience. Or, il arrive dans la schizophrénie comme dans certains rêves que des mots ou des séquences de phrases soient traitées comme des représentations de chose, c'est-à-dire dans leur matérialité phonatoire, moins comme signe linguistique donc que comme simple perception physico-acoustique pré-signifiante. On se trouve alors face à des mots, des éléments d'un système langagier, à l'égard desquels l'appareil psychique se comporte comme à l'égard des choses (il vaudrait peut-être mieux dire « choses perçues » ou *perceptum*) ; et dès lors, à suivre l'explication freudienne, ils ne deviennent conscients qu'à être liés à des représentations de mots. Cette sorte d'inversion, ou du moins cette façon de traiter le mot comme une chose, revient à traiter le signifiant essentiellement comme un signifié, *quelque chose de signifiant comme quelque chose à signifier...* Si je remobilise cette vieille conception freudienne plutôt délaissée par ses successeurs, conception qui relie – de façon imprécise, certes – l'ordre du langage à celui du support nerveux, c'est qu'au fond, les analystes sont encore « d'incorrigibles mécanistes et

²³⁰ Cf. *Sens et non-sens de la révolte, Pouvoirs et limites de la psychanalyse*, t. 1, Fayard, 1996.

²³¹ Cf. Freud, *L'inconscient* (1915), cité par Laplanche & Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*, Paris, Puf, 2007, p. 418.

²³² *Id.*

matérialistes, même s'ils se gardent bien de dépouiller ce qui concerne l'âme et l'esprit de ses particularités encore inconnues²³³ » (Freud).

On connaît l'accent que Lacan a mis sur l'holophrase. En linguistique, c'est une figure de style par laquelle une phrase se dit au moyen d'un seul mot, un mot-phrase. Dans la notation lacanienne en revanche, il s'agit de la disparition de l'écart entre S_1 et S_2 . Je renvoie aux travaux de Jean-Claude Maleval sur la psychose chez Lacan et notamment à *La forclusion du Nom-du-Père. Le concept et sa clinique*²³⁴. J.-Cl. Maleval y distingue finement le concept proprement linguistique d'holophrase du concept lacanien du même nom : « il s'agit d'un processus subjectif inspiré d'un trope mais qui ne se réduit pas à celui-ci²³⁵ ». Dans une certaine mesure, le choix de ce terme d'holophrase par Lacan est maladroit et a pu donner lieu à des contre-sens. Pour l'heure, nous n'en proposons pas de meilleur.

Puisqu'un signifiant ne peut se référer à lui-même (il est toujours représentant d'autre chose), il est nécessaire de faire appel à un autre signifiant pour représenter le premier. L'holophrase (je note : $H_{1,2}$) échappe cependant à cette exigence et emploie donc dans une même unité linguistique le mot et sa propre représentation. Il n'est dès lors pas nécessaire que l'holophrase soit un mot-phrase, il suffit que l'unité signifiante soit employée comme s'auto-désignant, que le mot soit au sein du système-langage son propre représentant auto-suffisant. Ainsi, l'usage holophrastique du signe linguistique sui-référencé est corrélatif du vécu étrange pour lequel, par exemple, le mot « pain » représente étrangement le signifiant « pain » et pour lequel ça tombe justement très bien que ce soit ce mot qui *désigne* ce signifiant (!). Ne peut-on pas dès lors étendre la possibilité de l'*usage holophrastique* à des éléments de n'importe quel système symbolique de références (structures familiales, structures sociales, structures psychiques, etc.) ? Si oui, chaque élément de tout système s'épaissirait de façon redondante d'une autoréférence. J'en trouve du moins l'intuition dans une clinique particulière : celle des psychoses décompensées sur les réseaux sociaux informatiques (Facebook, Twitter, notamment), où le système symbolique de représentations et de références que constitue le réseau social numérique est employé de façon tautologique. La page personnelle ne représente plus un sujet auprès d'autres pages personnelles ; mais la page se remplit d'elle-même, parfois à un rythme follement effréné, en s'auto-désignant constamment ; quand elle ne se remplit pas de toutes les autres, « *par contamination* » – m'explique un sujet s'employant à

²³³ Cf. Freud, « Psychanalyse et télépathie » [1921], *Résultats, idées, problèmes*, t. 2, 1921-1938, Paris, Puf, 2002, p. 9.

²³⁴ Paris, Seuil, 2000.

²³⁵ *Id.*, p. 248.

(s')holophraser l'ensemble des pages personnelles de tous les utilisateurs de Facebook. « S'holophraser », ai-je écrit ; je remarque que la voix moyenne – le français à proprement parler ne connaît que deux diathèses : les voix active et passive²³⁶ – la voix moyenne constitue peut-être la diathèse constitutive de l'expérience holophrasante-holophrasée.

Il s'en déduit que : ou bien, l'holophrase à se représenter elle-même, ne peut plus ni représenter le sujet, ni donc le diviser (hypothèse d'une propriété strictement non-référentielle de l'holophrase corrélatrice d'un désarrimage du sujet de l'Autre du langage) ; ou bien, l'holophrase peut représenter le sujet dans le langage, en même temps qu'elle s'y représente elle-même, impliquant une double référence ambiguë dans laquelle le sujet court le risque de se confondre avec l'holophrase même (hypothèse d'une propriété confusionnelle de l'holophrase corrélatrice d'une passivité d'un sujet qui n'est que parlé par l'Autre langagier). Ces alternatives sont bien mutuellement exclusives : soit le sujet est radicalement exilé d'un système langagier holophrastique et sa participation de sujet non-divisé se résume à l'acte phonatoire, soit le sujet est complètement rapatrié dans le langage dans lequel il est passivement représenté et représentant de lui-même. C'est la même double position que Louis Sass retrouve phénoménologiquement dans les attitudes (quasi-)solipsistes psychotiques : où le vécu est partagé entre une position pour laquelle le sujet s'annule comme instrument passif entre les mains de l'Autre, le seul Sujet du monde ; et une position pour laquelle le sujet est le seul sujet d'un monde qui n'est rien d'autre que sa volonté et sa représentation²³⁷. Insistons sur un point : nous n'avons pas d'un côté, le langage et de l'autre, le sujet locuteur (et le monde des objets auquel le langage fait référence) que son usage du langage transforme en retour. Non, car le sujet n'est bien que ce que représente un signifiant, le sujet est un effet de la parole et du discours, il est une nécessité logique. Quine cerne avec précision cette nuance : « Je ne suis pas en train de suggérer qu'il existe une dépendance de l'être par rapport au langage. Ce qu'il y a ne dépend pas, en général, de l'usage que l'on fait du langage, mais ce que l'on dit être en dépend²³⁸ » et, en effet, le sujet de l'inconscient n'est pas ; en revanche, *on en dit* quelque chose. Le sujet lacanien n'est pas une catégorie ontologique. Corollairement, la remarque de Quine permet d'avancer que le sujet – ce que représente un signifiant – dépend de l'usage que ce même sujet fait du langage. *Je donne ainsi pour équivalent le sujet et ses usages langagiers.*

²³⁶ En français, on rend le moyen par des tournures du type : « je me mange un sandwich », « je m'holophrase Facebook ».

²³⁷ Cf. *Les paradoxes du délire* [1994], Paris, Ithaque, 2010.

²³⁸ Cf. W. v. O. Quine, « La réification des universaux », *Du point de vue logique. Neuf essais logico-philosophiques*, Paris, Vrin, 2003, pp. 150-151.

$$\frac{H_{1,2}}{Es} \quad \text{ou} \quad \frac{Es}{H_{1,2}}$$

La chaîne signifiante s'est provisoirement réduite de quatre éléments à deux : un sujet non-divisé par le langage (noté Es^{239}) et l'holophrase ($H_{1,2}$). L'objet a qui indexe l'impossible autoréférence du signifiant a été évacué ; l'impossibilité paradoxale du discours auto-impliqué est à situer dans l'exclusion réciproque des deux attitudes face au monde : ou bien, j'y suis le seul être parlant (le seul sujet, S), ou bien, je ne suis rien (qu'un manque-à-être, a).

La barre saussurienne telle que Lacan l'emploie pour organiser les rapports entre les mathèmes de l'institution langagière névrotique, n'indique plus tout à fait des rapports de représentation ; si nous la conservons néanmoins, c'est comme délimiteur de certains lieux logiques. Le réel (et notamment le réel de la pulsion), à n'être plus pris dans le langage, à ne plus y être traité par le symbolique, demeure comme en deçà du langage, dans un îlot connue de nulle carte, de nul système langagier.

Peut-il y avoir discours, peut-il y avoir rapport à l'Autre, quand le signifiant se recouvre lui-même et que le discours devient langage auto-impliqué ? Le mythe cultuel raconte que le Dieu se présente parfois à l'homme sous le trait de l'autoréférence ; du moins, est-ce ainsi que le prophète en rapporte la rencontre : Je suis « je suis », entend Moïse [אהיה אשר אהיה, *ahyeh asher ahyeh*]²⁴⁰. Quand on le presse de nommer ce qu'il a rencontré, Moïse répond « je suis » ou « je serai » ou « être » [אהיה, *ahyeh*], embarrassé peut-être comme ailleurs l'est Polyphème criant qu'il (n')a rencontré Personne [οὐτίς, *outis*]. Thôt ni Râ ne se présentèrent ainsi à nul homme, mais bien sous la représentation d'un Nom, « Thôt », « Râ », dont le fils peut alors emprunter la lignée : Thout-messou, Râ-messou (Thôtmès engendré de Thôt-Lune, Ramsès engendré de Râ-Soleil). Cependant, Moïse, *Messou*, *Msès*, n'« est né de personne, sans filiation assignable dans l'idéologie régnante, auquel convient la légende de l'enfant né des eaux²⁴¹ ». Le prophète d'un culte dont l'unité maîtresse est tautologique court le risque de la solitude orpheline de produire de toute pièce un système qui n'a d'autre

²³⁹ « Ça » en allemand, prononcez « S ».

²⁴⁰ Le second signifiant constitue un écho sans perte du premier en sorte que la définition se poursuit sans fin : je suis que je suis que je suis que je suis, etc. qui s'épaissit toujours davantage à mesure qu'il résonne. La voix de Dieu est inouïe, dit-on, on comprend que toutes les oreilles ne puissent supporter un tel emportement.

²⁴¹ Cf. Jean Lambert, « le singulier système des monothéismes », *Topique*, n° 96, 2006, p. 13. Lambert met en série les trois gestes prophétiques des monothéismes méditerranéens de Moïse, Jésus et Mahomet, comme trois gestes structurellement identiques.

fondation qu'un bouclage sur soi et une rupture d'avec ce qui précède. Un tel système fait-il langage et peut-il soutenir institutions et discours ? On comprend que la prise en compte de l'usage holophrastique dans *certain*s vécus psychotiques ne fournira qu'une piste, une direction pour cerner la discursivité psychotique.

3.1. ECRITURE DE L'ECRIVAIN

Dans son recueil de nouvelles intitulé *Dites-nous comment survivre à notre folie*, Kenzaburô Ôé (大江健三郎) [phonétiquement : け. ん. ざ. ぶ. ろ. お. え.] sonde l'âme devenue folle. Dans la nouvelle « Le jour où Il daignera Lui-même essuyer mes larmes », l'auteur se livre à une expérience littéraire poignante. Un narrateur dicte un récit autobiographique à la troisième personne à une femme désignée tantôt comme « infirmière », tantôt comme « exécutrice testamentaire » :

A partir de maintenant, nous dirons : l'infirmière. Il s'agit là d'un arrangement à l'amiable indispensable, afin d'alléger le fardeau qu'« il » fait peser sur les épaules de la secrétaire. Quand je suis en train de prendre mes notes et que je sais qu'il s'agit de l'infirmière, mais que vous, au lieu d'utiliser ce mot, vous employez une expression affreusement obscure, je me sens d'humeur, voyez-vous, à écrire : l'infirmière, dite l'« exécutrice testamentaire ». Cette brusque interruption de « son » récit a déclenché un drame. « Ne pourrais-tu pas faire taire un peu cette exigence égoïste que tu as d'écrire, quoi que je raconte, ce que toi, tu considères comme vrai, dis ? Particulièrement quand je cherche à faciliter ton travail *en m'imposant d'user de la troisième personne !* » L'« exécutrice testamentaire » n'a cependant rien répondu. Mais « il » s'est trouvé plus que jamais contraint de s'imposer la lourde fatigue de relire. [...] « Mais dis-moi donc un peu ce qui te pousse à prendre comme ça sur toi de changer les termes d'un texte où se trouve relaté un passé qui appartient en propre à autrui ? – Moi ? Je ne change pas une seule syllabe à ce que vous me dites ! Je veux simplement, afin de faciliter ma tâche de secrétaire, vous prier de faire l'effort d'utiliser les mots d'usage courant – le mot : infirmière par exemple, s'il s'agit d'une infirmière. Je m'inquiète à l'idée que, si vous ne consentez pas à cet effort, les noms communs disparaîtront peut-être totalement de votre langage – sans parler des noms propres, dont vous ne citez jamais un seul de façon claire », dit l'« exécutrice testamentaire ». Là-dessus il a été convenu d'user, le cas échéant, du terme précis d'« infirmière ».²⁴²

Les signifiants glissent et courent le risque de devenir inutilisables (c'est-à-dire inaptes à la fonction de communication du langage). En particulier, cette secrétaire qui prête sa plume à l'écriture de l'autobiographie d'un autre, peine à le suivre sémantiquement. Elle se rattache semble-t-il à ses syllabes, à sa phonétique. A ce propos, ayons à l'esprit que le japonais est une langue en partie construite sur des syllabaires et non pas des alphabets et qu'un peu comme en français la seule phonétique ne garantit pas le sens : « Qu'entendez-vous par “pousser des petits cris” ? – Tu débordes vraiment de sens pratique quand il s'agit de sémantique ! dit-“il”. Ce que je voulais dire c'est qu'“il” fait semblant de pousser des petits

²⁴² Kenzaburô Ôé, « Le jour où Il daignera Lui-même essuyer mes larmes », *Dites-nous comment survivre à notre folie*, Paris, Gallimard, 1982, p. 246. Souligné par moi.

cris. Mais la raison secrète de ta question, la voici : tu voudrais savoir si, oui ou non, j'ai commencé à donner des signes de folie dès l'âge de trois ans²⁴³ ». Si le cri est le signe linguistique réduit à sa matérialité phonatoire la plus élémentaire, faire semblant de crier constitue un usage de ce signe comme signifiant autre chose et permettant d'y supposer un sujet.

L'auto-implication du discours va toucher les deux moments logiques qui bornent une vie humaine : sa naissance, sa mort. Ainsi, le premier chapitre contient-il le projet du narrateur de régler en détail la fin de sa vie (il est mourant) de telle sorte que sa mère le rejoigne à l'hôpital à l'instant précis de sa mort et qu'il puisse la voir réagir à son décès. Quant à sa naissance et à l'âge immémorial de l'amnésie infantile, il se souvient ce que « à force de s'entendre ressasser, avec haine et mépris, [...] il avait fini par se persuader que c'était lui, tout gamin, qui depuis toujours l'avait emmagasiné de lui-même au fond de sa mémoire. Même à présent il était en mesure de se le remémorer comme personnellement vécu²⁴⁴ » :

Il est tout petit et ne quitte pas des yeux ses petites mains de bébé. Pétrifié, il est incapable de se mouvoir ; et dans leur fragilité ses muscles sont tout contractés, recroquevillés de peur. Contemplant aujourd'hui ses mains larges et violacées par la cirrhose, mais ressemblent tout de même à ses mains d'enfant, l'homme de trente-cinq ans retrouve dans les profondeurs de sa conscience [...] le bébé qu'il fut, et il se prend absurdement à rêver que s'il enfourchait une machine à remonter le temps pour retourner auprès de l'enfant terrorisé, s'il entourait de ses bras ces petites épaules toutes raidies, ses mains actuelles perdraient leur vilaine couleur...²⁴⁵

Ce *self made man* est conditionné à la possibilité de remonter le temps à sa propre rencontre pour se faire être tel qu'il pourra devenir ce qu'il est. Or, en produisant poétiquement son récit autobiographique écrit de la main de l'Autre, son fantasme d'aller à sa propre rencontre, à sa propre origine ou à sa propre mort, n'est plus une représentation hétérogène au plan de la vie, mais ce fantasme est fait de la même matière que le reste de son récit, il ne rompt pas avec une économie narrative qui rabat tout uniformément sur le papier et en unités linguistiques homogènes. La fantaisie littéraire autobiographique est la réalité du monde-récit. Sa folie est devenue intradiégétique, elle est incluse harmonieusement à la narration.

Le chapitre suivant montrera que l'on aurait tort de penser que ce morceau de littérature est totalement étranger à ce que l'on rencontre au cœur de la productivité des pensées de la secte.

²⁴³ *Ibid.*, p. 277.

²⁴⁴ *Ibid.*, p. 275.

²⁴⁵ *Ibid.*, p. 276.

3.2. LES JEUX DE MIROIR DE CASSIOPEE

Pour comprendre ce qu'il en est d'un discours auto-impliqué, nous avons choisi un groupe, travaillé par une holophrase inaugurale. Les membres de ce groupe se présentent ainsi : « nous sommes un groupe de chercheurs indépendants comptant plusieurs centaines de personnes réparties sur toute la planète, partageant un intérêt commun pour la découverte de la vérité au sujet de la réalité dans laquelle nous nous trouvons, de manière scientifique, et dont une « inspiration mystique » est une petite partie de la plateforme expérimentale. Il n'y a aucune structure hiérarchique, il n'y a pas de chef. Nous croyons que personne ne détient toutes les réponses, mais plutôt que c'est au travers du partage des idées que l'on peut approcher de la vérité.²⁴⁶ » Le groupe se réunit autour de Laura Knight-Jadczyk qui est régulièrement contactée depuis 1994 par les « Cassiopéens » qui se présentent ainsi :

Nous sommes vous dans le futur [...] Nous transmettons « par » l'ouverture présente dans le lieu que vous désignez sous le nom de Cassiopée, grâce à l'alignement de puissantes impulsions radio provenant de Cassiopée. Elles sont dues au pulsar d'une étoile à neutrons située à 300 années-lumière derrière la constellation, vu de l'endroit où vous vous trouvez. Ceci permet un canal de transmission clair de la 6e densité vers la 3e densité.²⁴⁷

Par *channelling*²⁴⁸, L. Knight-Jadczyk met en place une forme de discours dialogique auto-impliqué dont nous rapportons quelques lignes :

Question de Laura:

Q: Donc, vous êtes nous dans le futur, nous sommes vous dans le passé – quand vous dites cela, êtes vous « nous » dans le futur au sens TOUTE l'humanité ou au sens un groupe en particulier ?

R: Entre ces deux options limitées.

Q: Quand je mets en ligne du matériel sur le site web, les personnes qui se sentent en accord avec ces enseignements croient que ceci s'applique aussi à eux. Mon opinion est que cette Forme de Pensée Unifiée représente sans doute un très grand groupe de personnes dans cette réalité-ci. Je sais que nos moyens d'expression sont limités. Mais est-ce que ces enseignements s'appliquent aux personnes qui CHOISISSENT l'option cassiopéenne du Service d'Autrui et de préservation du libre-arbitre ?

R: Il vaut sans doute mieux dire que cela s'applique à ceux qui reconnaissent l'application.

[...]

Q: [Laura :] Comment se fait-il que je suis toujours celle à qui il incombe de tout devoir comprendre?

R: Parce que vous [Laura] avez demandé le « pouvoir » de comprendre l'enjeu le plus important de toutes les réalités. Et nous vous avons assistée pour acquérir ce pouvoir [...]. Nous vous avons aidée à bâtir votre escalier marche après marche. Parce que vous l'avez demandé. Et vous l'avez demandé parce que c'était votre destin [...]. La raison première de nos communications est de vous aider à apprendre, en vous enseignant à apprendre, en fortifiant ainsi l'énergie de votre âme, et en vous assistant dans votre développement.

Q: (L) Voulez-vous dire que votre but principal est simplement d'enseigner ? A ce petit groupe-ci ?

R: Parce que vous avez demandé de l'aide.

[...]

²⁴⁶ Cf. http://quantumfuture.net/fr/faq_fr.html [consulté le 21/03/2012]

²⁴⁷ *Ibid.* Cette auto-présentation dessine une perspective spéculaire : d'où parlent les Cassiopéens, d'où voyez-vous Cassiopée.

²⁴⁸ Le *Channelling* est le phénomène consistant à rapporter les mots de formes de conscience défuntes, extra-terrestres ou étrangères à notre dimension, ces êtres s'exprimant à travers un médium.

Q: [question d'un invité lors d'une session] Y-a-t-il un moyen pour moi de vous contacter directement ?
R: Eh bien, D***, seulement si vous accompagnez ceux de 3ème densité ici présents. Rappelez-vous, leur quête a été difficile, et une de ces personnes a littéralement retourné le monde sens dessus-dessous pour trouver les plus grandes vérités au bénéfice de l'humanité tout entière, au prix de grands périls. Et une autre personne ici présente a dû subir des épreuves et des tests de résistance quasiment inimaginables pour accomplir sa destinée qui est d'amener votre monde de 3ème densité au point de transition vers la 4ème densité.

Alors, la voie vous est ouverte. Voulez-vous suivre !?

Q: Est-ce que ce matériel est communiqué à d'autres ? Ou est-il conçu ou prévu pour être partagé avec d'autres ?

R: Si ces autres le demandent de manière adéquate. Par ailleurs, partager les messages que nous vous délivrons enseignera à des millions d'autres.

Q: Qu'est-ce que la « manière adéquate » ?

R: Combien de « temps vous a-t-il fallu » ?

Q: (L) Eh bien, cela nous a pris notre vie entière et ENORMEMENT de dur labeur.

R: Bien, maintenant, qu'entendons-nous par « à des millions d'autres » ?

Q: (L) Voulez-vous dire que cette information est transmise d'une certaine manière à des millions d'autres ?

R: De quelle manière ?

Q: (L) Eh bien, la seule manière que je puisse imaginer c'est par des livres.

R: Bingo !!

Q: (L) Je dois dire qu'écrire ces séries a été l'un des projets les plus enrichissants que j'aie jamais entrepris. Parce qu'au travers de l'écriture, j'ai dû fouiller dans les transcriptions et j'ai dû expliquer à d'autres, et avant de pouvoir le faire, j'ai dû comprendre moi-même. C'est devenu quelque chose comme une vaste extension de l'esprit.

R: Bien.

Q: C'est presque aussi amusant d'apprendre ces choses que de les lire. Et c'est moi qui les écris. C'est vraiment stupéfiant.

R: Vous le faites en partie [écrire].

Q: (A) Nous communiquons avec de nombreuses personnes via internet et la question est : où sont les personnes SDA [service des autres] qui en savent plus que nous ? Nous recherchons quelqu'un qui peut nous apprendre quelque chose, et il semble que nous n'y arrivons jamais. Que faisons-nous de travers ?

R: Peut-être devriez-vous être les enseignants plutôt que les étudiants.²⁴⁹

Qui parle à qui ? Qui enseigne à qui ? et quel sens aurait cette inversion des places enseignantes et étudiantes ? L. Knight-Jadczyk et les participants de ce discours s'adressent aux Cassiopéens, dont on nous dit qu'ils sont « nous dans l'avenir ». Les auteurs du site, L. Knight-Jadczyk et Arkadiusz Jadczyk, écrivent :

Considérons maintenant l'idée qu'il y a plusieurs – et peut-être même une infinité de – « futurs vous probables » en tant qu'observateurs. Ceux-ci seraient représentés par autant d'« yeux », qui convergeraient tous en un seul point de la queue– le moment « présent » que nous percevons, qui est le moment du « choix ». C'est à partir de ces futurs probables de potentiel infini (des « centres de pensée » comme se décrivent également les Cassiopéens)– que la réalité est projetée. C'est par l'intermédiaire des êtres humains que ces énergies sont transduites et deviennent « réelles ».²⁵⁰

Le paradoxe solipsiste wittgensteinien se voit réalisé : l'œil peut se regarder voir présentement, non pas dans l'imaginaire, la fiction ou le fantasme, mais bien dans le réel du discours psychotique. Si mon futur fait événement dans le présent, c'est un événement tel qu'il impliquera le présent qui le fonde. Voilà l'auto-implication au cœur du discours cassiopéen. Etre pris dans ce discours, dans cette structuration logique du rapport à la voix

²⁴⁹ Cf. http://quantumfuture.net/fr/faq_fr.html [consulté le 21/03/2012]

²⁵⁰ *Ibid.*

entendue, c'est s'inscrire dans une forme de langage qui provoque ses propres causes de façon non plus rétrodictive et poïétique, mais transitive et directe (où le sujet peut se voir assigner à n'être plus que la création de l'esprit de l'Autre, sa fiction, sa rétrodiction). Ce *channelling* exige un état psychique tel que les actes de langage s'autoproduisent constamment (pour employer le vocabulaire d'Austin, les perlocutions et les illocutions se confondent ; forgeons pourquoi pas les notions d'auto-locution et d'effet auto-locutoire). Les questions et réponses de L. Knight-Jadczyk et des Cassiopéens s'engendrent les unes les autres et émergent *ex nihilo*. Il n'est guère nécessaire de faire appel à quelque extériorité à ce discours pour en mesurer le repliement (par exemple, en invoquant une expérience hallucinatoire auditive ou une causalité psychotique) ; car en effet, le discours cassiopéen est intrinsèquement perplexifiant : « Oui, nous pouvons dire que nos vies ont été enrichies par ces contacts, mais certains éléments nous ont aussi rendus perplexes et nous ont désorientés, et ils restent encore à être clarifiés²⁵¹ ». Il y a donc au sein même de ce dispositif, de cette structure logique du discours, la production d'une certaine forme de confusion de l'ensemble des membres du groupe. Le type d'Autre mis en jeu dans ce discours, « les Cassiopéens », « nous dans le futur », fonctionne bien comme trésor de signifiants dont la circulation dans le discours est absolument circulaire et rétrograde (du futur vers le présent et donc vers le futur). Ce sont bien les Cassiopéens qui fournissent les mots avec lesquels on peut leur parler, puisque leur parler, c'est justement employer des mots qu'ils avaient employé eux-mêmes (dans leur passé...). Les productions langagières de ce discours reposent donc sur une certaine forme de *Kulturarbeit* qui ne s'enracine plus sur le terreau symbolique des engendremens et des filiations, mais au cœur d'une expérience autonome et isolée (« l'expérience cassiopéenne »).

²⁵¹ *Ibid.* : « Nous nous demandons parfois si les Cassiopéens sont ce qu'ils prétendent être, parce que nous ne tenons rien pour vérité indiscutable. Nous prenons tout "cum grano salis", même si nous considérons qu'il y a de bonnes chances que ce soit la vérité. Nous analysons constamment ce matériel ainsi que beaucoup d'autres qui attirent notre attention, issus de divers domaines de la Science et du mysticisme. Honnêtement, nous ne savons pas CE QU'EST la vérité, mais nous croyons qu'elle est « quelque part par là » et que nous pouvons sans doute en découvrir une partie. Oui, nous pouvons dire que nos vies ont été enrichies par ces contacts, mais certains éléments nous ont aussi rendus perplexes et nous ont désorientés, et ils restent encore à être clarifiés. Nous avons certes trouvé beaucoup de « confirmations » et de « corroborations » dans d'autres domaines, entre autres la Science et l'Histoire, mais il y a aussi de nombreux éléments qui, par nature, sont invérifiables. C'est pourquoi nous invitons le lecteur à partager notre recherche de la Vérité en lisant avec un esprit ouvert, mais sceptique.

Nous n'encourageons pas « l'adepte-isme », ni aucune « Vraie Croyance ». Nous ENCOURAGEONS la recherche de la Connaissance et de la Conscience dans tous les domaines qui en valent la peine, comme le meilleur moyen de discerner le mensonge de la vérité. Voici ce que nous pouvons dire au lecteur: nous travaillons très dur, plusieurs heures par jour, et nous le faisons depuis de nombreuses années, pour découvrir la raison de notre existence sur Terre. C'est notre vocation, notre quête, notre mission. Nous recherchons constamment à valider et/ou à affiner ce que nous envisageons comme possible, probable, ou les deux. Nous faisons cela avec l'espoir sincère que toute l'humanité pourra en bénéficier, si ce n'est maintenant, alors dans un de nos futurs probables. »

A reprendre notre thèse d'une équivalence du sujet et des usages langagiers, nous voyons se dessiner un sujet autonome transtemporel, interlocuteur de soi-même, s'inscrivant tantôt dans une forme expérientielle du discours où sujet et Autre se confondent, tantôt dans une forme discursive plus distante, prenant le contenu langagier produit comme matière d'un processus de rationalisation et de systématisation. L'éthique très particulière qu'un tel discours exige, la façon très spécifique de s'y rapporter à l'Autre, est totalement prise à l'intérieur du discours produisant des interlocutions qui se confondent avec la matière même du système-langage où leurs rencontres se déroulent. « Ma parole m'apparaît d'autant plus mienne, écrivait Lagache, qu'elle s'adresse à autrui, sous forme d'écrit ou de discours : le moi et le toi sont corrélatifs²⁵² ». Le sujet de l'« Expérience Cassiopéenne » est ainsi un effet (et la cause) d'un discours tel que des voix se diffractent et se répondent l'une l'autre par un unique médium : l'individu Laura Knight-Jadczyk. Celle-ci écrit encore : « Les C's [Cassiopéens] – moi dans l'avenir – commencèrent à transmettre à cause de l'ACTION de ma part. Le site web existe à cause de l'ACTION. Nous maintenons ce site web et fournissons quotidiennement l'information pour nos lecteurs à cause de l'ACTION.²⁵³ » On se souvient que Goethe *fit* dire à son Faust « Au commencement était l'action²⁵⁴ ». Tout auteur (*auctor*) des énoncés circulant dans le discours cassiopéen est acteur (*actor*), sa parole est performative, l'expérience cassiopéenne est une performance (au sens de la performance artistique) le plus souvent publique, ouverte aux participations de l'assistance. Comme performatifs, les actes locutoires au sein de ce discours prennent une épaisseur vertigineuse et engage par leurs effets la totalité des univers (!) – la causalité est soulignée trois fois : « à cause de l'action ». Rapidement, par le jeu des questions et réponses dont on ne sait plus bien lesquelles précèdent et lesquelles suivent, un système doctrinal se dégage, fait d'éléments apportés ou bien par le public participant à l'expérience cassiopéenne, ou bien par les Cassiopéens (c'est-à-dire par les participants à l'expérience cassiopéenne dans le futur). Voici un extrait des Actes d'une séance de 1995, qui illustre cette productivité thématique :

Q: (T) Nous avons de la compagnie ce soir [...] R. voudrait poser quelques questions.

R: Bonsoir, R.

Q: (R) Bonsoir. Je voudrais savoir si nous pouvons avoir quelques indices quant aux systèmes de propulsion des OVNI's.

R: Bien sûr!

Q: (R) Quel est le mécanisme de propulsion?

²⁵²Cf. Daniel Lagache, « Note sur le langage et la personne », *Œuvres I. Les hallucinations verbales et autres travaux cliniques (1932-1946)*, Paris, Puf, 1977, p. 209.

²⁵³ Cf. « Le monde arrive-t-il à sa fin ? Pas nécessairement – mais l'avenir ne semble pas brillant ! », en ligne : <http://cassiopaea.xmystic.com/fr/article-lkj-04-02-22-fr.htm> [consulté le 23/03/12]

²⁵⁴Et ici, le devenir de ce vers dans la philosophie de Husserl nous intéresse moins que sa fortune chez Wittgenstein.

R: Il est difficile de répondre à la question posée de cette manière, étant donné que nous parlons de réalités multiples, niveaux de densité multiples, et de différents modes aussi!!

Q: (R) Est-ce que la gravité subie par une anti-particule dans la champ de matière est répulsive ou attractive?

R: Répulsive quand on la considère de la manière parallèle à vos études mais, comme nous y avons fait allusion dans la réponse précédente, plusieurs univers sont impliqués, outre celui qui vous est familier.

Q: (R) Voici la question suivante : Les particules se meuvent, la matière se meut dans notre direction temporelle ; est-ce que les anti-particules reculent dans le temps?

R: Pensez-à cela comme étant un septième seulement de l'équation, R.!

Q: (L) Pouvez-vous nous dire si c'est le cas uniquement pour la troisième densité?

R: Recul.

Q: (R) Oui! Je m'intéresse aux systèmes de propulsion des OVNI. La seule façon dont je peux imaginer qu'ils puissent parcourir les énormes distances de l'espace interstellaire est de disposer d'une machine " spatio-temporelle ". On ne peut parcourir ces énormes distances à moins de pouvoir plier, d'une certaine manière, le temps et l'espace. Il n'est pas possible de plier l'espace à moins de le rassembler et de plier le temps. Il ne peut y avoir de voyage interstellaire à moins de disposer d'une machine spatio-temporelle. Mais une machine spatio-temporelle implique qu'on a la capacité d'aller en avant et en arrière dans le temps, de manipuler le temps.

(L) Oui, il faudrait parcourir les distances et en même temps reculer dans le temps de manière à pouvoir arriver, où que vous alliez, essentiellement au moment même où on est parti..

(R) Voilà pourquoi j'ai demandé s'il est possible d'utiliser l'anti-matière comme moyen de propulsion, parce qu'elle serait répulsive dans la bonne direction. La deuxième question est : si nous utilisons de l'anti-matière, reculerons-nous dans le temps ? Parce que vous voyez certains de ces objets se mouvoir et il se pourrait qu'ils se meuvent dans l'espace mais non dans le temps. Ou bien ils pourraient se mouvoir dans le temps mais non dans l'espace. Lorsqu'on aperçoit un OVNI, cela ne signifie pas que celui-ci se trouve dans notre temps. Il pourrait se trouver dans un temps complètement différent.

(L) Et ils disparaissent parfois sous les yeux de l'observateur ; et la question est alors : où vont-ils?

(R) Ils pourraient être immobiles dans l'espace mais dans un temps mouvant. Ou ils pourraient reculer.

(L) Et de nombreux rapports d'enlèvement mentionnent que le temps n'a pas passé du tout. Ils viennent, prennent leur victime, font ce qu'ils veulent faire, et puis les remettent d'où elles viennent en une fraction de seconde, sinon à la seconde même où ils ont enlevé leur victime!

(R) Oui ! L'article que j'ai présenté est exactement à ce sujet!! Si, en vérité les anti-particules ont une force ascensionnelle, alors elles doivent nécessairement reculer dans le temps. Alors ils manipulent cela : il peut y avoir un enlèvement qui dure un certain temps à l'intérieur du vaisseau, mais dans notre temps, à notre niveau 3, le temps est zéro!²⁵⁵

Vu de l'extérieur, on aura vite fait de conclure, en soulignant les thématiques ufologiques, à un « délire à deux » ; mais pris dans ce discours, et donc pris dans l'holophrase psychotique qui inclut tout actant-locuteur de l'expérience cassiopéenne, du sein même de ce discours, il n'y a à proprement parler qu'un soliloque qui se *cause*, où la voix revient littéralement à un soi rigoureusement soi (ou de nous à nous-même) et pourtant extérieur et autre. « La *causa sui* constitue la plus éclatante contradiction interne que l'on ait jamais forgée jusqu'à ce jour²⁵⁶ », s'insurge Nietzsche quand il suspecte l'auto-implication ; et la vérité poétique d'un René Char – « Les mots qui vont surgir savent de nous des choses que nous ignorons d'eux » – prend une coloration particulière près du jeu de langage cassiopéen.

Ce n'est pas le contenu idéatif (ici, la propulsion des OVNI) qui fait le délire, mais bien l'effet que ça fait de participer à ce discours (illocution), en sorte que l'on pourrait tout à fait envisager un délire dont les idées seraient parfaitement en adéquation avec les croyances

²⁵⁵ Cf. http://quantumfuture.net/fr/wave4_fr.htm [consulté le 23/03/2012].

²⁵⁶ Cf. Nietzsche, *Par-delà le bien et le mal*, Paris, Gallimard, Œuvres complètes, t. 8.

communément partagées (ou une hallucination en adéquation avec le monde à percevoir). Phénoménologiquement, l'extrait ci-dessus évoque un mouvement traversé d'immobilité, un mouvement qui s'annule à mesure qu'il se déplace. A l'horizon d'un tel mouvement (« immobile dans un temps mouvant »), un point d'arrêt harmonieux, une exacte correspondance de soi à soi, une identité ; sans doute, si je comprends bien Laura Knight-Jadczyk, c'est dans cette immobilité qu'elle réaliserait la rencontre extatique, auto-suffisante, entre elle dans le présent et elle dans le présent, dans la même « densité » ; le non-lieu de cette immobilité, son utopie autiste, je l'imagine au cœur du miroir de Cassiopée, c'est-à-dire au point exact où la parole de l'Autre cesse d'être sienne et devient xénopathique... De façon intéressante – est-ce une coïncidence ? – la constellation de Cassiopée est condamnée à tourner autour du pôle Nord ; sa forme en W peut ainsi régulièrement s'inverser et être perçue comme un M. Or, ça n'est guère que l'observateur terrien qui se déplace à mesure que le globe tourne sur lui-même, et les Cassiopéens demeurent fidèles à eux-mêmes.

A l'occasion d'un congrès qui s'est tenu à Montréal en juillet 2012²⁵⁷, j'ai mis en perspective l'article de Lacan sur « Le temps logique et l'assertion de certitude anticipée, un nouveau sophisme²⁵⁸ » et le discours de Laura Knight-Jadczyk. J'ai ainsi proposé d'imaginer que le directeur de la prison du sophisme de Lacan soit remplacé par Madame Knight-Jadczyk. Que dirait-elle ? Elle dirait, au fond, ce n'est pas moi qui parle, ce sont les Cassiopéens, ce sont nous dans le futur. Le directeur de la prison, celui qui structure les modes de relations, qui donne une forme au lien social d'un collectif d'individus en formulant des règles du jeu, c'est donc « nous dans le futur », c'est donc le collectif lui-même dans le futur ; ce sont les prisonniers une fois qu'ils auront passé la porte du directeur de la prison pour répondre d'une seule voix à l'énigme de la couleur qu'ils ont dans le dos. C'est le collectif ailleurs de là où il se trouve néanmoins. Et cette division induit de fait une tension, et une quête – une *queste* pour reprendre l'archaïsme-anglicisme employé par le groupe. A qui ce jeu de langage cassiopéen s'applique-t-il ? Il s'applique, disent les Cassiopéens « à ceux qui reconnaissent l'application ». C'est dans la mesure où l'on reconnaît l'application que ça s'applique. Il y a bien là quelque chose de tautologique. Si on ne la reconnaît pas, ça ne nous concerne pas. Autrement dit, ça ne peut pas s'appliquer inconsciemment sans qu'il y ait reconnaissance ; ou du moins, ça s'applique encore inconsciemment à ceux qui le reconnaîtront plus tard. Mais, ceux à qui ça s'applique, ceux qui se reconnaissent

²⁵⁷ A. Mary, « Le dilemme des prisonniers, un modèle psychanalytique d'aliénation structurante », ICSA and Info-Cult 2012 conference: *Manipulation and Victimization*, Montréal, 7 juillet 2012.

²⁵⁸ Cf. Lacan, in *Ecrits*, t. 1, Paris, Seuil, 1966 (l'article « Le temps logique... » date de 1945).

présentement dans ce jeu de langage, se soumettent à une logique collective dont la coordonnée fondamentale est que ce qu'ils disent, leur parole, leur provient de ce qu'ils diront dans le futur, ou plus précisément de ce qu'ils auront dit dans le futur (c'est du futur antérieur). Ce sur quoi ils s'interrogent, les trois prisonniers, le dilemme de savoir la vérité, de savoir la couleur du papier que j'ai dans le dos, qui suis-je ?, c'est aux Cassiopéens, c'est à leur futur qu'ils adressent l'énigme de ce qu'ils sont aujourd'hui dans ce bas monde, dans cette troisième densité un peu décevante. Et à mesure qu'ils interrogent collectivement le même collectif à venir, ils acquièrent un peu d'informations, sous la forme de petits éléments de confirmations, de modestes réductions du doute, d'identification idéalisante (*Ich-Ideal*) et tandis qu'ils progressent, le futur s'éloigne d'autant plus et les entraîne. Ça les fait parler, ça les fait chercher. Et en ce sens, ils ont raison de dire qu'ils n'ont pas la vérité, mais qu'ils la cherchent, encore et toujours. Notre collectif de prisonniers est donc comme condamné à avancer toujours de l'avant, à poursuivre une recherche épistémique qui n'en finit pas, toujours sur le mode de réajustements mutuels infinis des participants entre eux, entre eux-mêmes, entre eux et ce qu'ils seront, et ce qu'ils auront été.

La thèse développée par Freud dans *Psychologie collective et analyse du moi* de l'identification érotique à la figure du chef et aux autres participants de la foule psychologique ne rend-elle pas compte de ces réajustements des locutions cassiopéennes ? La foule se déploie imaginativement dans le hors-temps (*zeitlos*) qui est le champ de déploiement de la réalité psychique. Ici, le jeu des identifications s'attache à un être sublimé à l'instar des religions théistes : les Cassiopéens jouent bien le rôle de meneurs de cette communauté. Or, ici les processus identificatoires sont renvoyés sur chacun en miroir : y a-t-il encore lieu de penser qu'il y a identification si la personne à laquelle la libido s'attache est Moi ? C'est en tout cas l'occasion de flatter le narcissisme de chacun, et que d'y reconnaître le même narcissisme parallèle au mien, je peux consentir à appartenir à une communauté au service d'un même maître aimé : Moi-Nous dans le futur.

La reine Cassiopée : histoire d'une reine égocentrique, à trop s'admirer dans son miroir, elle se disait plus belle que les filles de Poséidon. Ce dernier la colla sur la voûte céleste, et elle tourne et révolte son M en W passant d'un côté à l'autre de son miroir.

3.3. LES ORGANIGRAMMES DE LA SCIENTOLOGIE

Dans son travail sur la Scientologie²⁵⁹, Thierry Lamote a évidemment réinterrogé l'idée que l'Église fondée par Ron Hubbard serait une formation structurée de façon extrêmement hiérarchisée, pyramidale, au sommet de laquelle le leader se maintient et dirige tout. Il a ainsi pu montrer que non seulement elle n'était que faussement hiérarchique – les lignées de hiérarchie se croisent et se court-circuitent, voire s'annulent – mais qu'en plus Ron Hubbard tendait à s'extraire totalement de l'Organisation.

La dynamique du mouvement scientologue est ainsi alimentée, depuis le milieu des années 1960, par le fait que le centre du pouvoir demeure diffus, incertain et fluctuant. Ce flottement résulte non seulement de la disparition physique du chef (en 1967, lorsqu'il partit pour son périple sur les océans), mais aussi de l'instabilité des deux registres hiérarchiques de la *Scientologie* : la hiérarchie des fonctions désignées dans l'organigramme des *Orgs*, et la hiérarchie des grades mesurant la progression des adeptes sur le « Pont » (un *Clair* est plus gradé qu'un *Préclair* [...]). Conformément aux développements par à-coups de son délire, c'est-à-dire sans l'avoir nécessairement planifié, Ron Hubbard inventa en permanence, au fil de ses productions délirantes, d'une part de nouveaux niveaux de formation (rendant en permanence caducs les grades laborieusement atteints en repoussant toujours plus loin le but ultime), et d'autre part de nouvelles structures (sections, bureaux, etc.), divisant les précédentes. [...] ²⁶⁰

Selon Thierry Lamote, nous ne sommes plus face à une foule conventionnelle, telle que Freud a pu en rendre compte en étudiant l'Église et l'armée. La foule scientologue n'est plus à proprement parlé dirigée par un meneur mais par un principe totalement anonyme : le principe de *Survie*. En soumettant toutes les procédures à ce principe, en mettant en place une machinerie bureaucratique et administrative lavée des traces de son énonciation, Hubbard met sur pied une *Organisation* dont il fait la théorie : sur le modèle de la chaîne de montage, « les choses, écrit Hubbard, entrent dans une organisation, subissent un changement et sortent d'une organisation²⁶¹ ». *In fine*, Hubbard n'est plus lui-même qu'un élément de cette chaîne de production, réalisant lui-même les tâches nécessaires à son bon fonctionnement. L'organisation peut enfin fonctionner librement, indépendamment de son fondateur dont elle a pris son indépendance. T. Lamote emprunte à Deleuze et Guattari leur concept d'organisation en « rhizome » pour décrire l'institution d'un lien social où le tiers, l'autorité hétéronome, semble avoir disparue ; il fait ainsi le parallèle entre la structure organisationnelle de la secte d'Hubbard et la structure toujours plus en réseau du social organisée depuis le libéralisme culturel.

Si nous donnons raison dans leur ensemble aux analyses que fait Thierry Lamote de l'organisation scientologue et des formes de lien social qui la sous-tendent, je propose de reprendre et poursuivre cette analyse au niveau des unités du système langagier qui sous-tend

²⁵⁹Cf. Lamote, L. *Ron Hubbard : portrait de l'artiste en paranoïaque*, *Op. cit.*.

²⁶⁰*Ibid.*, pp. 333-334.

²⁶¹Cité par Lamote, *op. cit.*, p. 336.

la Scientologie. Car ce qui m'intéresse en effet, c'est de cerner le réel de l'articulation des unités d'un système organisationnel, fait de langage donc, et la place que peut y occuper un sujet. Dans une armée, dans la hiérarchie militaire, chaque ensemble d'unités est soumis à une unité maîtresse, elle-même soumise à un niveau supérieur. Le chef d'état-major des armées est un point repérable qui domine l'ensemble de cette hiérarchie. Ainsi, chaque individu où qu'il se situe dans cette hiérarchie peut être repérable par son affiliation à une unité et le détail de sa subordination à ses supérieurs. Autrement dit, chacun, par sa soumission à un commandement, est désigné et représenté dans l'armée. Si pour tout militaire α appartenant à l'armée (L, A) – où L est le langage militaire et A l'axiologie, les valeurs fondamentales, de cette armée) – il existe bien un référent hiérarchique dans (L, A) reconnaissant α ou $\neg\alpha$, alors l'armée (L, A) est un « système social de premier ordre », pourrions-nous dire en paraphrasant à peine Gödel.

Ce que nous apprend le travail de T. Lamote, c'est que ce n'est pas du tout à une telle organisation que nous avons affaire avec la Scientologie. Toute l'organisation est pensée en termes d'efficacité au vue de l'impératif de Survie. Ainsi, chaque poste, chaque département, doit effectuer des tâches sur des éléments circulant dans cette chaîne d'opérations. On apprend ainsi de Hubbard²⁶² que l'organisation scientologue est une longue séquence de terminaux des éléments (« particules ») permettant ainsi l'entrée en début de chaîne de « viande crue » (*sic*) afin de produire un adepte « *Clair* » qui pourra à son tour prendre sa position dans la séquence des traitements des nouvelles unités se présentant. Nous voyons ainsi la machinerie se retourner curieusement sur elle-même et traiter elle-même ses propres éléments (personnel humain, « techniques d'éthique », ou tout autre produit). Si l'objet d'une armée est fondamentalement extérieur à lui (une guerre contre un ennemi extérieur, par exemple), l'organisation scientologue dans son ensemble paraît avoir pour vocation son propre entretien, sa propre vitalité autoalimentée. S'agit-il alors d'une foule *avec* meneur ou d'une foule *sans* meneur ? La figure d'Hubbard, aussi lointaine soit-elle, fait toujours l'objet d'une idéalisation religieuse, on le cite, on raconte ses hauts faits... Mais simultanément, le fondateur de la Scientologie semble s'être constamment décalé et retiré de la place d'exception de son dispositif en se mettant au service de son bon fonctionnement, à l'huilage des rouages technico-administratifs. A dire vrai, elle n'est ni avec meneur, ni sans. Peut-être conviendrait-il mieux de dire que la Scientologie est une foule *avec un meneur qui ne mène pas*. Et si ce dispositif est totalitaire, c'est dans la mesure où son idéologie est diffuse à tous

²⁶² Cf. L. R. Hubbard, *Les fondements de l'Organisation*, Copenhague, New Era Publications ApS, 1994, cité par Lamote, *Op. cit.*, p. 334.

les niveaux et les traces de son énonciation sont absolument invisibles, dans la mesure où même Hubbard y obéit.

Parallèlement à la grande machinerie collective qu'est cette Église, chaque individu, chaque élément de ce dispositif auto-productif est appelé à se produire lui-même de façon autonome aux moyens de techniques spécifiques, et en particulier des techniques psychothérapiques propres à la Scientologie : la Dianétique. Dans un article coécrit avec Thierry Lamote²⁶³, nous avons pu ainsi détailler cette psychothérapie inspirée du Freud des *Études sur l'hystérie* en montrant comment elle se distinguait radicalement de la psychanalyse (par son discours, sa pratique, sa théorie, son éthique). Dans la Dianétique, il s'agit d'abrégier les traumatismes précocement engrammés dans le « mental réactif » ; un Auditeur fait répéter à un Audité l'évènement traumatisant jusqu'à ce que celui-ci soit complètement vidé des affects qui étaient attachés au souvenir, avant de passer à un autre souvenir affecté, et ainsi de suite (pour plus de précisions, je renvoie à la lecture de notre article et bien sûr à celle du livre de Hubbard : *La Dianétique, la puissance de la pensée sur le corps*²⁶⁴). En état de « rêverie de Dianétique » (que l'on peut rapprocher d'un état de transe hypnotique légère, bien qu'Hubbard s'en défende), yeux fermés, dans une pièce obscure, seul avec l'auditeur, l'audité concentre toute son attention sur la voix de l'auditeur et sur le souvenir qu'il lui demande de rappeler, faisant ainsi abstraction du monde qui l'entoure et des idées incidentes qui pourraient lui venir²⁶⁵. L'auditeur, meneur d'une « foule à deux », se trouve donc occuper la place d'idéal du moi, instance psychique en charge de l'épreuve de réalité. Et, il n'y a « rien d'étonnant si le moi considère une perception comme réelle, lorsque l'instance psychique, chargée de soumettre les événements à l'épreuve de réalité, se prononce pour la réalité de cette perception²⁶⁶ ». Rapidement, les auditeurs et audités peuvent s'intervertir, se substituer les uns aux autres à tout moment ; puis, l'audité en viendra à être son propre auditeur et à accomplir une technique (« la Tech ») de catharsis de soi en toute solitude. On comprend qu'il ne peut y avoir à proprement parler de transfert à l'égard d'un Auditeur en particulier, celui-ci étant toujours interchangeable et mouvant, jusqu'à l'audition en solo. Chaque individu de ce système social qu'est l'Église de Scientologie est amené à tenir la place d'idéal du Moi des autres membres, puis de lui-même. Or, il ne s'agit pas d'un idéal du Moi qui interdirait une certaine jouissance, mais au contraire qui la promet, qui invite surmoïquement à réaliser la

²⁶³ Cf. T. Lamote et A. Mary, « Hypnose et fascination collective : métapsychologie des processus d'adhésion à la Scientologie – l'envers du discours psychanalytique », *Topique*, n°112, 2010.

²⁶⁴ Copenhague, New Era Publications International ApS, 2003.

²⁶⁵ J'ai eu l'occasion de bénéficier d'une première séance d'*auditing* dianétique gratuite.

²⁶⁶ Freud, « Psychologie collective et analyse du moi », *Essais de psychanalyse*, Paris, Payot, 1986, p. 138.

toute-puissance infantile. Ainsi, ce que nous observons, c'est que le lien entre les couples d'individus de ce collectif est mouvant, il est non fixé comme il peut l'être dans la relation de transfert – « lui, et personne d'autre », disait un analysant à propre de son analyste – et dans l'amour. Au bout du compte, la seule constance est le « soi », c'est-à-dire le rapport que j'entretiens avec l'autre que je suis pour moi-même. Foucault avait relevé que le contrôle social passait par le gouvernement de soi et des autres, dans la mesure où chacun intègre et intériorise le gouvernement en surveillant autrui et en se surveillant. C'est au fond une forme de dressage et d'auto-dressage qui a court depuis la diffusion chrétienne du pastorat. Cependant, le gouvernement scientologue de soi et des autres consiste en la pratique systématisée de la réalisation quasi-hallucinatoire et collectivement consistante de désirs infantiles archaïques.

Alors, de la même façon que l'Église de Scientologie produit de l'Église de Scientologie en traitant chacun des éléments de sa chaîne organisationnelle afin de produire cette même chaîne, le Scientologue est l'unité élémentaire de cette organisation, auto-entrepreneur de son mental par des techniques de production de soi qui l'invite à réaliser son plein potentiel en donnant plein crédit à ses désirs, représentations mentales et fantasmes, en *les reconnaissant tous comme conformes à la réalité*. D'une certaine manière ce que la Scientologie fait à un niveau collectif, chacun est appelé à le faire à un niveau individuel. *Devenez vous-même*, tel est l'impératif éthique diffusé à chaque étage de cette foule ; et il est notable que cet objectif soit partagé par le site de recrutement de l'armée de terre française qui en a même fait son slogan (!). N'est-ce pas la dynamique « holophrasante-holophrasée » relevée plus haut qui ici est à l'œuvre au cœur du système des relations sociales de cette Église contemporaine ? Ici, tout audité α appartenant effectivement à l'organisation (L, A) – où L est le langage employé par la Scientologie et A l'axiologie scientologue : « réalise-toi, survie, applique la *Tech...* » – est en mesure de produire sa propre audition sans référence tierce et d'invalider par la pensée l'audition de tout audité et *in fine* de produire ou détruire l'Église tout entière. Si chacun est susceptible d'élever efficacement par l'esprit ses propres axiomes au rang de réalités et que le système les valide tous sur la base de la validité de l'application de la technique, ce système social est alors récursivement axiomatisable mentalement par chacun et évolue dans ses propres autoréférences et auto-implications, dans sa propre réalité autoproduite.

III. LES USAGES DU SIGNE DANS L'ASPHÈRE DU LANGAGE

Le recours que l'on a fait plus haut à la logique et à la linguistique permet d'introduire certaines distinctions intéressantes entre les différentes structurations éthiques que peuvent prendre les discours. Dans cette partie, nous tenterons de tirer les conséquences pour chacun de la structure du langage, et tout particulièrement de la propriété différentielle des signifiants. Et cette différence joue son rôle aussi bien dans les rapports syntagmatiques (c'est-à-dire rapports de successivité, de contiguïté des signes linguistiques dans la chaîne parlée, rapports dont le signe tire sa *signification*) que dans les rapports paradigmatiques (c'est-à-dire des rapports associatifs hors de la chaîne du discours, rapports dont le signe tire sa *valeur*)²⁶⁷. Le fait que la différence soit si essentiellement inscrite au cœur de la logique du langage nous fait dire que le sacré découle moins d'un « sentiment religieux » – ou pire : d'un instinct religieux – que de l'expérience de la différence des signes entre eux qui façonne nos institutions²⁶⁸. Alors, ce qui paraît distinguer les différentes structures éthiques tient ainsi à l'*usage* qui est fait du signe linguistique et donc à l'attitude spécifique à l'égard des éléments langagiers²⁶⁹. Saussure a proposé d'imaginer le langage comme une symphonie dont la « réalité est indépendante de la manière dont on l'exécute ; les fautes que peuvent commettre les musiciens qui la jouent ne compromettent nullement cette réalité²⁷⁰ ». Façon de souligner que

²⁶⁷ La linguistique saussurienne distingue en effet la *signification du signe* dans ses rapports syntagmatiques aux autres signes : [b a r] est différent de [b r a] et cette différence intervenant dans le déroulement linéaire des signes permet au premier de signifier l'idée de « bar » (et non de « bras ») et la *valeur du signe* dans ses rapports paradigmatiques aux autres signes auxquels il s'articule par voie d'association (phonétique, idéique, morphologique, etc.) et cette articulation permet de donner à la valeur du terme « madame » un certain attribut dans une communauté linguistique où il existe aussi un terme « mademoiselle » que le terme « madame » n'aurait pas dans une communauté dépourvue du terme « mademoiselle ». Concernant cet exemple, la circulaire n°5575 du 21 février 2012 qui supprime l'utilisation des termes « mademoiselle », « nom de jeune fille », « nom patronymique », « nom d'épouse » dans les documents officiels, n'opère en réalité que sur le plan syntagmatique (dans les formulaires, on ne distinguera plus que « Monsieur » / « Madame ») tandis que le paradigme de la langue est toujours riche des mots « mademoiselle », etc.

²⁶⁸ Cf. Régis Debray, *Jeunesse du sacré*, Paris, Gallimard, 2012.

²⁶⁹ Cette idée d'une « attitude » particulière à l'égard des signes linguistiques constitue une sorte d'écho, certes d'une théorisation différente de la sienne, à ce que peut affirmer Jean-Claude Maes pour qui « la secte propose moins un objet idéal, qu'un mode de relation à l'objet [...] », cf. « Le lien sectaire », *op. cit.*, p. 145.

²⁷⁰ Cf. Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale* [1916], édition critique préparée par Tullio De Mauro, Paris, Payot, 1972, p. 36, cité par Sandrine Tognotti : « Le Cours de Linguistique Générale de Saussure :

le langage est structuré de la même façon pour tous et indépendamment de ce qu'on y fait mais qu'il existe néanmoins des manières singulières de l'exécuter (et il me semble qu'on pourrait élargir absolument cette perspective aux systèmes sémiotiques a-signifiants). En particulier, quelle que soit la façon d'exécuter le langage, la propriété différentielle des signifiants n'est pas modifiable. Nous allons donc reprendre névrose, psychose et perversion, pour tenter de préciser la spécificité de l'usage du système-langage par chacune de ces structures psychiques. Julia Kristeva a employé le terme d'*idéologème* pour cerner une certaine valeur du signe linguistique, valeur historiquement déterminée, et dont l'évolution et les transformations façonnèrent intrinsèquement l'histoire littéraire²⁷¹. Je propose d'importer ce concept d'idéologème au cœur de ma « psychopathologie discursive » et de l'entendre comme le système sous-jacent qui régule l'usage du signe linguistique et structure *a priori* son champ et sa modalité de déploiement. Idéologème est le nom que je donne ainsi aux différents usages possibles du signe linguistique dont les propriétés intrinsèques, insistons, sont néanmoins les mêmes pour tous. Ces différents usages possibles sont en somme des attitudes, des dispositions, à l'égard du signe linguistique, des façons de se rapporter aux éléments d'un système symbolique et de les mobiliser. Nous en reconnaissons deux principaux : le signifiant (dans ses usages névrotique ou perverse) et l'holophrase psychotique (qui a peut-être à voir avec le « pictogramme » du psychotique chez Piera Aulagnier). Le tableau suivant présente le développement qui lui fera suite :

Ethos	Idéologème	Usage	Articulation
Névrose	Signifiant (de l'asphère)	Usage représentationnel	$S_2 = \{S_1, a\}$ différentiel, hétérogène
Perversion	Signifiant (de lasphère)	Usage exclusif	$S_2 = \{S_1, \pm\}$ différentiel, homogène
Psychose	Holophrase	Usage sui-référentiel	$H_n = \{H_n, \$\}$ différentiel ou $H_n = \{H_n\}$ non-différentiel
...			

J'y ajoute une dernière ligne ouverte, car reste à comprendre la spécificité de l'idéologème au cœur de l'autisme que j'écarte méthodiquement de nos investigations sur le discours sectaire. Il ne faut pas exclure non plus que des idéologèmes particuliers puissent être à l'œuvre dans la schizophrénie ou dans la mélancolie ; qu'en est-il de l'état-limite et de l'hypothétique sujet capitaliste ou « post-névrotique » (si les deux se recouvrent) ? Prenons

Le rôle de la langue vis-à-vis de la pensée », session de juillet 1997, en ligne : <http://tecfa.unige.ch/~tognotti/staf2x/saussure.html> [consulté le 20 juillet 2012]

²⁷¹ Cf. Kristeva, *La révolution du langage poétique*, Paris, Seuil, 1974.

soin enfin de toujours maintenir ouvert ce tableau, ou mieux : de savoir nous affranchir aussi des nosographies quelle qu'elles soient, afin de ne pas être sourds aux inventions jusqu'à présent inouïes que nous réservent les êtres qui prendront la parole, quitte à ce que ces « inventions de l'autre », pour reprendre l'expression de Derrida, échappent totalement à cette classification programmatique, inventions par définition inanticipables²⁷². C'est donc comme production contre-transférentielle et comme abstraction théorique qu'il faut entendre mon jeu de concepts... toujours formés « de l'oubli de ce qui différencie un objet d'un autre²⁷³ » (Nietzsche).

1. NEVROSE

Dans le régime névrotique de la parole, c'est le passage par l'analyse de la situation de locution qui indexe que ce qui se dit se réfléchit *métaphoriquement* dans ce qui est dit. Une telle analyse est elle-même une orientation du discours tourné vers lui-même, discours intéressé par ce qui se tient « à fleur de dire » (l'expression est de Roland Gori), à fleur de discours. L'éthique névrosée dialectise le discours en plain-chant (*cantus planus*) et contre(s)-chant(s) ou chant obscur (*cantus obscurior*), en des contre-discours qui s'interpellent et se renvoient l'un l'autre les productions langagières nouvellement puisées dans le champ vaste des productions possibles. Les discours de névrose sont, au moins tacitement, construits sur la mobilisation de l'Autre et de l'Ailleurs et l'Autrefois : le signifiant, tel que Lacan en a fourni une théorisation à l'usage du psychanalyste, est moins lié au signifié qu'aux autres signifiants avec qui il s'articule dans un système de renvois infinis. Voilà l'usage que fait le névrosé du signe linguistique. Allons plus loin : il s'agit donc d'un usage représentationnel du signifiant, c'est-à-dire que le discours de névrose est l'expérience que fait le sujet de ne pas exister ailleurs que dans la représentation que le langage peut lui fournir de lui. Pourtant ces mots, et l'ordre du langage tout entier, sont insuffisants à répondre entièrement à l'énigme ontologique : qu'est-il, ce sujet particulier ? La logique sous-jacente à son activité de

²⁷² Jacques Derrida, *Psyché, Inventions de l'autre* [1984, 1986], t. 1, Paris, Galilée, 1998, p. 53 : « Voilà ce que tentent toutes les politiques de la science et de la culture modernes quand elles s'efforcent [...] de programmer l'invention. La marge aléatoire qu'elles veulent intégrer reste homogène au calcul, à l'ordre du calculable. [...] Pas de surprise absolue. C'est ce que j'appellerai l'invention du même. C'est toute l'invention, ou presque. Et je ne l'opposerai pas à l'invention de l'autre (d'ailleurs je ne lui opposerai rien), car l'opposition, dialectique ou non, appartient encore à ce régime du même. L'invention de l'autre ne s'oppose pas à celle du même. » Plus loin, « Une invention doit s'annoncer comme invention de ce qui ne paraissait pas possible, sans quoi elle ne fait qu'explicitement un programme de possibles, dans l'économie du même » (p. 59).

²⁷³ Nietzsche, « Vérité et mensonge au sens extra-moral », *Œuvres philosophiques complètes*, Paris, Gallimard, t. 1**, 1975, p. 281.

symbolisation, fût-elle une stochastique, est-elle formalisable, peut-elle s'écrire ? Ces questions sont présentes déjà chez Freud, leurs formulations se précisent largement chez Lacan.

Les effets de sens se déduisent de la nature différentielle des signifiants entre eux. Sur cela, la linguistique a beaucoup insisté ; Lacan également. Cependant, une autre propriété importante distingue le signifiant maître (S_1) du signifiant second ou signifiant savoir (S_2), c'est qu'ils ne relèvent pas du même niveau, ils ne sont pas de même nature. Pierre Bruno le précise ainsi :

L'implication signifiante $S_1 \rightarrow S_2$ est inintelligible si elle n'est pas entendue comme la conséquence de la contradiction (il n'y en a qu'une, celle que Russell a découverte et formulée en 1901) qui hétérogénéise les deux termes. S_1 doit être entendu comme le signifiant qui fait intrusion, par forçage logiquement indu, dans le langage. Il se veut représentatif, mais ne peut l'être seul. S_2 , renonçant à l'intrusion, n'est pas représentatif, et s'exerce dans le corps comme coupure prélevant un objet du corps (a de A). Ce qui rend le corps, à l'instar du langage, asphérique²⁷⁴.

Et il entend cette propriété asphérique du langage et du corps comme la continuité du dedans avec le dehors ; propriété dont nous avons rendu compte *supra* en termes d'imprédictivité, d'extimité ou d'auto-inclusion de la grille en elle-même. Dès lors, si la nature linguistique de S_1 et S_2 est fondamentalement la même, leurs participations respectives au discours sont rigoureusement hétérogènes, asymétriques. Pierre Bruno en fait une démonstration aux accents russelliens comme suit :

Disons S_1 le signifiant qui s'inscrit dans l'Autre alors qu'il ne le devrait pas. C'est le signifiant d'intrusion – celui que Lacan appelle maître. Disons S_2 le signifiant second qui ne s'inscrit pas dans l'Autre, car, sinon, il se confondrait avec S_1 . Ce S_2 , ne s'inscrivant pas dans l'Autre, pourrait dès lors s'y inscrire. [...] C'est en ce sens que le signifiant S_2 est tout à fait asymétrique par rapport au S_1 . Il est un représentant à jamais non représentatif, et ce qu'il dénote est un objet qui ne pourra jamais être objectivé, c'est-à-dire appartenir à la collection des objets qui peuvent entrer dans une proposition ayant du sens. Je rappelle ici la liste de ces objets, dits par Lacan a : sein, fèces, regard, voix²⁷⁵.

L'Autre, trésor des signifiants, se définit comme l'ensemble des signes linguistiques s'articulant différemment. $\text{Autre} = \{S_1, S_2, \dots, S_n\}$. Or, le sujet emploie S_1 pour être représenté dans l'ordre du langage (« l'intrusion, par forçage logiquement indu ») : $A = \{\{\$, S_2, \dots, S_n\}\}$. Répétons que le sujet n'est pas un signifiant, qu'il n'est que représenté et ce faisant il joue sur la propriété qu'a le signifiant de représenter. Le S_2 en s'articulant différemment²⁷⁶ à S_1 délimite nécessairement un écart : $S_2 = \{a, S_1\} = \{a, \{\$, S_2, \dots, S_n\}\}$, c'est-à-dire cerne un bout de Réel en rencontrant une impossibilité logique à s'articuler sans reste à S_1 du fait de l'articulation *par définition* différentielle des signifiants entre eux. L'intrusion du

²⁷⁴ Cf. Pierre Bruno, *La passe*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 2003, p. 7.

²⁷⁵ *Id.*, p. 91.

²⁷⁶ La nature différentielle du signifiant pourrait être écrite ainsi : $\forall n, \neg \exists x, S_n = S_x$. Nous lisons : quel que soit n , il n'existe pas de x tel qu'un signifiant n serait identique à un signifiant x . Nous écrivons aussi $S_n = \{S_x, \emptyset\}$ et nous reconnaissons dans l'ensemble vide $\emptyset$ ce que Lacan note « objet a ».

signifiant, c'est l'évènement langagier nouveau par lequel le locuteur (sujet de l'inconscient) vient à s'inscrire dans le langage, à s'y faire représenter. Manifestations de l'inconscient qu'on a pu lister peut-être un peu trop restrictivement en symptôme, lapsus, acte manqué, rêve, traits d'esprit, oubli... et que l'on généralisera en tout ce qui se tient à fleur de dire (constante équivocité, infinité des interprétations sémantiques...), qu'on le pense comme chant obscur ou comme épaisseur ou profondeur de l'habitat langagier. Le signifiant non-intrusif s'articulant à S_1 est comme condamné à ne pouvoir représenter (ou entourer) que l'irreprésentable, l'innommable, le non symbolisable, soit à se tenir sur l'accroche de la contradiction, c'est-à-dire à circonscrire le Réel. Autrement dit, il indique négativement ce qui du sujet ne peut s'inscrire dans le langage. Or, semble-t-il, c'est ce paradoxe de la logique des signifiants qui fonde et alimente ce qui cause le désir du sujet et l'aliène davantage à mesure qu'il se reflète dans l'ordre du langage. L'être parlant désire donc du fait d'être et de n'être pas parlé. Paul Valéry dit mieux ce qu'il en est du rapport d'auto-négation au cœur du désir, ce surtout *pas* consubstantiel à la cause du désir néanmoins nue de tout mot, *pas* présent au cœur de toute différence ($\neq$, « pas pareil »), qui n'en finit pas d'être approché, et dont on tirera bien quelque plaisir à le désirer encore s'avancant.

Tes pas, enfants de mon silence,
Saintement, lentement placés,
Vers le lit de ma vigilance
Procèdent muets et glacés.

Personne pure, ombre divine,
Qu'ils sont doux, tes pas retenus !
Dieux !... tous les dons que je devine
Viennent à moi sur ces pieds nus !

Si, de tes lèvres avancées,
Tu prépares pour l'apaiser,
A l'habitant de mes pensées
La nourriture d'un baiser,

Ne hâte pas cet acte tendre,
Douceur d'être et de n'être pas,
Car j'ai vécu de vous attendre,
Et mon cœur n'était que vos pas.²⁷⁷

Au passage, j'admets volontiers ici le plaisir à poursuivre l'enquête et l'écriture, au prétexte de la secte et ses discours, dont l'aboutissement doctoral ne vaudra *pas*. C'est-à-dire que la construction théorique, pour élégante qu'elle soit et combien captivante fût sa

²⁷⁷ *Poésies*, Paris, Gallimard, 1983. Le baiser demeure absent tant qu'il n'est *pas*, ou plutôt il n'est qu'à quelque pas de l'habitant de mes pensées. Et si trop tôt le cœur s'arrête de battre, Nougaro interroge l'au-delà de vos non-pas : « Nos vies ne sont qu'un bout d'essai / Pour qui, pourquoi, Dieu seul le sait / Toi qui connais la fin du film, / Dis Marylin, est-ce un baiser ? / Dis Marylin, est-ce un baiser ? »

rédaction, ne désigne qu'en creux l'objet fantomatique qui hante les discours de névrose. J'y fonde mon désir.

Le développement ci-dessus sur la logique des signifiants, je n'en suis finalement à peu près que le répétiteur : on le trouve déjà dans Lacan et chez ses commentateurs ; je ne fais que proposer ma façon de l'organiser et de le penser. Plus original, je crois, sera mon développement *infra* sur le langage dans la perversion et dans psychose.

2. PERVERSION

Nous envisageons ici la question de la perversion et des discours où elle peut s'établir ; nous tentons de cette façon de voir si la discursivité sectaire est affaire de perversion ou non, ou encore, si la perversion peut nous apprendre quelque chose de ce qui se déroule au sein d'un collectif sectaire.

Ce qui est à l'œuvre dans le régime pervers de la parole, c'est à nouveau la propriété différentielle des signifiants. La formule de cette propriété est : $S_2 = \{S_1, \emptyset\}$, où l'ensemble vide permet d'introduire l'irréductible différence qui existe entre S_2 et S_1 . On le voit, ce rapport différentiel des signes linguistiques ne consiste pas simplement à dire que $S_2 \neq S_1$ (car rien n'exclurait alors qu'un $S_3 = S_1$), mais bien à ne baser leur articulation que sur la différence en elle-même insignifiante mais qui du fait de rendre les deux signes articulés non-identiques permet l'articulation signifiante. Remarquons à quel point nos institutions sont traversées par ceci qu'elles n'ont de sens que d'être distinctes. Le lieu sacré est *séparé* du reste par une frontière symbolique (le bel ouvrage de Régis Debray, *Jeunesse du sacré*, l'illustre à merveille²⁷⁸) : le temple ou bien l'église, le cimetière, mais aussi le palais de justice, le jardin d'enfants, le domicile, le mariage, le bordel, les *duty free*... Le sacré fait une enclave au milieu du non sacré, du profane. Passées ces lignes qui démarquent, qui dénotent, le sacré du profane ou le privé du public, revient à faire l'expérience de l'articulation différentielle des signifiants attachés aux lieux et aux choses. « Profane » = {« sacré », a }. Le profane diffère du sacré auquel il s'articule. Pourquoi parler du sacré et de la différence pour rendre compte de l'usage pervers du langage ? Parce que c'est la nature de cette différence, et la position que l'on peut adopter face à elle, qui est en jeu dans la perversion : différence des lieux, des sexes, des genres, des générations, différences hiérarchiques... Aussi, la loi que transgresse le

²⁷⁸ Paris, Gallimard, 2012.

pervers, n'est-elle donc pas la loi qui décrète que cela est illicite et que ceci est licite. La loi transgressée par lui est la loi structurelle du système symbolique qui veut que l'articulation des éléments de ce système (du licite et de l'illicite par exemple) soit une articulation différentielle. Comment la transgresse-t-il ? Quelle est la logique de la profanation perverse ? Au fond, le pervers nous dit ceci : il y a certes des signes exclusifs les uns des autres et il n'est bien sûr pas possible d'être à la fois homme et femme, à la fois sacré et profane, à la fois privé et public, à la fois dedans et dehors... Mais il est quand même possible de se tenir au lieu même de cette différence (le *a* résiduel), la question étant de savoir de quel côté de la différence on s'oriente. Il y a certes une différence, mais les deux termes de cette différence sont homogènes et fait de la même matière. Le voyeur regarde par le trou de la serrure, soit le non-lieu exact entre l'intérieur et l'extérieur. L'exhibitionniste est regardé par le trou de la serrure (ou par la *webcam*, ou à travers la barrière qui isole la cour de récréation). Le sadisme et le masochisme profanent un corps par les interfaces qu'il entretient avec l'autre corps : peau, sexe, bouche, tétons, anus, yeux (soit le lieu précis qui sépare le corps de ce qui n'est pas lui). Le travesti et le fétiche annulent la différence en s'y maintenant indifférenciés : ni homme, ni femme ; ni sacré, ni profane ; ni dedans, ni dehors. Si le pervers provoque un trouble, une gêne, c'est qu'il emploie son être à la pure différence, il l'emploie à n'être pas représenté dans le langage, il se fait différence pure de tout langage. Et c'est dans la mesure où il touche précisément à ce qui du langage fuit à mesure qu'un sujet parle, que le pervers mobilise le désir du sujet et lui rappelle qu'il n'est pas entièrement dans le langage.

Le signe linguistique dans l'économie perverse du discours est donc employé de façon différentielle, certes : $S_2 = \{S_1, a\}$. D'être effet de la pure différence des unités langagières, le sujet de la perversion radicalise cette différence et détermine la polarité de l'exclusion et la nature de l'élément à insérer entre deux signifiants pour équilibrer, pour symétriser leur articulation : $S_2 = \{S_1, +\}$ ou bien $S_2 = \{S_1, -\}$ ou bien $S_2 = \{S_1, \pm\}$. La propriété différentielle du signifiant est en partie conservée, cependant ce n'est plus une différence comme telle qui est au principe de l'articulation des signifiants entre eux, mais une différence relative au sens où l'on peut écrire le signe de cette différence.

Pour rendre plus claire cette nuance, reprenons l'articulation de deux éléments d'un système-symbolique : le sacré et le profane. La différence entre ces deux champs tient à la cloison mitoyenne qui sépare et consacre la différence. Mais au juste, duquel de ces deux champs relève la cloison qui les sépare ? Le *torii*, la porte japonaise qui constitue le point d'entrée du lieu sacré, appartient-il au lieu ou lui est-il encore extérieur ? Le calcul pervers consiste à annuler le non-lieu de la différence, à combler cet espace interstitiel qu'est

l'ouverture d'un *torii* ou le trou d'une serrure ou l'absence d'un pénis, et cela a pour effet de ne conserver que l'articulation exclusive des signifiants : les autres signifiants se définissant simplement de n'être pas le signifiant premier. L'opération perverse vise *in fine* l'annulation de cette perte résiduelle qu'est l'hétérogénéité des signifiants premier et second, soit ce qui est cause du désir. L'hétérogénéité qui est celle du signifiant intrusif représentant le sujet face à la réponse du réel que constitue l'articulation différentielle d'un autre signifiant ; cette hétérogénéité des signifiants correspond à la forme asphérique du langage, effet de l'intrusion du sujet. Or, réduire cette hétérogénéité n'annule pas la différence mais l'établit dans une continuité : *différent mais homogène*. Voilà la nature du démenti pervers : évidemment que l'enfant est différent de l'adulte, mais tous les deux sont fait de la même matière... N'est-ce pas le thème abordé par le récent film de François Ozon, *Dans la maison*²⁷⁹, à savoir la dérision perverse de l'hétérogénéité des registres ? L'élève et le maître établissant une relation duelle ; de même que l'enfant et la femme adulte ; l'intérieur de la maison, privée, rendue publique ; le récit et son énonciation, l'intra- et l'extra-diégétique mis en continuité l'un de l'autre ; l'auteur-narrateur s'introduit dans son récit en s'y faisant aussi personnage, en y introduisant surtout de force des lecteurs (et leur désir), dès lors personnages de son récit malgré eux.

3. PSYCHOSE

Le régime psychotique de la parole, avons-nous dit plus haut, mobilise le signe linguistique dans un usage holophrastique, pour lequel le signifiant se désigne lui-même. C'est une « infraction à la règle » d'emploi, prévient Lacan²⁸⁰. On en déduisait deux conséquences simultanées alternatives : 1°) le signe holophrasé ne permet pas au sujet d'être représenté dans le langage dans la mesure où l'holophrase ne fait pas référence au sujet mais seulement à elle-même ; et/ou 2°) le signifiant holophrasé représente effectivement le sujet dans le langage, mais en l'identifiant à son propre signifiant, c'est-à-dire en dégradant le « locuteur » en pur signe linguistique parlé par l'Autre. Ainsi, si l'Autre de la névrose pouvait être défini comme « trésor des signifiants », ou encore comme l'ensemble des différents

²⁷⁹ Mars Distribution, 2012.

²⁸⁰ « [D'être identique à son propre signifiant] est strictement intenable, [cette position] constitue une infraction à la règle, au regard de la fonction du signifiant, qui peut tout signifier, sauf assurément lui-même », *L'envers de la psychanalyse*, Paris, Seuil, p. 103.

signes linguistiques qui ne se représentent pas eux-mêmes (et une telle définition implique une tension paradoxale quant à l'auto-inclusion ou non de l'Autre), l'Autre de la psychose serait un « trésor d'holophrases », dont l'extension serait réduite *in fine* à {Autre}. Penchons-nous sur chacune des deux alternatives. Elles se déduisent en somme de la définition que nous retiendrons de l'holophrase. Ou bien l'holophrase est strictement autoréférentielle, ou bien elle est autoréférentielle mais le sujet peut néanmoins l'employer pour se représenter.

Premier cas, celui de l'holophrase strictement autoréférentielle, « sans perte ». Nous pouvons noter comme définition : $H_n = \{H_n\}$. L'Autre se définit alors comme classe d'éléments ne se référant strictement qu'à eux-mêmes : $\text{Autre} = \{H_1, H_2, H_3 \dots H_n\}$; ensemble duquel l'Autre est remarquablement exclu dans la mesure où il ne se mentionne pas uniquement lui-même et duquel le Sujet est exclu dans la mesure où nul élément de cette classe ne représente autre chose que lui-même. Nous sommes ici face à un système langagier apparemment autonome où nul sujet ne fera jamais intrusion tant la définition strictement autoréférentielle constitue une barrière infranchissable. Ça tient donc moins aux propriétés du langage qu'à la prémisse particulière qui conçoit le signe linguistique comme holophrase ; il s'agit d'une « attitude » particulière à l'égard des signifiants, d'une façon de se tenir face à l'ordre du langage. Or, cette attitude établit le système-langagier comme système de premier ordre et complet. Les lacaniens diraient-ils « *A non barré* ».

Second cas, l'holophrase, autoréférentielle, représente aussi le sujet : $H_n = \{H_n, \$\}$ ²⁸¹. Alors, l'Autre se définit comme classe des éléments se référant à la fois à eux-mêmes et au sujet : $\text{Autre} = \{\{H_1, \$\}, \{H_2, \$\}, \{H_3, \$\} \dots \{H_n, \$\}, \{A, \$\}\}$; ensemble dans lequel chaque élément représente aussi le sujet et dans lequel la classe entière peut être incluse car elle représente le sujet et se représente elle-même toute entière (on reconnaît dans cette notation la signification personnelle que chaque élément du langage est susceptible de prendre dans certains vécus psychotiques). On déduit de cette formalisation de l'Autre, la notation suivante : $\text{Autre} = \{\text{Autre}, \$\}$ (à la condition que \$ satisfasse aux conditions d'inclusion dans l'ensemble : soit \$ un élément se référant à lui-même et au sujet) et nous ne nous étonnons pas d'y reconnaître la structure même de l'élément holophrasé venue récursivement se refléter dans la structure de l'Autre²⁸². Cependant, ce deuxième cas soulève une difficulté : chacun des

²⁸¹ Je continue d'employer \$ pour noter le sujet. C'est par convention, car la division du sujet que la barre indique pourrait bien disparaître dans le discours de psychose.

²⁸² Régulièrement dans ce travail, nous avons d'ailleurs mobilisé une idée qui consiste à dire, à la manière de Foucault, que chaque société a la justice qu'elle mérite, ou bien chaque société à la psychiatrie qu'elle mérite, ou bien les formes de folie ou de souffrance qu'elle mérite. Il faut bien voir ce qu'une telle idée recèle d'autoréférentiel : car « justice », « psychiatrie », « folie » sont des éléments qui composent la société, qui appartiennent à l'ensemble « société ». C'est donc établir des correspondances entre la société et ses éléments en

éléments langagiers y assume *réflexivement* la propriété différentielle du signifiant : $H_n = \{H_n, \emptyset\}$ et cela tient à notre prémisse qui définissait l'holophrase comme ce qui se désigne *et* représente le sujet. Autrement dit, chaque holophrase, à représenter *aussi* le sujet, est toujours *un peu* différente d'elle-même, toujours seconde, toujours au bord du Réel, et l'holophrase ne peut donc pas se désigner exactement elle-même comme le voudrait sa définition. D'où, $H_n = \{H_n, \$\} = \{\{H_n, \emptyset\}, \$\} = \{S_1, \$\} = S_2 = \{S_2, \$\}$ et $S_n \neq S_n$ chaque holophrase représente le sujet au lieu logique de la pure différence, au lieu du Réel. C'est-à-dire que chaque élément de ce langage holophrasé s'articule différenciellement, où c'est le sujet représenté dans le langage qui assume la fonction de pure différence entre les signes, soit ce qui fonctionnerait dans le régime névrotique comme cause du désir. Le sujet s'éprouve étrangement comme toujours réellement manquant dans l'Autre, comme objet cause du désir de l'Autre. Le sujet est circonscrit par chacun des éléments du langage. *Il est représenté par une holophrase auprès d'une autre holophrase qui ne diffère que du sujet.* Cette formulation rendrait compte tant de la paranoïa, de l'érotomanie, que dans une certaine mesure de la mélancolie, si par mélancolie, on entend l'identification à l'objet archaïquement (éternellement) perdu.

Cette analyse au niveau sémiotique ne constitue pas une étiologie de l'éthique de la psychose. Il faut cependant noter que ce qui tient ici lieu d'une description des effets de la forclusion du signifiant du Nom-du-Père, c'est-à-dire de l'absence du signifiant qui représente la loi symbolique, ne s'exprime pas de façon négative ou déficitaire, mais simplement de façon différentielle : la psychose comme attitude particulière à l'égard du système sémiotique, ou bien la psychose comme acte constitutif positivement auto-référent les signes linguistiques.

Nous avons déjà vu plus haut que Freud notait que « lorsque les représentations de mot appartenant aux restes diurnes sont des résidus frais et actuels de perceptions, et non pas expression de pensées, elles sont traitées [par le rêve] comme des représentations de choses²⁸³ ». Certains signes linguistiques peuvent ainsi changer de statut pour le rêveur qui ne les accueille plus dans son appareil psychique comme des représentations de mots mais comme représentations de choses, c'est-à-dire comme des représentations non-conscientes de la trace mnésique, de l'empreinte physico-acoustique des mots dans le système nerveux. Le psychotique de l'holophrase n'a-t-il pas à l'égard des unités d'un système symbolique la

faisant *comme si* ils étaient des objets distincts et sur un même plan. Autrement dit, cette idée ne fait qu'affirmer la dimension structurelle et systémique des phénomènes de société.

²⁸³ Cf. Freud, « Complément métapsychologique à la théorie du rêve » [1917], cité par Laplanche & Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*, op. cit., p. 418.

même attitude que le rêveur face aux mots appartenant aux restes diurnes ? Ou plutôt, il éprouve le signe linguistique comme une représentation de choses (liée à l’empreinte perceptive du signifiant et non pas de la chose signifiée) *et* comme la représentation signifiante associée.

Si le rapprochement entre le rêve et une certaine attitude psychotique à l’égard des éléments du langage est fondé, cela nous permet aussi de réinterroger par ce biais la thèse d’une causalité organique (cérébrale) au principe de l’éthique psychotique. En effet, de même qu’une intentionnalité inconsciente permet que le rêve travaille les restes diurnes afin de loger dans le symbolisme du rêve la pulsion désirante, le délire du psychotique ne mobilise-t-il pas lui aussi le travail d’une intentionnalité non-moïque qui traite l’expérience diurne du registre sémiotique selon un processus constituant un système-monde où les signes pourront produire leurs effets de signification personnelle ?

NOTE ANNEXE : DE QUELLE FOLIE LE *SELF MADE MAN* CAPITALISTE SERAIT-IL FOU ?

Il est de toute première instance que nous façonnions nos idées
Comme s’il s’agissait d’objets manufacturés.
Je suis prêt à vous procurer les moules.
Mais la solitude. [...]
Les flics du détersif vous indiqueront la case
Où il vous sera loisible de laver
Ce que vous croyez être votre conscience
Et qui n’est qu’une dépendance de l’ordinateur neurophile
Qui vous sert de cerveau.
Et pourtant la solitude.
Léo Ferré

Le discours de la psychanalyse fait la rencontre du sujet en tant qu’il produit des signifiants qui le représentent. Le mathème s’écrit ainsi : $\$ / S_1$. Or, c’est précisément ce qui est en jeu dans le discours du capitaliste : le sujet dont a besoin le capitalisme est un sujet qui produit ses propres signifiants (ils sont élevés au rang de vérité, relative au sujet qui énonce cette vérité) et qui s’y soumet librement. Il faut qu’il parle, mais le statut de ce qu’il dit a comme insensiblement changé : ce qu’il dit ne le représente plus tout à fait (car la représentation atteste encore qu’il y a division par le langage), mais il réalise littéralement ce qu’il dit qu’il est. C’est du moins ce qu’exige la fiction sociale qui ne considère guère que les énoncés sans jamais plus regarder le processus énonciatif. Je me souviens d’un logiciel de *chat* sur internet, où les locuteurs avaient la possibilité de corriger les propos qu’ils avaient tenus auparavant alors que l’interlocuteur y avait déjà répondu. Les développeurs consacraient

l'effacement du lapsus. Comme le montre Serge Lesourd : « Le libéralisme en situant en place d'agent du discours la fonction de l'analysant ($\$/S_1 \rightarrow S_2/a$) a bien retenu la première leçon de la psychanalyse : *la satisfaction est le but égoïste de toute vie humaine*, et le sujet croit s'auto-crée en créant l'objet de sa satisfaction. Mais il a oublié la seconde qui en est inséparable : *toute jouissance ne peut être que limitée, incomplète*, et l'objet de satisfaction est toujours présenté au sujet par l'Autre²⁸⁴ ». L'usage du signe linguistique demeure représentationnel, mais l'écart hétérogène entre la représentation et le représenté tend à s'estomper au profit d'une naturalisation (technoscientifique) de l'acte locutoire et du sujet du langage. La « technologie du soi » (Foucault) est plus que jamais au centre de la culture néolibérale, exigeant surmoïquement la mise en œuvre d'un style de vie (*secta vitae*) authentique, vrai, identique à l'essence de son être. L'opération de naturalisation de soi porte sur l'instant intrusif (« logiquement induit ») du signifiant-premier : la « psychologie capitaliste » promet ainsi que prochainement la ligne causale qui va de l'organicité jusqu'au désir sera établie, affirmant ainsi l'homogénéité de l'être parlant avec la matière langage, désormais dégradée en outil de communication (*in fine* l'être humain serait doté d'un organe de la communication simplement plus complexe que celui des abeilles, n'en déplaise à Benveniste²⁸⁵). De même, ce que je nommais plus haut « le rapport fiduciaire à l'Autre » fait aussi l'objet d'une naturalisation par la science (en l'occurrence par une équipe de neuro-économistes) qui montre par exemple que l'ocytocine augmente la confiance des hommes envers d'autres êtres humains²⁸⁶, ainsi que leur générosité²⁸⁷. Or, comme l'on parvient expérimentalement à modifier sous l'effet de la molécule les comportements de générosité et de confiance des cobayes humains, c'est donc que cette confiance et cette générosité, conclura-t-on précipitamment, sont « neurochimique-dépendantes ». Si je suis généreux avec autrui *parce que* mes sécrétions d'ocytocine sont élevées, est-ce vraiment de la générosité dont on parle (dans la mesure où la générosité est précisément la disposition à donner sans y être obligé) ? L'enjeu, on le voit, est sémantique ; parler de générosité et parler de sécrétions ocytociniques ne se recouvrent pas. De façon intéressante, jamais ces chercheurs n'envisagent l'idée que la neurochimie puisse non pas être la cause ou la condition de la confiance, mais le moyen somatique que celle-ci se réalise ; quant à considérer les réponses subjectives de chacun à ce

²⁸⁴ Lesourd, « Les parlottes libérales ou l'a-parole du sujet », *Cliniques méditerranéennes*, n°78, 2008, p. 40.

²⁸⁵ Cf. *Problèmes de linguistique générale*, Gallimard, Paris, 1976 et l'article « Communication animale et langage humain ».

²⁸⁶ Cf. Michael Kosfeld, Markus Heinrichs, Paul J. Zak, Urs Fischbacher & Ernst Fehr, « Oxytocin increases trust in humans », *Nature*, vol. 435, 2 June 2005, pp. 673-676.

²⁸⁷ Cf. Paul J. Zak, Angela A. Stanton, Sheila Ahmadi, « Oxytocin Increases Generosity in Humans », *PLoS ONE*, 2, Issue 11, November 2007.

déterminisme neurochimique et notamment les justifications mobilisées pour rendre compte de la générosité ou de la confiance, elles n'intéressent pas (encore) les chercheurs. D'ailleurs, quelle est l'imprégnation de mon cerveau en ocytocine nécessaire pour que mon cerveau accorde sa confiance (*trust*) à l'article paru dans *Nature* ? De même, j'ai rencontré des auteurs travaillant sur l'aliénation sectaire sous l'angle de la neurobiologie²⁸⁸ : la même ignorance de l'inscription langagière de l'animal humain, le même désir d'écrire les coordonnées neurologiques de ce qu'est une emprise mentale, de ce que cause une aliénation sectaire ou un traumatisme psychologique.

Un développement culturel de la naturalisation de la confiance est son intégration sans heurt à l'idéologie de marché : Rachel Botsman, une « *social innovator* » proposant de nouvelles pratiques de « *collaborative consumption* », constate alors que la confiance (*trust*) que la société accorde à chacun de ses acteurs (au moyen d'évaluations sur les réseaux sociaux informatiques, d'enquêtes de satisfaction remplies spontanément) est en passe de devenir une monnaie, un indicateur de la valeur sociale (des individus, de leurs compétences, de leurs idées, de leur employabilité, etc.)²⁸⁹.

Toujours dans la même orientation de la culture, un mouvement de rationalisation du désir subjectif existe de longue date au sein de la science économique dans l'articulation de la valeur et de l'utilité des objets au désir du sujet, ainsi que l'explique Christian Laval :

Fonder la valeur sur l'utile veut dire que la valeur que l'on accorde aux objets, aux travaux, aux hommes ne vient de nulle autre source que celle du sujet désirant. On voit par là ce qu'enferme une telle affirmation : le subjectivisme de l'estimation des valeurs peut librement s'étendre partout et contester tout autre principe d'évaluation. Contrairement donc à ce que pourrait avancer une critique superficielle du discours économique, son utilitarisme foncier ne vise nullement à réduire l'aspiration humaine aux « besoins naturels », il consiste à prendre en compte l'ensemble des désirs, y compris ceux qui naissent de la vie sociale, de la comparaison entre individus, des passions et l'ensemble des actes humains. Aucun jugement de valeur moral ne doit entacher l'estimation de la valeur économique qui ne dépend pour ces économistes que de l'intensité du désir, laquelle se mesure au coût que l'on est prêt à consentir pour obtenir satisfaction.²⁹⁰

Le sujet est fait de la même matière que les objets qu'il consomme et qu'il évalue proportionnellement à son désir. On comprend alors que Dany-Robert Dufour puisse penser

²⁸⁸ Cf. Doni Whitsett, « Why cults are harmful: a neurobiological view of interpersonal trauma », congrès international de l'ICSA, Montréal, 2012 ; – « The psychobiology of trauma and child maltreatment » in Piotr Nowakowski, *The phenomenon of cults from a scientific perspective*, Cracow, Dom Wydawniczy Rafael, 2008 ; Chris Nowakowski, « The neurobiology of belief », congrès international de l'ICSA, Montréal, 2012.

²⁸⁹ Cf. Rachel Botsman, « The currency of the new economy is trust », *TED Ideas worth spreading*, filmé en Juin 2012, en ligne : http://www.ted.com/talks/rachel_botsman_the_currency_of_the_new_economy_is_trust.html (consulté le 24 septembre 2012).

²⁹⁰ Christian Laval, *L'homme économique*, op. cit., p. 174. Ajoutons encore les propos d'Alain Minc : « Le capitalisme ne peut s'effondrer, c'est l'état naturel de la société. La démocratie n'est pas l'état naturel de la société. Le marché, oui. » (cf. *Cambio* 16, Madrid, 5 décembre 1994) propos rapportés par Christian Laval et Pierre Dardot dans « La nature du néolibéralisme : un enjeu théorique et politique pour la gauche », *Mouvements*, n°50, 2007, p. 109.

que notre système culturel réunirait de plus en plus de *traits* de la perversion²⁹¹. Non seulement l'impératif idéologique de jouissance, mais aussi la sorte de matérialisme qui conçoit le prochain et soi-même *seulement* comme des amas d'os et de chair innervée réagissant à des stimulations, dessinent une société où l'on ne comprend plus très bien pourquoi l'hétéronomie d'une loi divine ou d'une morale laïque devrait encore limiter ou inhiber par la honte ou la culpabilité ce que je suis. On se trouvera bien *in fine* des raisons d'être civilisés et de respecter la morale dans les neurosciences ou dans la psychologie évolutionniste...

Dans la mesure où les unités des systèmes symboliques (le langage, le social) sont toujours structurées sur le mode différentiel, mais où le langage-communication est homogène à et dans la continuité de la « matière organique qui communique » (traduction aux accents sadiens du « parlêtre » de Lacan), l'idéologème que semble employer le sujet capitaliste pourrait bien être de même nature (ou bien voisine) de l'idéologème spécifiquement pervers : propriété différentielle du signe linguistique conservée, mais homogénéité du locuteur qui éprouve néanmoins son exclusion de l'ordre langagier qui lui refuse *par le réel* la jouissance qu'il devrait atteindre *quand même*. Sans doute, à proprement parler, la forme « idéologématique » qui indexerait le mieux l'inscription langagière capitaliste serait l'*Unité d'Équivalence*, telle notamment que l'organisation universitaire peut nous en donner la mesure : des unités, articulées dans un système de signes, qui se donnent pour équivalentes, échangeables, qualitativement semblables, quantitativement différentes ; toutes les valeurs rabattues sur une même échelle de mesure. Le projet transhumaniste spéculé justement sur ce jeu d'équivalences des unités élémentaires ; cette spéculation a pour nom « convergence BANG » (Bits, Atomes, Neurones, Gènes).

Qu'on ne s'y trompe pas, l'autocréation du *self made man* capitaliste n'aurait donc structurellement que peu à voir avec l'auto-engendrement du *self made man* psychotique, même si une certaine ressemblance peut s'offrir de prime abord. Mais c'est peut-être cette ressemblance qui délimite une « niche subjective » particulière où le discours auto-impliqué (d'un fondateur de secte, par exemple) peut venir se loger sans heurt. Le désir de l'effet-sujet du discours capitaliste est bien orienté par l'objet (adéquat) produit au réel d'un savoir dont la faille n'est que partie remise. Ce que le discours capitaliste trouve comme écho dans le discours auto-impliqué du gourou psychotique, c'est 1°) la production d'un sujet par le savoir (au réel de la différence des signes linguistiques) : $H_n / \$$ dans le discours de psychose ; $S_2 / \$$

²⁹¹ Cf. Dany-Robert Dufour, *La cité perverse : libéralisme et pornographie*, Paris, Denoël, 2009.

« énoncé impossible », selon S. Lesourd, du « discours de la technologie médicale [...] qui désigne la place que doit tenir le sujet dans la société et dans le lien à l'autre²⁹² ». 2°) L'énonciation d'un signe d'emblée second (S₂) par le sujet, d'emblée caractérisé par le fait d'être différent du signifiant premier : \$ / H_n lorsque le sujet énonce des holophrases qui diffèrent entre elles d'un sujet ; ou bien \$ / S₂, « énoncé où le sujet détermine le savoir, poursuit Lesourd. Cette place est celle du gourou, soit un sujet qui aurait ou croirait avoir toute maîtrise sur l'énonciation d'un savoir. Cet énoncé, c'est celui du religieux quand il n'est pas arrimé à un signifiant-maître, mais uniquement à la subjectivité d'un seul, au clivage d'un individu²⁹³ ». Aussi, maintenons-nous encore la distinction entre les « folies modernes » (S. Lesourd) et la « psychose holophrasée » dans l'usage (et l'attitude à l'égard) du signe linguistique.

4. LES TRANSFERTS DU SIGNIFIANT

Le transfert n'est pas l'apanage de la situation analytique. C'est bien le propre des relations humaines qu'elles se fondent toujours sur quelque écho aux rencontres précoces que chacun a faites dans l'enfance et en ce sens, on a pu dire que l'aptitude au transfert relèverait du trait anthropologique. Or, l'hypnose et la suggestion qu'elle favorise, ne semblent tirer leurs effets que de s'appuyer et renforcer le transfert dans quelque direction. La « manipulation mentale » ou le « lavage » du cerveau, de même. Ce que l'on se propose ici de faire, c'est de suivre le chemin qu'empruntent les signes linguistiques dans le transfert et dans le contre-transfert. Ce ne sera pas une théorie du transfert ; transfert qui n'est pas théorisable à partir de sa sémiotique, mais pourra peut-être l'être depuis sa métapsychologie, ou depuis le paradigme du rêve.

Le transfert est un investissement d'autrui sur la base d'une « erreur sur la personne », un mouvement affectif (d'amour ou bien de haine) sans raison apparente, sans rapport manifeste avec la personne qui en est le bénéficiaire. On prend l'analyste (ou l'amoureux, ou le meneur, ou l'hypnotiseur, ou le professeur, etc.) pour quelqu'un ou quelque chose d'autre. Ainsi, est-ce *a priori* comme pratique signifiante que le transfert s'amorce dans la mesure où reconnaître le transfert, c'est l'inscrire dans un système de renvois. Dans la perspective des

²⁹² Cf. Serge Lesourd, « La folie ordinaire des discours modernes », *op. cit.*, p. 109.

²⁹³ *Idem.*

discours, nous pouvons donc définir le transfert comme l'usage métaphorique et signifiant de l'autre, du prochain : il représente autre chose que lui-même et s'articule (différentiellement donc) ainsi à un des signifiant-maître qui représente le sujet dans le langage.

En s'y prêtant, la situation psychanalytique a toutefois ceci de particulier que 1°) elle reconnaît le transfert et le nomme – ce qui introduit un décalage et un changement de perspectives dans le régime de la parole et de l'interlocution ; 2°) elle en fait son levier dans la mesure où l'analyste répond depuis une place où on le met, et sa voix résonne d'échos lointains dont il n'a pas idée car il a *de tout temps* été en retrait de la vie du patient. Ces changements de perspectives et le répondant contre-transférentiel de l'analyste dessinent les contours de *crises*, effets du maniement du transfert.

4.1. DISCOURS DE LA « FOULE A DEUX »

Le paradigme du transfert est donc celui de la rencontre amoureuse et de l'hypnose dont Freud montre qu'il ne s'agit que d'un cas particulier de la foule. C'est une « formation collective à deux ». L'économie des échanges se fait ainsi sur fond d'investissements et d'identifications tels que ce qui se donne imaginativement pour interlocution et intersubjectivité, n'est guère que l'institution d'une tension où sujet et autre trouvent leurs places respectives. L'idée de « groupe à deux » marqua la conception que Bion se faisait de la situation psychanalytique en termes de constitution à *deux* d'un appareil à penser les pensées. De même chez Lacan, le mathème du discours de l'analyste ne comporte bien qu'un seul sujet, mais deux individus en présence. Et sa théorie du lien social, celle des quatre discours, ne nous apprend rien du transfert – dont le lieu théorique demeure en-deçà – mais fait simplement voir l'articulation logique de l'emprunt des signifiants à l'Autre et des places depuis lesquels ça se dit. Un seul sujet et deux individus, c'est donner aux pensées de l'analyste (et à ses dires, et à ses actes) la valeur contre-transférentielle de relever moins de l'individu identifié à la figure du psychanalyste que de la situation analytique elle-même (son discours) et de l'espace sémantique qu'a ouvert la rencontre de transfert. Autrement dit, la tension éthique de toute la situation analytique est toujours orientée depuis le sujet, qu'elle produit. (Le sujet comme origine et fin court-circuite l'idée même de causalité.)

C'est bien parce qu'il est pris dans une « foule à deux » qu'un amoureux (Karl Abraham) peut écrire à son amant (Freud) : « j'exprime une opinion qui tout au fond est la

vôtre, mais que vous n'avez pas laissé devenir consciente²⁹⁴ ». D'être parlé par le discours est ce qui échoit à l'amant, à l'analyste ou encore à l'enseignant. C'est sa *contre-attitude* (nulle portée morale dans cette expression) que l'on appelle contre-transfert. Jusqu'à quel point peut-il supporter d'être le dépositaire de pensées qu'on lui attribue et de parler des mots qui ne sont pas les siens et à partir desquelles la situation analysante pourra s'amorcer ? Fédida envisage cette question en disant de l'analyste qu'il est un reste diurne.

Bernheim disait déjà de la suggestion qu'elle est toujours réductible à de l'auto-suggestion. Autrement dit, on ne pense et on ne fait jamais que ce que l'on veut bien penser et faire. Est-ce nier les phénomènes d'influence ? Freud, quant à lui, reconnaît bien volontiers qu'il y a dans la psychanalyse des phénomènes de suggestion, mais le changement de perspective que permet la prise en compte du transfert, lui fait aussitôt remarquer que le pouvoir de suggestion que l'analysé prête à *raison* à l'analyste, est à rapporter à la « docilité, issue du complexe parental²⁹⁵ ». Alors, la perspective d'un discours à deux si elle insiste sur la place du sujet, ne situe plus l'« influence » entre deux individus ou entre le groupe et l'individu, mais sur le passé anachronique que recèlent les actes langagiers du groupe (fût-il simplement « groupe à deux »). Parler, c'est trouver chez l'Autre des signifiants et les employer à représenter autre chose ; mais mobiliser un signifiant, c'est toujours remuer les sous-jacences archaïques du temps où le signifiant n'était encore qu'un événement préverbal et seulement une trace mnésique ; parler inaugure un pont somatico-sémantique discontinu et hétérogène : autant activité cérébrale qu'activité symbolique. Et l'influence ou la suggestion ou l'emprise passionnée peuvent toujours dans ces conditions être ramenées à un travail psychique de subjectivation-élaboration que le sujet fait d'autrui.

4.2. DISCOURS DU « DELIRE A DEUX »

Tang disait « *On ne rencontre que les gens que l'on veut rencontrer* »

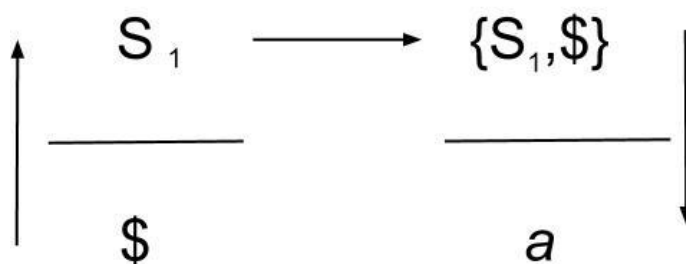
Y a-t-il moyen de formaliser quelque chose de la rencontre du névrosé et du psychotique quand ils font « secte à deux » ? Charles Lasègue nous a invité à « rechercher

²⁹⁴ Cf. Sigmund Freud, Karl Abraham, *Correspondance (1907-1926)*, Paris, Gallimard, 1969, p. 404, cité par François Roustang, *Un destin si funeste*, op. cit., p. 9. Il s'agit de la dernière lettre d'Abraham à Freud.

²⁹⁵ Cf. Freud, « Théorie et pratique de l'interprétation du rêve », cité par Fédida, *Crise et contre-transfert*, op. cit., p. 95.

l'action inverse de l'adepte sur la secte » (l'action du « raisonnant sur le délirant », comme il s'exprimait à l'époque). Évidemment, il ne s'agira pas de construire un modèle inter-discursif, qui ne ferait que rendre vie au fantasme de l'intersubjectivité, ce qui de plus serait mal comprendre la portée du concept de discours. Toutefois, on peut tenter de situer les points de rencontre et d'enjeu des deux modalités d'usage langagier que sont la névrose (d'un adepte, par exemple) et la psychose (d'un fondateur de secte, par exemple). Par ailleurs, nous ne pouvons plus entendre cette « action inverse du raisonnant sur le délirant » comme l'influence imaginaire d'un individu sur un autre, mais bien comme l'effet du préverbal et du hors-temps (*zeitlos*) sur le couple adepte/gourou ; influence de l'infantile qui hante tout sujet s'étant décidé à entrer dans le langage.

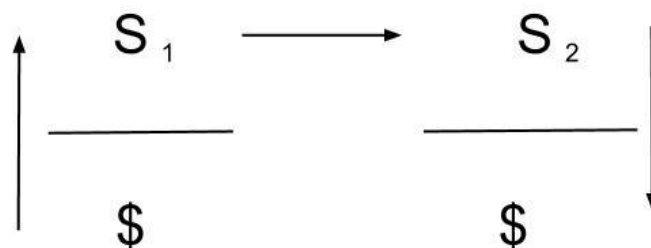
Le discours de l'inconscient maître, consiste en l'adresse d'un signifiant représentant du sujet auprès d'un autre signifiant trouvé chez l'Autre qui, d'être second et différent du premier, délimite le réel de la division du sujet par le langage. Or, si le signifiant-savoir (S_2) puisé chez l'Autre est délivré par un psychotique qui holophrase le système-langage²⁹⁶, c'est un signifiant S_2 au bord duquel (au réel duquel) le psychotique s'éprouve comme sujet-en-reste : $S_2=\{S_1,\$ \}$ (Schreber dirait « laissé en plan »). Autrement dit, le sujet du discours de psychose tient le lieu de la cause du désir d'un névrosé, son manque-à-être ; ainsi, à puiser un signifiant-savoir dans un système-langage qui s'holophrase, le discours de l'inconscient produit un locuteur psychotique énonciateur du système-langage tout entier et énonciateur de toutes les manifestations de l'inconscient (pensons aux rêves et aux visions des adeptes de Tang). $S_2=\{S_1,\$ \}$, c'est une façon nouvelle de concevoir le sujet comme « réponse du réel », réponse où en fait on ne l'attendait pas.



L'auto-implication du discours telle qu'elle apparaît dans le discours cassiopéen (« nous sommes vous dans le futur »), ou dans le *channelling* de Jane Roberts, l'une des premières

²⁹⁶ Restons saussurien : holophraser le langage, c'est bien faire un usage particulier du langage, mais ça n'en change pas les propriétés intrinsèques.

représentantes de ce phénomène culturel qui alimenta le mouvement *New Age* (Seth, l'esprit qu'elle canalise, affirme : « vous faites votre propre réalité²⁹⁷ »), de même que dans le discours de Tang (dont les productions langagières fondent le discours sur lequel elles se fondent : « Apprends à croire ce que le ciel te dit que je suis »), cette auto-implication nous la formalisons ainsi en la déduisant du discours du maître figurant ci-dessus puisant chez l'Autre une quasi-holophrase de S_1 .



Nous lisons ainsi le mathème ci-dessus : le sujet est représenté par un signifiant auprès d'un second signifiant trouvé chez l'Autre holophrasé qui, de ne pouvoir fournir exactement le maître signifiant²⁹⁸, délimite le réel du sujet qui parle et holophrase ce discours, c'est-à-dire qui délimite le point d'origine du discours (et non pas son manque-à-être). On remarque la confusion produite : qui parle ? Qui cause mon désir ? Tout l'enjeu de cette confusion semble tenir à la teneur particulière de S_2 (et du savoir en général) qui représente aussi le sujet et implique une identité spéculaire des autres signifiants (de tous ceux qui se définissent de n'être pas le signifiant maître). Le sujet, de mobiliser le langage, ne lui fait plus produire le réel de son manque, mais le réel d'un sujet qui serait représenté par le signifiant qu'il est aussi. Un tel discours élève le savoir au rang d'omniscience dans la mesure où il n'y a pas de perte, pas d'autre trou que la bouche qui émet le savoir dans ce tissu langagier. Ce locuteur en miroir ne semble donc pas connaître le renoncement à une partie de la jouissance, sauf à considérer le sujet (le lieu asémantique) comme manque-à-jour, c'est-à-dire comme confondu avec l'objet cause du désir. Le sujet est bien divisé par le langage, mais tout se passe comme si cette division ne touchait que sa locution sans qu'il y ait « refente de l'objet » qui demeure comme vierge de toute inscription symbolique. Cette formalisation essaie d'écrire le point d'entrée dans la « secte à deux », dans le « délire à deux » de la secte par le discours de

²⁹⁷ « You make your own reality: your dreaming reality, your waking, and all realities in which you have existence » (sic), From Seth Audio Clips, volume 1, cassette 24, lisible et audible sur http://sethlearningcenter.org/PLAIN_site/q_create_realityP.html [consulté le 20/07/12].

²⁹⁸ Énoncer une seconde fois le même signifiant, ce n'est jamais énoncer exactement le même, car il diffère « syntagmatiquement » d'être dit en deuxième position.

l'inconscient. Or, si c'est bien du transfert que nous parlons quand nous parlons des discours, *le transfert, avant d'être transfert de signifiant, n'est-il pas aussi et primitivement un transfert d'idéologème, un transfert de l'usage qui est fait du signe linguistique ?* On peut noter que certaines sectes invitent leurs adeptes à des pratiques de méditations contemplatives et de répétitions de mantras qui sont peut-être des pratiques permettant un changement d'attitude et une modification de l'usage des signes. La répétition d'un même mot de très nombreuses fois tend à le désinscrire de la chaîne signifiante en annulant la propriété différentielle du signe (chaque répétition est identique à toutes les autres), tandis que l'attention est portée sur les effets physiques de la répétition mantraïque (concentration sur le vécu expérimentiel de répéter le même, concentration sur l'état mental provoqué par la pratique répétitive). N'est-ce pas le même phénomène qui est à l'œuvre dans l'Église de Scientologie qui soumet ses membres à l'« exercice du mur », dont Paul Ariès dit qu'il « consiste à obéir rapidement à une série de commandements : “Debout”, “Regarde ce mur”, “Bien”, “Marche jusqu'à ce mur”, “Touche ce mur”, “Bien”, “Retourne-toi”, “Regarde ce mur”, “Marche jusqu'à ce mur”, etc. Cet exercice peut durer des heures²⁹⁹ » ? Cette pratique, dont Abgrall nous dit qu'elle occasionne des vécus de déréalisation, défait les articulations différentielles d'actes signifiants en les rabattant sur une suite homogène et indifférenciée de comportements d'obéissance. Les injonctions du discours de l'« exercice du mur » laissent entrevoir comment le sujet est produit par un savoir technique qu'il se maîtrise³⁰⁰.

On remarque que la partie droite de la grille obtenue plus haut (S₂ / \$) formalise un des énoncés que Serge Lesourd fait entrer dans sa liste des énoncés impossibles de la folie ordinaire de notre modernité et qu'il avait déduit par rotation de la chaîne signifiante du discours du capitaliste :

Énoncé impossible car, tout le monde le sait bien depuis la création du discours de la Science, il n'y a pas de sujet au savoir. Le sujet n'est jamais que supposé, aucun savoir ne désigne jamais un sujet, sauf dans notre modernité du discours de la technologie médicale. Le savoir désigne la place que doit tenir le sujet dans la société et dans le lien à l'autre. [...] Si le savoir peut désigner ce qu'est le sujet, si la chaîne du savoir peut représenter le sujet, ce qui se démontre, c'est que n'importe quel savoir peut représenter le sujet. A ce moment le sujet n'a plus de place assignée, de place déterminée dans le discours, sauf par un savoir toujours contestable en droit par un autre savoir. [...] Le sujet serait, dans ce discours technologique, représenté par la démonstration qu'il fait en permanence de son existence dans son savoir³⁰¹.

Le discours auto-impliqué de folie énonce un savoir qui implique causalement le sujet qui énonce le savoir. Il n'y a guère que l'inconscient pour accorder crédit à la toute-puissance

²⁹⁹ Cf. Ariès, *La Scientologie laboratoire du futur ?*, Lyon, Golias, 1998, p. 285.

³⁰⁰ Diathèse moyenne.

³⁰¹ Cf. Serge Lesourd, « La folie ordinaire des discours modernes », *Figures de la psychanalyse*, n°10, 2004.

auto-productrice de la pensée et sa suffisance, d'où un certain écho à la vérité historique de l'omnipotence de l'infantile.

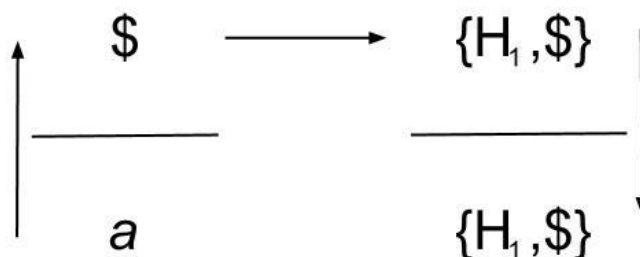
Ce discours du maître, un peu particulier, ne fait plus l'expérience du manque. Ce maître et cet esclave, pris dans un commun délire, ne rencontrent plus la limite qu'est la plus-value ou la moins-value. *Self made man*, auto-entrepreneur de son savoir-faire, il ne rencontre que lui-même, auteur de ce qu'il sait et de ce qu'il pense. Il n'y a pas plus à gagner, ni moins à perdre. Or, son savoir, de coïncider précisément avec son savoir, et sa maîtrise avec sa maîtrise, et ce qu'il est dans le langage avec ce qu'il est dans le langage, tout cela ne le confrontera à aucune espèce de différence hormis qu'il parle *versus* il n'aurait pas parlé sinon. La cause du désir est évacuée à première vue. C'est à la condition cependant d'accepter certaines prémisses du maître, celle tautologique notamment que chaque individu est maître de sa propre maîtrise de soi.

Le discours de l'hystérique est celui qui s'adresse à un maître, qui interpelle le gourou, parce que la vérité de ce discours, c'est qu'il y manque fatalement quelque chose. C'est « l'inconscient en exercice, qui met le maître au pied du mur de produire un savoir³⁰² » dit Lacan. Le maître que l'hystérique trouve auprès de l'Autre le représente comme sujet. Qu'advient-il si le maître que l'hystérique rencontre est holophrasé ? Un signifiant identique à lui-même peut-il produire un savoir comme c'est le cas du maître représentant le sujet ? Ici, le sujet hystérique trouve dans l'Autre un signifiant-holophrasé-maître qui le représente lui comme sujet. A l'accepter comme tel, c'est-à-dire à *adopter*³⁰³ à l'égard de ce signifiant l'attitude holophrastique enseignée par ce maître, alors le maître de ce discours produit un signifiant-holophrase de nature identique, et qui le désigne comme maître de la même façon. Dans l'usage représentationnel courant (névrosé) du signe linguistique, le maître qui délivre un savoir trouve chez l'hystérique la preuve vivante et parlante que le savoir est troué. Et d'être cette preuve incarnée de l'inaptitude du savoir à avoir le dernier mot sur le sujet, l'hystérique favorise la bascule vers un autre discours, celui de l'analyse. En revanche, dans l'usage holophrastique, le savoir produit s'offre comme d'emblée troué non pas par le réel de l'irréductibilité du sujet à des signifiants, mais par le fait que c'est le sujet « omni-représenté » qui fait la différence entre les signes linguistiques. On peut penser qu'un tel maître, confondu dans l'holophrase avec le signe linguistique, offre des signifiants qui répètent à l'infini la

³⁰² Cf. Lacan, « Radiophonie », *Scilicet*, n°2/3, Paris, Seuil, 1970, p. 89.

³⁰³ Qu'est-ce au juste que cette adoption : une identification-à ? une introjection-de ? Proposition : identification au maître et introjection de l'attitude à l'égard des signes.

maîtrise du sujet indiquant ouvertement le réel de sa locution sans jamais cerner le réel de son manque-à-être.



Or, l'hystérique parle et interpelle tant car il est travaillé par une véritéamnésique (« l'hystérique souffre de réminiscence »). Cette vérité, c'est celle du préverbal, l'en-deçà du signe linguistique, le corps encore vierge de son inscription langagière, et qui pousse à parler et donc à accepter qu'une partie du préverbal vienne hanter (poïétiquement) l'ordre du verbal. Ce qui fait le point de bascule et d'échappée du délire auto-impliqué, c'est la réponse du réel au langage sectaire que l'hystérique remet héroïquement sur le devant de la scène : ton savoir (aussi omniscient soit-il) ne parvient pas à résoudre la question de mon être et de ce que « je » suis.

Approche-t-on véritablement le discours de « secte à deux » par ce biais ? Certes, nous voyons que dans une certaine mesure, la névrose peut (au moins) mimer quelque chose de l'attitude psychotique, de son éthique tissée de l'omnipotence de l'infantile. Et de façon intéressante, nous voyons aussi que la rencontre du sujet névrosé avec l'idéologème psychotique conduit, *en théorie*, à la reproduction d'un sujet et non plus à l'épreuve du manque-à-être et de la cause du désir. C'est-à-dire à éprouver l'expulsion de l'impossible, soit la forclusion de la castration. Mais ça n'est qu'à la condition que le sujet adopte l'éthique psychotique. C'est donc ou bien que le sujet est déjà fondamentalement pris dans un système holophrastique, ou bien qu'il parvient à mimer par identification ce qui demeure pour lui fondamentalement représentationnel. Pour le dire autrement, l'adepte manipulé n'existe pas car ou bien il délire, ou bien il est amoureux.

(Ceci dit, nous évacuons trop rapidement peut-être la possibilité que les états dissociatifs du névrosé relèveraient d'une adoption provisoire d'une manière d'être-au-monde

psychotique.³⁰⁴ Ne peut-on pas envisager l'idée que l'appareil psychique névrosé entretiendrait avec l'infantile un rapport tel qu'il peut raviver, dans ces états dissociatifs passagers, des façons aoristiques et infantiles de manier le signe linguistique ?)

4.3. LE DISCOURS CONTRE-TRANSFERENTIEL

Le Président Schreber, me demande un étudiant, aurait-il pu fonder une religion ? C'est effectivement une idée qui m'a plusieurs fois traversé l'esprit à la lecture des *Mémoires d'un névropathe*³⁰⁵. Ne peut-on pas dégager des « Remarques psychanalytiques sur l'autobiographie d'un cas de paranoïa³⁰⁶ » quelque chose de l'ordre de la réponse transférentielle de Freud à l'égard de la folie schreberienne, le témoignage de l'effet perlocutoire de sa lecture des *Mémoires* ? Ce serait réinscrire l'article de Freud dans son discours propre, à savoir le discours contre-transférentiel (à l'égard) de Schreber. Freud le cite : « [...] je suis d'avis qu'il pourrait être important pour la science, et pour la reconnaissance des vérités religieuses que, de mon vivant encore, soient rendues possibles des observations sur mon corps et sur tout ce qui m'est arrivé, et que ces observations soient faites par des hommes compétents. Au regard de ces considérations, tout scrupule d'ordre personnel doit se taire. » Ces mots de Schreber sous la plume de l'Autre, n'indiquent-ils pas l'orientation discursive du transfert ? Freud se trouve ainsi occuper précisément la place du type d'Autre que Schreber éprouve constamment : un Autre entre les mains duquel il est un « objet exclusif » d'attention et d'étude, qui examine le texte de sa vie couchée (*liegen*) sur le papier.

Toujours afin de comprendre l'« action inverse de l'adepte sur le gourou », il faut cerner les enjeux de ce que parler depuis le contre-transfert veut dire. Nous suivons dans cette voie le questionnement de Pierre Fédida : « [Une métapsychologie du transfert] est-elle possible tant que n'est pas faite une métapsychologie du fonctionnement de pensée de l'analyste et ainsi du contre-transfert ? Car aujourd'hui, il faudrait certainement modifier la conjoncture épistémologique du problème technique et plutôt partir de ce que veulent dire “penser”, “se

³⁰⁴ Je renvoie aux travaux de Florent Poupart sur la psychose hystérique. Cf. notamment « Psychose hystérique : solution psychotique à l'irruption de la sexualité génitale ? », *Evolution psychiatrique*, vol. 76, n°4, 2011.

³⁰⁵ [1903] Paris, Seuil, 1985.

³⁰⁶ [1911], *Cinq psychanalyses*, Paris, Puf, 1954.

souvenir”, “parler”, “entendre” chez l’analyste.³⁰⁷ » Et d’ajouter aussitôt : « A titre indicatif : la métapsychologie du transfert et du contre-transfert suppose que soit révisée par la psychanalyse sa théorie de la langue³⁰⁸ ». Ici, il ne s’agira pas de poursuivre exactement les interrogations de Fédida, mais simplement – et plus modestement – de formaliser le discours de contre-transfert, dont l’agent imaginaire est celui qui parle un discours dont il n’est pas le sujet³⁰⁹. Il y a entre la parole adressée depuis le contre-transfert (interprétation, construction) et celle dite sous transfert la même propriété différentielle et la même hétérogénéité des registres qu’entre le signifiant intrusif (S₁) et le signifiant qui s’y articule (S₂). *La parole contre-transférentielle gravite au réel de ce à quoi elle répond.*

Le transfert est l’autre nom de la métaphore (le premier s’enracine dans le latin, la seconde dans le grec). La métaphore névrotique est représentationnelle et différentielle. La contre-métaphore est l’implication d’un être parlant qui consent à se laisser parler par l’autre, il prête son corps, sa bouche certes, mais il n’est qu’imaginativement interlocuteur. La vraie interlocution emprunte ce corps comme tenant lieu d’un Ailleurs, d’un Autrefois et d’un Autre.

Envisageons pour cela la secte à deux que fut le couple « Lé-Dinh/Elsa ». Elle rêve de lui qu’elle aime comme on aime le meneur d’une foule. Il y a transfert. Parfois, d’ailleurs le lien est si fort, qu’il y a, s’imagine-t-on, transmission de pensées (*Gedankenübertragung*), télépathie. De son côté, Tang se souvient des rêves qu’elle a oubliés et, dès leur première rencontre, il lui parle de ce cristal qui résonne en elle dans un passé lointain dont elle n’a aucune représentation à disposition, seulement le souvenir vague qu’il a dû y avoir quelque chose, et ce souvenir-écran qu’est le film de Jim Henson. « *Il se souvenait de mes rêves pour moi, alors que tu t’en souviens pas toi-même !* ». De reste diurne qu’il était, Elsa fait de Tang un être exceptionnel, auquel elle obéit en même temps qu’il lui fait peur. Ses conférences mobilisent de grandes thématiques religieuses dont la vérité historique touche Elsa ; il y eut bien un adulte aimant tout-puissant qui s’occupa de l’*infans* qu’elle était jadis ; c’est ainsi qu’un discours religieux dispose des mots et des images sur ce qui était jusque-là

³⁰⁷ Pierre Fédida, « Hypnose, transfert et suggestion », *Crise et contre-transfert*, Paris, Quadrige/Puf, 2009, p. 76. Sur ce point, Lacan répond en partie ceci : « Il est dès lors à avancer que le psychanalyste dans la psychanalyse n’est pas sujet, et qu’à situer son acte de la topologie idéale de l’objet *a*, il se déduit que c’est à ne pas penser qu’il opère » (« L’acte psychanalytique », *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 377). Contre-transférentiellement, l’analyste n’est pas sujet, n’est pas pensant, mais est parlé et pensé, et qu’à se savoir objet cause du désir du sujet, son acte en tirera des effets de subjectivation.

³⁰⁸ *Idem.*

³⁰⁹ J’ai d’ailleurs proposé à titre d’hypothèse exploratoire l’idée d’une « névrose de contre-transfert » pour rendre compte du fonctionnement psychique de l’Autre du névrosé (« La grammaire logique du duel psychanalytique », Journée doctorale du SIUEERPP, Lausanne, 1 décembre 2012).

irreprésentable. Elsa obéit certes aux exigences de Tang, mais on n'accepte jamais que ce qui est acceptable relativement au complexe parental qui a introduit au langage et au social. Pris dans la dynamique transféro-contre-transférentiel de sa relation avec Elsa, Tang devient un personnage (une *imago*) dont les pensées et les paroles sont des exilées de la vérité historique d'Elsa. En 1982, l'année où Tang rencontra Jésus, Elsa était victime des attouchements de son grand-père. Deux ans plus tard, Tang et Elsa se rencontraient pour la première fois. La passivité de Tang, son inertie discursive, donnera consistance à la place où les uns et les autres le mettent, sans jamais s'en décaler. « *Vous le faites partir de moi, comme s'il y avait une sorte d'autorité... Ce sont elles qui voulaient et me demandaient* », insiste-t-il auprès du juge. Ses moments délirants ne sont-ils pas l'effet du transfert amoureux que lui voue le groupe et qui le pousse à être agi par le transfert : certes ses révélations en disent long sur lui, Lé-Dinh, et sur son psychisme, mais elles en disent aussi beaucoup, contre-transférentiellement, sur une vérité historique archaïque qui habite chaque membre du groupe : il fut un temps (nous pourrions nommer cette époque *position schizo-paranoïde*) où l'*infans* fut douloureusement entouré de pensées mal différenciées, indigestes, où la pensée de l'autre pouvait à tout moment le détruire ou se détruire. « *J'avais fait un rêve de la vierge... mais je ne me souvenais pas.* » (Nous travaillons sur un oubli de rêve tel qu'Elsa en fit le récit à une Cour de justice.) Réminiscence d'une mère, seulement mère et amante de nul homme. Contre-transférentiellement, c'est-à-dire depuis la place à laquelle on le met, Tang répond « *elle t'a dit : "Elie, Moïse, Tang, c'est la même chose"* ». Sa lecture du rêve sans mémoire de la vierge permet à Elsa de se rappeler sans se souvenir du vague indifférencié – l'indifférenciation, c'est le hors temps du préverbal où les signifiants (différentiels) ne sont encore que du bruit –, ce vague est sans autre image que le fantasme des origines. *C'est la même chose* que l'adulte suprême qui s'occupe de toi ; « *je* » suis la même chose. Cette rencontre de la vie psychique névrosée et la construction délirante a été abordée brièvement par Freud :

*Les délires des malades m'apparaissent comme des équivalents des constructions que nous bâtissons dans le traitement psychanalytique, des tentatives d'explication et de restitution, qui, dans les conditions de la psychose, ne peuvent pourtant conduire qu'à remplacer le morceau de réalité qu'on dénie dans le présent par un autre morceau de réalité qu'on avait également dénié dans la période d'une enfance reculée. C'est par l'étude de cas particuliers qu'on pourra découvrir les rapports intimes entre la matière sur laquelle porte actuellement le déni et celle sur laquelle a porté jadis le refoulement. De même que l'effet de notre construction n'est dû qu'au fait qu'elle nous rend un morceau perdu de l'histoire vécue, de même le délire doit sa force convaincante à la part de vérité historique qu'il met à la place de la réalité repoussée.*³¹⁰

³¹⁰ Freud, « Constructions dans l'analyse », *Résultats, idées, problèmes*, t. II, 1921-1938, op. cit., p. 280.

L'interprétation du rêve d'Elsa présente certes le mérite de construire le passé et de délivrer un mythe des origines qui soient « hystériquement vrais » (ce *Witz* est de Lacan). Cependant, à la différence de Tang, le psychanalyste parle depuis le transfert à *propos du transfert* : il le nomme, pour mieux s'en décaler (mais son décalage est lui-même transférentiellement déterminé). Ce qui est particulièrement problématique dans la position éthique de Tang (et notamment dans sa passivité), c'est qu'il donne toujours plus consistance aux représentations inconscientes. Il les accepte et les déclare matériellement vraies. Autrement dit, votre désir est la réalité. On repense à la pratique qui eut cours dans le groupe de Lé-Dinh où chaque membre était personnellement responsable de l'état d'un pays du monde. On reconnaissait que tel membre était un bon chrétien lorsqu'un événement heureux survenait en Chine, ou que tel autre était possédé par le Diable quand la Yougoslavie se déchirait ou que la terre tremblait en Italie. Rêver que Tang soit le Saint Élu (*au subjonctif*), c'est faire littéralement de Tang le Saint Élu : la croyance en la toute-puissance de la pensée est restituée et est alimentée par le groupe qui agit en conséquence. Dans le groupe de Tang, le rêve est toujours l'accomplissement performatif d'un désir : rêver que Tang *soit*, c'est faire que Tang *est*.

Rêver de la vierge et ne pas s'en souvenir délimite le contour de l'amnésie : ce que disait la vierge, je l'ai refoulé. Ce qui n'est pas refoulé du rêve adressé à Tang, c'est ce signifiant de « vierge ». Dans le mythe chrétien, la femme-mère de l'enfant-Dieu. Mais d'abord femme-enfant encore vierge de toute empreinte du désir de l'homme. Mais aussi dans l'ombre, la virago, l'hommasse virile. Le rêve oublié est vierge de tout souvenir, il s'offre intact au désir de l'homme qu'il suscite ou engendre. Alors, restituer au rêve sa mémoire, c'est s'y introduire et souiller la virginité. La réponse qu'Elsa reçoit de Tang qui est absent du rêve, est « son propre message sous forme inversée » (Lacan) : je suis à l'identique des grands hommes que tu connais depuis ta préhistoire. Et nous savons qu'elle connaît au moins une *imago* parentale, son grand-père (le père de sa mère), qui s'est approchée de son corps de vierge. Sa mère, elle, dut être douloureusement partagée (*Mater dolorosa*) entre sa double position de fille et de mère : son propre père a touché sa propre fille. Aussi, le récit d'un rêve oublié de la vierge était-il voué à susciter la construction (ici délirante) contre-transférentielle de son sens ; et une fois restitué, ce sens recèle en puissance le fantasme prophétique de la séduction par le meneur de la foule à deux. La virago qui gît en-dessous du rêve n'est-elle pas cette femme-enfant qui parle les mots d'un homme, Tang ?

La situation hypnotique dans laquelle se tisse le discours contre-transférentiel est faite de la sidération réciproque et symétrique du gourou délirant et des membres du groupe. Dans

la confusion des signes qu'implique un système sémiotique composé d'holophrases, le rêve et la réalité se confondent dans l'efficacité performative de l'interprétation prophétique. La secte de Tang se déploie dans le temps du mythe où le « Saint Elu » côtoie ses « Fiancées Mystiques » et sa « Maîtresse Spirituelle », où le « Grand Monarque » perçoit à *la lettre* « la Dîme au Roi », ou bien reçoit les « Visitations du Maître des Maîtres » et où chaque membre du groupe est élevé à l'élégance et au sérieux d'un archétype devenu réalité non plus psychique mais réalité matérielle (la distinction entre ces deux réalités ne semble plus tenir). Mais vivre dans le temps du rêve et du mythe (on devrait dire le *zeitlos*), c'est renoncer à ce que la vie psychique puisse s'appuyer sur le revers de la conscience (le rêve) et sur la profondeur du passé anachronique. Le discours collectivement délirant projette ce qui ne peut être dit faute d'images et de mots, sur la réalité « à ciel ouvert », selon l'expression de Lacan.

Alors l'effet de l'adepte sur le gourou ? Il le choisit pour maître et le fait parler, il lui fait dire un texte vrai auquel il peut s'aliéner constamment. Constamment, c'est-à-dire sans butée, sans évènement, sans crise, car le maître qui s'autoproduit ne butte pas sur le réel qui borde tout savoir, mais s'étonne seulement que tout savoir en vienne logiquement à le désigner lui. Ce que les adeptes apportent à son discours, outre des signifiants qui s'intégreront sans difficulté, c'est l'expérience qu'ils continuent à faire de se cogner au réel. Autrement dit, l'adepte névrosé apporte au délire à deux ce qui justement y fait défaut : une cause au désir. C'est sous la pression désirante de ses disciples que le gourou parle et enseigne, qu'il secrète l'idéologie dans laquelle se tissera la culture du groupe et qu'il imposera à chacun autant que possible une certaine pratique du langage, selon son idéologème. Mais si le dispositif sectaire a bien un trait commun avec le totalitarisme, c'est le fait que l'idéologie ne s'applique pas d'en haut sur une communauté de soumis, mais qu'elle diffuse au cœur de la société par tous ses pores. Alors si un idéologème se répand, c'est qu'il est historiquement vrai et que chacun est disposé à le pratiquer. Le transfert des signifiants est phénoménologiquement voisin du rêve, lieu asocial par excellence, où le dormeur hallucine paisiblement son désir. Le transfert de l'idéologème n'est peut-être alors en réalité qu'un retour à l'état hypnoïde du rêveur, qu'un investissement de la scène du transfert.

5. DISCOURS SECTAIRE AVEC FIN ET DISCOURS SECTAIRE SANS FIN

Aristote, mais je ne sais plus trop où, rapproche trois termes : ἦθος (èthos), τέλος (télos) et μύθος (muthos). Le Caractère (ἦθος) du personnage qui parcourt le Mythe (μύθος) se révèle à l'instant crucial de la Fin (τέλος). Je le prends comme théorie de l'après-coup. Ce n'est qu'une fois fini, qu'une fois accompli le mythe que l'on voit se dégager les traits véritablement expressifs du personnage. Ou pour mieux dire, c'est l'instant crucial, le point de bascule, c'est-à-dire juste avant la fin, avant la mort que le visage du vivant assume les traits de son ἦθος et laisse apparaître sa façon de faire face à l'altérité radicale qu'est l'Après, l'Au-delà-de. Ce sont les derniers mots – « Toi aussi, mon fils ! » – que le vivant qui parle adresse avant de quitter la scène. La réflexion de Freud dans « L'analyse avec fin et l'analyse sans fin » (1937) interroge finement cette question de l'au-delà, en termes d'au-delà de la cure, de « destin ultérieur d'une guérison³¹¹ », de « traitement préventif³¹² », d'« histoire de la guérison³¹³ » (comme après-coup de l'« histoire de la maladie »), etc. Le τέλος est l'expérience réelle de la crise et de ce qui vient réinterroger et relire le récit (μύθος) depuis sa fin. La vie d'un Grec dans l'antiquité pouvait être dite par le poète, mais au passé (« il a vécu... »). C'est pour la même raison que l'on ne rencontre jamais l'Adepté d'une secte (celui qui dirait « je suis l'Adepté »), mais seulement l'Ancien Adepté (« j'ai été l'Adepté »). Car reconnaître l'aliénation présente, c'est déjà introduire la crise de sa désignation qui la repousse dans l'après-coup. Qu'y a-t-il au-delà de l'aliénation à la secte et quand peut-on dire que l'aliénation à son discours est résolue, et que le transfert est dissout ? Les interrogations de Freud prennent la forme suivante : dans quelle mesure une psychanalyse aura un effet au-delà de la durée effective des rencontres régulières de l'analyste et de l'analysant ? Sans doute, est-ce la qualité du transfert à l'issue de la cure qui est déterminante : jusqu'à quel point a-t-il été analysé et a-t-il « perlaboré » ?

Dans la mesure où le gourou délirant tend à rabattre par l'holophrase toute tentative de faire apparaître la tension métaphorique (transférentielle) de l'amour de chacun à son égard sur le plan sans épaisseur d'un amour à la lettre (une sidération), alors on peut supposer qu'il y a peu de chance qu'il y ait un processus analytique au voisinage de son discours. Car son discours ne rencontre jamais le point de réel nécessaire à ce que l'impossible au cœur du

³¹¹ Freud, « L'analyse avec fin et l'analyse sans fin » [1937], *Résultats, idées, problèmes*, t. II, 1921-1938, op. cit., p. 238.

³¹² *Id.*, pp. 238-239.

³¹³ *Id.*, p. 233.

transfert se déclare, mais toujours le lieu d'émergence de la locution délirante qui redonne vie au phantasme du grand homme qui avait tout pouvoir sur l'*infans* qui le dévorait du regard.

L'évènement du changement de discours, celui qui marque la fin de l'aliénation à la secte, est le bouleversement émancipatoire du sujet qui prendra sens dans son inscription langagière et métaphorique : la *crise* comme moment de la véridiction transférentielle. « Le transfert est le seul phénomène propre à donner contenu de pensée au concept de crise³¹⁴ », soutient encore Fédida, c'est donc bien toujours sous l'angle de l'expérience de la division du sujet par sa métaphore-représentation dans le langage auprès d'autrui que nous pouvons appréhender la bascule hors du discours d'un collectif structuré par un délire sectaire. « Un transfert en échange d'un autre transfert » pourrait-on dire en paraphrasant Socrate³¹⁵, « un rêve contre un rêve ». Or, à changer de rêve, ou bien de transfert, ou encore de discours, on change aussi et d'abord d'interlocuteur. On change le contre-discours contre-transférentiel où le sujet perçoit la réponse toujours hétérogène à la question de son être.

Dans le dispositif freudien, c'est bien la résolution du transfert et non pas son changement de polarité en transfert négatif qui indexera la fin de l'analyse. Dans l'Ecole lacanienne, la question se pose majoritairement en termes de passe – même si Pierre Bruno a raison de la distinguer de la fin de l'analyse³¹⁶. Que vise une analyse, ou que peut-on raisonnablement en attendre ?, je laisse ouvert ce problème vaste et qui excède largement notre investigation. En revanche, nous pouvons par contraste montrer que la sortie du dispositif sectaire telle que cette sortie est soutenue par le discours victimologique et juridique, ne garantit d'aucune façon qu'il y ait la moindre résolution du transfert. L'ex-adepte, désormais « victime », transfère toujours, certes différemment, sur la figure du gourou : affects de haine et fantasme de séduction. Le gourou demeure une métaphore maîtresse (S₁) de l'aliénation de l'ex-adepte au langage. Le transfert « négatif » au gourou et le rêve qui le sous-tend sont cette fois entretenus par la culture victimologique des discours associatifs qui interdisent (idéologiquement) la dimension transférentielle d'être seulement entendue (à défaut d'être analysée) tant la grille d'intelligibilité du paradigme de la manipulation mentale (ou aussi bien de la suggestion) exclut catégoriquement que la question du transfert se pose d'aucune manière. (Et c'est déjà faire violence au sujet que de l'amputer

³¹⁴ Fédida, *Crise et contre-transfert*, op. cit., p. 217.

³¹⁵ Platon, *Théétète*, 201d . « *Onar anti oneiratos* », un rêve contre un [autre] rêve, en échange d'un rêve...

³¹⁶ Cf. Bruno, *La passe*, Toulouse, PUM, 2003.

de tout un champ de sa vie d'âme au seul bénéfice de son être-victime.) Si bien que la véritable sortie du discours sectaire n'emprunte plus sa dynamique au transfert au gourou, mais que la révolte est allée puisée au cœur même de cet amour pour le gourou : pourquoi « je » l'aime/le hais tant ? Ou mieux : où va puiser cet amour ou cette haine, à quoi font-ils écho qui m'échappe et que rappellent-ils dont je n'ai plus souvenir ? La résolution du transfert ou sa dissolution aboutirait ainsi à une rupture franche (franche de tout affect de transfert), vers un ailleurs auparavant impensable découvert par une heuristique – psychanalytique ou non.

IV. PRAXEOLOGIE DU CONCEPT DE DISCOURS

Ces développements du concept de discours et nos explorations du côté de l'éthique ont des implications dans la pratique clinique. Toute clinique attentive à ce qui se joue de transféro-contre-transférentiel sait combien l'énonciation d'un signifiant (quel que soit la façon dont on le désigne dans le paradigme) peut induire d'effets nécessairement incalculables³¹⁷ dans la cure. Freud, notamment lorsqu'il nous livre ce qu'il en est de sa pratique auprès de Dora, de l'homme aux rats ou de l'homme aux loups, nous fait voir que l'usage qu'il fait de sa théorie au sein même de la cure – en expliquant, voire en enseignant sa doctrine – produit un certain nombre d'effets sur son patient, sur Freud lui-même et sur la théorie. Pour ce qui concerne la région de la théorie psychanalytique qu'a édifiée Lacan sous le terme des quatre discours, nous en avons une certaine expérience lorsque dans les institutions où l'enseignement de Lacan a déposé quelques expressions qui circulent entre collègues, l'on peut dire de tel patient qu'« il est dans le discours du maître », ou bien à tel collègue « vous êtes dans le discours universitaire », et l'on entendra encore des professionnels se demander dans quel discours ils peuvent bien être. L'usage du concept est toujours un usage discursif et depuis le transfert³¹⁸. Au-delà de la maladresse dans le maniement du concept ou de sa moralisation éventuelle (au-delà donc du plaisir corrélatif), certaines démarches ne présentent que peu ou pas d'intérêt pratique, c'est-à-dire qu'ils ne rompent aucunement avec certaines platitudes institutionnelles, certaines inerties où le collectif s'établit dans une erre tranquille. Quel est le gain clinique à situer le discours dans lequel on se trouve ? Dans un tel usage, le concept reste ce qui représente le sujet pour un autre signifiant ; ce n'est donc pas tellement pour sa qualité de concept, pour son opérativité,

³¹⁷ Cf. Lacan, séminaire « les non-dupes errent », inédit, leçon du 20 novembre 1973 : pourquoi une victoire n'est pas calculable ? Qu'est-ce qui empêche de prédire le futur ? Et que signifie que l'interprétation soit incalculable dans ses effets ? se demande Lacan. C'est qu'on ne peut pas calculer la jouissance, répond-il. « La victoire d'une armée sur une autre est imprévisible car, du combattant, on ne peut pas calculer la jouissance... S'il y en a qui jouisse de se faire tuer, ils ont l'avantage ». L'incalculabilité du plus-de-jouir, c'est ce que Marx a néanmoins comptabilisé : « Si [...] il n'avait pas comptabilisé ce plus-de-jouir, s'il n'en avait pas fait la plus-value, en d'autres termes s'il n'avait pas fondé le capitalisme, Marx se serait aperçu que la plus-value, c'est le plus-de-jouir. », *L'envers*, ibid., p. 123, 11 mars 1970.

³¹⁸ Cf. Roland Gori, *La preuve par la parole. Sur la causalité en psychanalyse*, Puf, Paris, 1996.

ni pour le réel qu'il indique, qu'il est parlé. Pour autant, il peut être tout à fait éclairant de situer le signifiant de « discours » dans les usages discursifs auxquels il donne lieu. Il peut servir à taire l'autre en le renvoyant à son ignorance d'un Lacan maître à penser (discours universitaire) ; à faire travailler l'autre contre un bout de jouissance (discours de l'inconscient maître) ; on peut encore l'assumer comme savoir de l'analyste, soit comme un savoir troué et qui se donne pour ce qu'il est de l'esbroufe (discours analytique) ; enfin, on pourra le faire dire à l'autre, qu'il désire nous en imposer ou nous séduire (discours hystérique). La définition du concept, à en croire Wittgenstein, réside dans son usage ; alors, c'est bel et bien d'un mode d'emploi du concept de discours dont nous avons besoin et Lacan, dans sa façon même de construire et d'enseigner la théorie, illustre ce qu'il en est d'une mise en jeu du concept qu'il le rende opérant – voilà aussi et d'abord ce qui s'enseigne dans le séminaire. Comment au fond dépasser les effets de sidération de la théorie des discours, à la condition de se servir néanmoins de ces discours ? On se propose donc de préciser l'usage du concept en se repérant d'un texte psychanalytique que nous avons certes déjà lu, mais en nous en tenant au seul niveau du contenu informationnel ; relisons donc le séminaire *à l'envers* cette fois en nous intéressant moins à ce qui est dit qu'à comment ça se dit. Car ce texte, dans son oralité première, témoigne de certains événements de discours au sein même d'une situation énonciative dont l'asymétrie de l'homme face à l'auditoire évoque déjà la grille de l'impossible articulation de l'individu à la culture. Cet homme qui associe à ce métier d'enseignant celui d'analyste différemment asymétrique et impossible : voyez-le assis là, distraitement occupé, dit-on, par quelques ronds de ficelle tandis que la culture s'allonge sur son divan et parle. Ainsi, cette lecture du séminaire, nous pourrions la faire à la manière que nous avons de lire un cas clinique ou le témoignage d'une analyse par un passant, en supposant des dynamiques transférentielles, des points aveugles, des impossibilités de structure, des affects, de l'angoisse, de l'amour, etc. sans perdre de vue que comme lecteur, nous constituons bien un sur-destinataire de cette parole et qui ne nous affecte pas moins, différemment sans doute, qu'elle affectait déjà à l'époque son auditoire et un Jacques-Alain Miller « *uditore-editore* » ; enfin lecture d'un texte qui a recueilli l'oral pour se diffracter dans ses versions remémorées, éditée, inédite ou perdue, sur papier ou bande magnétique.

1. LA PSYCHANALYSE A L'ENVERS (1969-1970)

Ce que propose Lacan dès la première date de son séminaire, le 26 novembre 1969, c'est un jeu et ses règles. Quatre places ; quatre éléments qui occupent ces places. Premier constat simple et logique : chaque élément de la chaîne signifiante en occupant une place exclut qu'un autre élément puisse s'y trouver en même temps. L'articulation d'une grille à quatre entrées et d'une chaîne à quatre éléments implique un jeu dont les combinaisons sont limitées à quatre dispositions radicales. Ces règles du jeu donnent d'emblée lieu à un système de possibilités (rotations et variabilité des signifiants) et de nécessités logiques :

Ce simple fait nous est occasion d'illustrer ce que c'est que la structure. A poser la formalisation du discours et, à l'intérieur de cette formalisation, à s'accorder à soi-même quelques règles destinées à la mettre à l'épreuve, *se rencontre un élément d'impossibilité*. Voilà ce qui est proprement à la base, à la racine, de ce qui est fait de structure. Et c'est, dans la structure, ce qui nous intéresse au niveau de l'expérience analytique. Et ce, non pas du tout parce que nous serions ici à un degré déjà élevé d'élaboration au moins dans ses prétentions, *mais dès le départ*.³¹⁹

Ainsi, le gain de la perspective structurale de la théorie des discours consiste à faire apparaître, à rendre manifeste, certaines impossibilités logiques. C'est là, j'affirme, l'enjeu manifeste du concept. Nous verrons que le jeu de langage auquel se livre Lacan face à ses étudiants sera autant soumis à des règles tout à fait réelles ; car à dire vrai, il ne fournit pas de mode d'emploi du concept ailleurs que dans le propre usage qu'il en fait – un usage d'absolue sujétion au réel – à mesure qu'il énonce que ce qu'il construit s'utilise : « Ceci [désignant ses schémas des discours] est comme un appareil. Il faut avoir au moins la notion que cela pourrait servir de levier, de pince, que cela peut se visser, se construire, de telle ou telle façon³²⁰ ». Lacan localisera la partie opérante du concept, la pointe efficace de l'outil, dans le réel des relations systémiques que chaque discours explicite :

Ces opérations [les quatre impossibles] sont là, elles tiennent le coup, et rudement bien, en nous posant la question de ce qu'il en est de leur vérité – c'est à savoir, comment cela se produit, ces choses folles, qui ne se définissent dans le réel que de ne pouvoir, quand on les approche, être articulées que comme impossibles. Il est clair que leur pleine articulation comme impossible est justement ce qui nous donne le risque, la chance entrevue, que leur réel, si l'on peut dire, éclate.³²¹

Il faut d'une part bien entendre que tout discours est impossible. Si, en 1969, l'auditoire savait déjà que le discours sexuel est impossible, Lacan confirme ici que chacune de ses quatre modalités est tout autant mensongère. D'autre part, c'est justement leur point d'impossible

³¹⁹ *L'envers, ibid.*, p. 49. Souligné par moi. On se confronte au réel (à l'impossible) à simplement « poser la formalisation du discours », non pas au cœur de l'élaboration du concept, mais « dès le départ ». J'aimerais faire sentir combien ce que Lacan énonce dans cet extrait vaut pour la situation d'énonciation où il l'énonce.

³²⁰ *Ibid.*, p. 196. Il poursuit plus loin ainsi : « Je ne vous dis pas que ce soit le levier d'Archimède. Je ne vous dis pas que cela ait la moindre prétention à renouveler le système du monde, ni la pensée de l'histoire. J'indique seulement comment l'analyse nous met sur le pied de recevoir, par le hasard des rencontres, un certain nombre de choses qui peuvent paraître éclairantes. » (p. 202). 10 juin 1970.

³²¹ *Ibid.*, p. 201.

articulation qui constitue l'espoir d'une butée, d'une bascule qui fasse changer de discours. N'est-ce pas cette pointe du concept qui constitue la tête de l'outil qui autorise un travail de la *cultura* ? Outil au maniement délicat qui ne fonctionne qu'à son impossible fonctionnement. Les quatre impossibles que nous avons examinés plus haut, gouverner, éduquer, analyser, faire désirer, ne sont-ils pas les quatre aspects d'une impossibilité plus fondamentale, celle que, quelle que soit la disposition discursive, l'on ne saurait dire toute la vérité. C'est donc le repérage d'un certain jeu de nécessités sous les contingences apparentes du sujet qui fait le ressort d'une efficacité symbolique de la cure :

Pour être efficace, notre effort, qui est, nous le savons parfaitement, une collaboration reconstructive avec celui qui est dans la position de l'analysant auquel nous permettons en quelque sorte, d'entrer dans sa carrière, cet effort que nous faisons pour extraire, sous la forme de pensée imputée, ce qui a été en effet vécu par celui qui mérite bien en l'occasion le titre de patient, ne doit pas nous faire oublier que *la configuration subjective a, par la liaison signifiante, une objectivité parfaitement repérable, qui fonde la possibilité même de l'aide que nous apportons sous la forme de l'interprétation*. Là, en tel point de liaison, nommément celui, tout à fait premier, du S₁ au S₂, là est possible que s'ouvre cette faille qui s'appelle le sujet.³²²

Il indiquera plus tard l'homogénéité de l'impossible vérité toute-dite aux impossibles discursifs : « Plus c'est du côté de la vérité que s'attache votre quête, plus vous soutenez le pouvoir des impossibles qui sont ceux que je vous ai respectivement énumérés la dernière fois – gouverner, éduquer, analyser à l'occasion.³²³ »

Ceci, Lacan l'énonce dans le cadre d'une institution bien particulière : l'Université ; et à des étudiants qui, dans le moment historique de la France du début des années 1970, veulent s'en émanciper. C'est donc se confronter à l'impossibilité d'éduquer car le fossé de l'ignorance est incommensurable depuis la chaire universitaire. Alors, l'étudiant du fond de son trou agite un bien curieux *De profundis* : « Je ne sais pas ce que c'est, aphasique. – Vous ne savez pas ce que c'est, aphasique ? C'est extrêmement révoltant [répond J. Lacan.] Vous ne savez pas ce que c'est, un aphasique ? Il y a quand même un minimum à savoir. – Je ne suis pas vingt-quatre heures sur vingt-quatre à l'Université. – Enfin vous ne savez pas ce que c'est qu'un aphasique ? [...] Vous ne savez pas non plus ce que c'est qu'une Université critique. On ne vous a jamais parlé.³²⁴ » La voix anonyme du révolté s'anime et se déprend de tout savoir-vivre – il tutoie, interrompt et apostrophe – ; Lacan le renvoie à ce qui lui échappe : la place qu'il occupe dans ce discours, place où il ne saurait tenir d'autre position que honteuse³²⁵. Seulement, que la psychanalyse soit énoncée à l'université – et justement pas

³²² *Ibid.*, pp. 100-101. 18 février 1970. Souligné par moi.

³²³ *Ibid.*, p. 217. 17 juin 1970, dernière séance de l'année.

³²⁴ *Ibid.*, p. 237. 3 décembre 1969, Vincennes.

³²⁵ Cf. *ibid.*, p. 220 : « De ce côté [du côté des dominés dans la nature de la progression du savoir], on laisse entrevoir qu'il pourrait y avoir un savoir-vivre. Depuis le temps, c'est comme un mythe. Je ne suis pas là pour vous prêcher ça. Moi, je vous ai dit la honte de vivre ». 17 juin 1970, dernière séance de l'année.

comme un savoir universitaire ou doctrinal mais comme savoir paradoxalement insu – voilà qui offre à Lacan l'occasion d'une butée dont le levier opérant est la honte : « si ce phénomène a lieu [votre présence ici], incompréhensible à la vérité, vu ce qu'il en est de ce que j'avance pour la plupart d'entre vous, c'est que, pas trop, mais justement assez, il m'arrive de vous faire honte.³²⁶ » Ainsi, conclut-il l'année de séminaire de 1969-1970. Remarquons bien, faire honte à quelqu'un, l'expression est équivoque en français : « tu me fais honte » peut aussi bien vouloir dire « tu provoques en moi l'affect désagréable de honte vis-à-vis de ton regard porté sur moi » que « j'ai honte pour toi, Lacan... de te voir à ce point nu sous le regard d'autrui ». C'est toujours une expérience (sociale) du sujet de la honte par où l'être parlant constitue son Être en s'en séparant comme étant. Par là, est justifié le trait d'esprit de la « hontologie ». L'impossible gageüre est celle-ci : comment Lacan peut-il s'y prendre pour *faire honte avec bienveillance* sans en passer par la solution perverse ? D'autant que nous ne saurions trancher : la honte de qui ? La pratique psychanalytique de Masud Khan, par exemple, pose la même question. Qu'on en juge à ces mots de Khan adressés à son analysant, Wynne Godley : « J'ai épuisé toutes les manœuvres que je connais. Vous êtes un homme fatigant et décevant.³²⁷ » L'option éthique du psychanalyste pakistanais ne tenait toutefois peut-être pas de la perversion.

Toute théorie que tient l'étant sur son être a structure de mythe et se formule du point sui-référentiel d'un signifiant premier qui se donne pour se signifiant lui-même. L'expérience de la honte se structure d'un mouvement de séparation (« hontique », donc) de l'hontologie, de renoncement lucide à la fiction de l'être ; c'est le lieu structural où le manque-à-Être (*a*) et le sujet du langage (\$) s'articulent. « Il m'arrive de vous faire honte » – et avec combien d'équivoque ! –, n'est-ce pas mettre sur le devant de la scène universitaire précisément le manque-à-être qui n'a rien à y faire. Aux révolutionnaires qui entrent à l'université pour en faire sortir leurs camarades, le Docteur Jacques Lacan ne peut leur offrir comme point de bascule révolutionnaire que ceci qu'à l'occasion, il fait honte à son auditoire, c'est-à-dire ouvre une brèche dans ce qui tient de l'ontologie – d'un discours sur l'être – comme invitation à se faire désirant, à manquer. La honte est à l'ontologie, ce que l'objet *a* est au savoir.

³²⁶ *Ibid.*, p. 223.

³²⁷ Cf. Godley, « Sauver Masud Khan », *Revue française de psychanalyse*, vol. 67, 3/2003, p. 1023.

2. GENERATIVITE (LACANIENNE) D'UNE PSYCHANALYSE NON-LACANIENNE

J'ai l'impression d'avoir fait un progrès essentiel depuis que je vous ai connu personnellement, car pour moi c'est comme si on ne pouvait jamais tout à fait comprendre votre science sans connaître votre personne. Là où beaucoup de choses sont encore obscures à nous qui sommes loin, seule la foi peut les aider ; mais la foi la meilleure et la plus efficace est la connaissance de votre personnalité.

Jung à Freud, *Correspondance*

Ce titre est un pléonasme, pour autant qu'une psychanalyse, dès qu'amorcée, change la psychanalyse.

Pierre Bruno, « Changement de psychanalyse³²⁸ »

Ouvrons cette partie par les questions inquiètes que posaient Pierre Bruno : « Pourquoi [...] la psychanalyse, en tant que doctrine, secrète tendanciellement sa propre idéologie [?] Par idéologie, j'entends deux choses : a) la promotion d'une *clinique spéculaire*, dans laquelle le cas est le reflet de l'idée qu'on se fait de la théorie, alors qu'il ne devrait y avoir de clinique psychanalytique, comme Freud en a tracé la voie, que ce qui conteste la théorie, ou la fait naître ; b) la promotion d'un savoir captif du mirage de la vérité. Dès lors, le savoir s'idéologise dans sa présomption d'être le vrai.³²⁹ » Dans les deux cas, l'idéologie tranche la question de ce qu'est l'humain et l'assigne à une place, au nom de la science. Le lacanisme n'y échappe pas, chaque fois qu'il est une doctrine.

Ici, dans une thèse sur le « discours d'emprise sectaire », le problème se pose sans doute ainsi : quelles sont les conditions minimales d'une émancipation du sujet de la théorie de l'analyste ou de celle du gourou ?

Les seuls usages par Lacan du concept de discours sont des usages de théorisation et d'enseignement, ainsi que des usages psychanalytiques, est-on en droit de présumer ; à savoir donc, toujours des usages de (co-)construction d'un appareil théorique. Et relevons que ce concept de discours est peut-être moins la « propriété intellectuelle » du seul Lacan, que de ces dialogues permanents qui existaient entre les différentes figures du structuralisme (Althusser, Barthes, Derrida, Foucault, Lacan, etc.) ; l'idée des quatre discours aurait d'ailleurs été suggérée à Lacan par les travaux de Foucault sur les « pratiques discursives »³³⁰.

³²⁸ Pierre Bruno, « Changement de psychanalyse », *Psychanalyse*, n°1, 2004, p. 5.

³²⁹ *Idem.*

³³⁰ Cf. Dany-Robert Dufour, « Comment digérer le structuralisme ? », *Le débat*, n°73, 1993, p. 5.

N'est-ce pas aussi le propre de toute théorie psychanalytique d'être non seulement à jamais incomplète, mais encore et toujours susceptible d'être à nouveau en chantier ? Toujours est-il que la dite construction psychanalytique s'offre pour un savoir qui se dément lui-même, et qui par-là touche au vrai. Aussi, toute théorie analytique constitue bien un signifiant *en tant qu'il est parlé*, et donc en tant qu'il met en jeu le procès du langage tout entier et de la jouissance. Comme signifiant, la théorie revêt une certaine unité – mythique, illusoire, paramnésique – qui pourra certes jouer la fonction d'unité-pivot d'un discours. Or, une théorie analytique est toujours un déploiement d'un autre signifiant, généralement puisé dans l'ailleurs de la clinique, auquel il s'articule ; c'est bien situer la théorie comme seconde (S_2) et hétérogène à ce qu'elle tente de cerner ; de plus, à proposer l'expérience de son incomplétude – le trou dans le savoir qui agite tant le névrosé –, une théorie psychanalytique, quand bien même elle serait aveugle à ses limites structurelles, a pour effet de diviser à la fois l'individu qui s'en fait le garant – le présumé analyste ; en fait, l'analysant – que la personne à qui il l'adresse et qui se trouve en être le véritable sujet. La théorie est seconde à ce qu'elle tente de cerner : à savoir l'impossibilité d'énoncer la vérité du sujet, toute la vérité d'un seul tenant.

En réinscrivant la théorie dans le discours qui la produit, et tout particulièrement en refusant de recevoir la théorie des discours sans la prise en compte du discours qui la fonde, nous rendons manifeste un aspect de la théorie qui n'apparaissait pas d'abord. Ici, nous opérons comme une transformation sur le concept de discours : nous parlons *récurivement* d'un « discours du concept de discours ». C'est lui rendre son épaisseur opérante en faisant de ce que j'ai nommé plus haut « la grille lacanienne », une transcription du jeu de la situation discursive. La situation de discours, quand elle accepte un moment analytique, c'est-à-dire quand elle fait l'expérience de l'impossible, inclut structurellement une auto-théorisation, un peu à la manière donc des tableaux de Magritte où le peintre apparaît sur la toile. Une psychanalyse (une cure psychanalytique ou une théorie psychanalytique) est non seulement productrice de discours, mais en plus le discours qu'elle produit se prend pour objet et se dit. A bien comprendre une telle démarche : il s'agit de retourner la théorie sur elle-même pour produire un effet d'émancipation de la théorie, de percée de l'image (et corrélativement, une transformation de ses concepts). Avant ce retournement récursif, la théorie pourrait bien être simplement une psychologie (entendons : « de premier ordre », pour le dire avec Gödel, ou une « métonymie de l'âme³³¹ », pour le dire avec Lacan) ; dans la mesure où se produit ce retournement, la théorie, d'être parlée, s'épaissit et assume certains effets (de sujétion, de

³³¹ Cf. Lacan, « La psychanalyse. Raison d'un échec », *op. cit.*, p. 342.

subjectivation, de sidération, de fascination...) et devient elle-même parlante. Ce retournement est homogène à un recours au concept de transfert. Disons que *la récursivité de la psychanalyse (de ses cures, de ses concepts et théories), c'est le transfert tel qu'il s'énonce depuis le contre-transfert.*

La théorie des discours, pour abstraite qu'elle soit – sa désolante clarté mathématique... –, n'a jamais évacué la question du transfert, car elle y baigne. Cela apparaît à la condition de prendre ce modèle au sérieux. La conceptualisation par Lacan du lien social indexe qu'il y a bien eu transfert et analyse au cours de son séminaire : d'une certaine façon, l'originalité de ses travaux l'atteste. Ce qui ne signifie en rien que la doctrine qu'il y énonce soit parole d'Évangile. Un « délire scientifique », plutôt, qui peut fournir le socle sur quoi rien n'interdit de bâtir *un discours qui ne serait pas lacanien*. Voire penser un inconscient qui ne serait pas un discours (ni structuré, ni comme un langage)... Le trajet de cette thèse, dans son transfert à la théorie, atteste qu'une voie possible pour s'affranchir de la dangereuse sidération par les enseignements psychanalytiques (dangereuse du point de vue des cliniciens sidérés/sidérent qu'elle risque de produire) peut consister à prendre au mot la théorie et à lui retourner son tranchant, à en éprouver le réel. Elle devient alors enfin efficace – elle ouvre sur autre chose – dans le même temps que s'effondre l'idole. Pour ma part, elle remet sur le devant de la scène des concepts qu'elle semblait écarter : le transfert et l'acte. « Pour ma part » car d'autres issues sont possibles. Je dis notamment mon admiration pour l'exploration ludique que mena Serge Lesourd dans son travail sur les « parlottes postmodernes », qui parviennent à rendre manifestes en les organisant certains phénomènes du social contemporain. Ne s'en trahit pas moins authentiquement quelque chose de son rapport à la psychanalyse. Redonner leur épaisseur aux concepts de la psychanalyse, c'est donc les réinscrire dans l'expérience où ils s'originent ; l'effet de désillusion face à la théorie – les kleinien parlent peut-être de dépression – autorise à ce qu'elle soit à nouveau occasion de perspectives nouvelles. Pour paraphraser Ferenczi, la résistance est du côté de la théorie de l'analyste, *la résistance est du côté du (concept de) discours*. La résistance du sujet s'oppose à la force persuasive (la suggestion) de la parole d'autrui. C'est dire si tout dépend en somme de l'usage langagier que fera l'analyste de son appareil théorique. La théorie est bien à la fois le moteur de l'analyse (quand elle est opérante dans la cure, quand elle engage le psychanalyste à théoriser davantage) et son frein (quand elle fait écran à l'audition, quand elle structure par avance la situation analytique). Circulant dans le discours et l'indiquant, la théorie est productrice d'un effet-sujet, d'une objection.

Une psychanalyse lacanienne est-elle à même de produire des sujets non dépendants ? C'est-à-dire peut-on garantir un désir de l'analyste tel qu'il ne produise pas de sujet dépendant ? Non. Ce serait tenir un analyste pour l'égal de Pygmalion. Mais on peut attendre du désir de l'analyste qu'il ne produise pas un *analysé* dépendant, c'est-à-dire que chaque analysant ait à choisir, disjonctivement, entre dépendance et fin d'analyse. Ce n'est qu'à ce titre que le désir de l'analyste peut jouer sa partie, sans sophisme, dans une logique collective qui soit groupalement irrécupérable.³³²

Pierre Bruno est à la fois prudent et exigeant. Mais c'est sans doute parce qu'il fait le pari de l'acte. Pour Lacan, l'acte est opérant de n'être imputable à aucun sujet mais à le situer « de la topologie idéale de l'objet a ³³³ », c'est-à-dire à se situer au réel du savoir. Et son opérativité est justement la production d'un sujet, changé dans l'après-coup de l'acte, certes déterminé par lui, mais « pas de différence – poursuit Lacan – une fois le procès engagé entre le sujet qui se voue à la subversion jusqu'à produire l'incurable où l'acte trouve sa fin propre, et ce qui du symptôme prend effet révolutionnaire³³⁴ ». À une époque et dans une culture où les mots d'ordre sont « sois libre !, réalise ce que tu es !, sois autonome !... », accepter que le discours analytique ne puisse se déprendre absolument d'effets de suggestion, c'est assumer une forme de prudence lucide sur les jouissances en circulation dans le dispositif. Les psychothérapies et autres dispositifs épousant à la lettre ces impératifs de la moralité postmoderne vendent furieusement l'émancipation, la libération du sujet coûte que coûte, son individualisation, sans voir que ce n'est qu'aliéner ce sujet d'autant plus au discours ambiant.

D'autre part, faire reposer l'espoir de l'issue de l'analyse (et corrélativement l'espoir de l'indépendance de l'analysé de son analyse) sur la possibilité de l'acte exige que le psychanalyste consente à être objet-cause du désir, voire consente à supporter sa propre folie (dans tous les sens du terme « supporter ») ; c'est-à-dire qu'il accepte de se tenir au plus près du réel, là où se tiennent le poète, le logicien ou bien le fou.

De l'œuvre de Lacan je ne retiens nulle prescription à proprement parler, nulle règle technique à l'usage du psychanalyste, mais seulement l'exigence de mesurer après-coup les effets de ce que l'on fait. Son enseignement en revanche a dénoncé à l'époque ce qu'il pouvait y avoir d'illusion dans l'identification de la psychanalyse à sa scène et à son décor : la psychanalyse ne procède *in fine* que de l'acte, et c'est de là qu'elle tirera ses effets. L'analyste se reconnaîtra après-coup d'avoir été un peu poète (suffisamment), ou bien un peu fou (raisonnablement), c'est à voir. Alors, la folie des dispositifs sectaires de la postmodernité ? Disons que leur adhésion profonde aux valeurs de la société ultralibérale nous porterait

³³² Pierre Bruno, *La passe*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 2003, p. 83.

³³³ Lacan, « L'acte psychanalytique », *Autres écrits*, op. cit., p. 377.

³³⁴ *Ibid.*, p. 381.

presque à dire que les sectes manquent singulièrement de folie ou de poésie, « ... que ce serait être fou par un autre tour de folie, de n'être pas fou », de ne pas délirer un peu, c'est-à-dire sortir des rails du chemin tracé (*secta*) et « avoir du chaos en soi pour enfanter une étoile » (Nietzsche).

TROISIEME SECTION : CLINIQUE DE L'ADEPTE ET DE L'EX-ADEPTE

CHAPITRE IV : L'IMPOSSIBLE CLINIQUE DE L'ADEPTE

CHAPITRE V : LE DISCOURS POST-SECTAIRE

QUATRIEME CHAPITRE :

L'IMPOSSIBLE CLINIQUE DE L'ADEPTE

Rencontrer l'adepte d'une secte, mais où ? Dans la secte elle-même et dans l'association de victimes, ai-je d'abord pensé. Ce chapitre clinique procède naïvement d'abord, puis rencontre à l'occasion une parole jusque-là inouïe. Les lignes qui suivent rendent ainsi compte d'une première démarche. Elle procède d'une réflexion éthique préalable, en confrontant deux modalités de discours diversement cliniques (le discours de l'analyste *versus* le discours du programmeur) ; nous poursuivrons en interrogeant l'éventuelle spécificité du trauma langagier inhérent au lien social proprement sectaire – ici la focalisation vise moins le sujet de l'individuel que le sujet du collectif (aussi bien nommé « Grand Sujet ») ; nous ouvrirons enfin la porte et nos pages à une personne qui nous a parlé de et depuis son aliénation à un discours.

I. ÉTHIQUE POUR UNE CLINIQUE DU LIEN SOCIAL ACTUEL

Lorsque Lacan, dix ans après son séminaire sur *l'éthique de la psychanalyse*, croit nécessaire de devoir à nouveau revenir sur certaines questions, c'est en insistant sur une distinction : « l'éthique du psychanalyste, telle qu'elle est constituée par une déontologie, ne donnait même pas l'ébauche, l'amorce, le plus petit trait de commencement de l'éthique de la psychanalyse³³⁵ ». Ainsi, l'éthique ne saurait se réduire à un simple code moral, à un système d'interdits et de devoirs mais est de fait centrée sur la catégorie du Réel. C'est donc bien le réel qui constituera notre boussole dans notre clinique et qui l'inscrira dans une démarche éthique.

L'Association pour la Défense des Familles et de l'Individu victimes de dérives sectaires (ADFI)³³⁶ est une structure accueillant les anciens adeptes de mouvements sectaires ou les familles victimes de ces mouvements (de l'endoctrinement d'un proche par une secte). Les visiteurs de cette association – mais également une bonne partie des intervenants – se réunissent ainsi autour du signifiant « victime ». J'y intervins d'abord à titre de stagiaire-psychologue, puis à titre de membre bénévole en m'inscrivant dans au moins deux des missions de l'association : « l'étude des principes et méthodes des organisations de type sectaire » et « l'accueil et l'aide aux familles et personnes victimes de ces organisations ».

De la clinique du lien social, nous apprenons que chaque sujet doit trouver à loger ce qu'il est de singularité, d'objection à la normalité (son sinthome) dans le commun ; comme loger dans le champ langagier commun, la pulsion ? Or, le lien social contemporain fait en parti échec, et de façons nouvelles, à cette entreprise car dans le cas des associations de victimes, le singulier est ici noyé dans le commun, dans la communauté : ce qui fait la

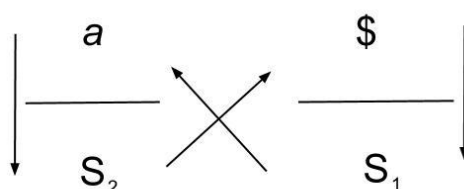
³³⁵ Jacques Lacan, *D'un Autre à l'autre, séminaire Livre XVI*, Seuil, Paris, 2006, p. 189.

³³⁶ Avec le Centre Contre les Manipulations Mentales Roger Ikor (CCMM), l'Union Nationale des ADFI est la principale figure du mouvement de vigilance des dérives sectaires en France, reconnue d'utilité publique.

singularité de son récit est désormais la règle. « Nous sommes tous des victimes³³⁷ ». C'est aussi une impasse et un frein des associations d'anciens consommateurs de drogue, pour qui l'association peut tenir lieu de substitution en entretenant les identifications.

Le psychologue qui interviendrait à l'ADFI a donc à se situer par rapport à l'approche de l'association que l'on pourrait qualifier principalement de victimologique. Doit-il se mettre au service d'un discours qui fournirait aux sortants de sectes le signifiant maître censé résorber la demande du sujet victime, et le satisfaire ?

1. LE DISCOURS DU PROGRAMMATEUR ET L'ETHIQUE DU MEME



Serge Lesourd a proposé le *discours du programmeur* comme envers du discours du capitaliste. Ici aussi, le sujet est déterminé par le signifiant maître qui le désigne « mais cette fonction n'est plus en place d'agent, elle est devenue l'adresse, l'autre de la parole³³⁸ ». L'agent de ce discours, le programmeur, est l'opérateur qui « sait », l'expert qui produit le savoir, détenteur d'un savoir-faire. Ce savoir s'énonce sur le modèle du discours scientifique : il s'agit d'un énoncé objectif, valant pour tous, pour toutes les sectes et tous leurs adeptes. Un ensemble de mécanismes mis en œuvre par la secte opèrent la transformation de l'individu sain et adapté en la victime diminuée et frustrée de la juste jouissance libérale. Ces mécanismes (relevant bien souvent de la technique publicitaire) provoquent une réaction causale : *si* technique de manipulations mentales, *alors* victimes de l'emprise sectaire. Ce raisonnement est caricatural mais je ne l'ai qu'à peine simplifié et je n'ai omis que la partie du raisonnement expliquant *a priori* les exceptions à cet enchaînement causal. Ce savoir adressé au sujet aura pour effet la production d'un signifiant maître à partir duquel le sujet pourra s'inscrire dans la parole courante ; un savoir qui légitime l'accès au « droit à... ».

« *Je suis la victime d'une secte* », telle est le produit de ce discours au terme de

³³⁷ Cf. Jean-Luc Cacciali, « La victime : un nouveau sujet » in Jean-Pierre Lebrun, *Les désarrois nouveaux du sujet, prolongements théorico-cliniques au Monde sans limite*, éd. Erès, Toulouse, 2004, pp. 153-168.

³³⁸ Serge Lesourd, *Comment taire le sujet ? Des discours aux parlottes libérales*, éd. Erès, coll. « Humus », Toulouse, 2006, p. 153.

l'intervention du programmeur-victimologue, du technicien au service de l'idéologie implicite. C'est à partir de ce signifiant S_1 délivré « sur mesure » que le sujet victime pourra préciser sa revendication (demande de réparation, de reconnaissance...) et intégrer une communauté de Même réunie autour du même signifiant (les associations de victimes de tel ou tel mouvement).

Pendant son expérience sectaire, l'adepte s'était confronté à un des énoncés impossibles de la structuration capitaliste du discours : $\$ / S_2$, où le gourou postmoderne est le sujet (\$) qui détermine le savoir (S_2), sans en passer par le moindre signifiant-maître – énoncés purifiés des effets d'énonciation – et qui « se retrouve dans une position infantile archaïque de toute-puissance, maître de son propre savoir et donc de la jouissance qui en découle³³⁹ ». En tant qu'interlocuteur du gourou, la victime ne constituait peut-être qu'un objet de jouissance, voire de consommation. La secte, en déterminant le savoir, peut produire un autre des énoncés impossibles de la postmodernité : $S_2 / \$$, c'est-à-dire un énoncé où le savoir (universel, objectif, valant pour tous) détermine pleinement le sujet, désigne la place qu'il doit occuper dans son rapport à l'autre. Une ontologie en somme qui fait fi du singulier qu'aussi bien les sectes que les victimologues appliquent aux sujets. Aux seconds, nous dirons que le sujet n'est pas réductible à une détermination par une expérience traumatisante³⁴⁰ ; aux premiers, que leurs adeptes débordent les catégories auxquelles ils sont assignés : un Témoin de Jéhovah est bien plus qu'un Témoin de Jéhovah ou que ce que révèle son bilan d'activité, un Scientologue n'équivaut pas en tout point à un Scientologue de même niveau : deux individus ne sont pas interchangeables !

Il est à noter que cette conception du sujet reconnu comme *ontologiquement victime* s'appuie sur l'idéologie dominante qui tend à exiger de l'individu qu'il soit en mesure de jouir du monde. Si l'être parlant est un jouisseur à la condition d'un renoncement, la victime est en revanche un individu ne pouvant toujours pas jouir pleinement mais dont l'exigence de (sa) réparation est pourtant légitimée par tout le discours libéral³⁴¹ – d'où la victime se présente essentiellement comme frustrée. Il n'est donc pas vain de s'interroger sur les éthiques qui sous-tendent ces deux positions : une éthique du Même anime l'idéologie victimisante ; une éthique de l'Autre anime les « hérétiques partisans du sujet de l'inconscient ».

Nous reviendrons plus loin sur l'impossibilité des discours que propose Serge Lesourd car ils sont évidemment problématiques.

³³⁹ S. Lesourd, « La folie ordinaire des discours modernes », in *Figures de la psychanalyse*, n° 10, p. 109.

³⁴⁰ D'autant plus que le raisonnement qui tente cette réduction découle du savoir « valant pour tous » et randomisable décrit plus haut... c'est-à-dire : ne valant pour aucun en particulier !

³⁴¹ Cf. J.-L. Cacciali, *Op. Cit.*

L'individu adapté au discours du capitaliste est conçu comme une victime, voire plutôt, comme le fait remarquer Alain Badiou³⁴², comme une *victime potentielle*. Cette conception particulière du sujet vient s'inscrire dans une perception du monde partagée entre le Bien et le Mal, le second étant la source victimisante qu'il convient de combattre. La ligne de démarcation entre Bien et Mal est tracée par le seul discours faisant encore autorité : la rationalité scientifique. En somme, l'autorité provient du discours objectif qui aura su forclure son sujet. Il faut pourtant remarquer que la science est en dehors du registre du Bien et du Mal. La science produit du savoir, mais elle ne dit pas quoi en faire, seules ses paraphrases scientifiques participent d'un mélange des genres...Au début du 19^{ème} siècle, Xavier Bichat définissait-il la vie comme « l'ensemble des fonctions qui résistent à la mort³⁴³ » et en faisait le Bien en lutte contre le Mal – l'idéologie qui anime la dite « bioéthique » n'est pas étrangère à cette prémisse. De même, pour reprendre une réflexion de Slavoj Žižek³⁴⁴, les Droits de l'Homme ne sont au fond que le droit des uns – les pays occidentaux, riches – à étendre leur système aux autres pays au nom d'une idéologie désubjectivée, humaniste et en apparence émancipatrice.

L'autre est conçu en tant qu'il partage avec moi son humanité – à entendre comme potentialité à être victime. C'est parce que l'autre et moi sommes au fond similaires que nous appartenons à la communauté des humains. La conséquence est que l'autre qui n'appartient pas à cette communauté de semblables n'est pas humain : les dictateurs inhumains ou les humains *trop humains* ne méritent pas les égards réservés à nos semblables et si aucune action orthopédique ne parvient à humaniser l'autre (c'est-à-dire à le « semblabliser », à le guérir de son sinthome ou de son altérité) alors il ne reste qu'à l'effacer totalement. Tel est le processus d'identification, et sa violence quand on s'y soustrait, au cœur de la « foule psychologique ».

Comme le fait remarquer Jean-Luc Cacciali³⁴⁵, le signifiant « victime » introduit le sujet à la demande, au « droit à... » plutôt qu'au manque (occultant ainsi trauma, désir et sujet de l'inconscient) et il semble bien que la division subjective s'y estompe tendanciellement. De même à un niveau collectif, l'hommage aux victimes des conflits – qui sont toujours *nos* victimes – tend à maintenir une limite excluante entre l'autre et moi³⁴⁶. Ainsi, les témoignages

³⁴² Cf. Alain Badiou, *L'éthique, essai sur la conscience du mal*, éd. Nous, Caen, 2003. Ce petit ouvrage est une référence privilégiée de la présente réflexion.

³⁴³ Cf. Xavier Bichat, *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*, 1800.

³⁴⁴ Cf. Slavoj Žižek, *Contro i diritti umani*, Il Saggiatore, Milano, 2005.

³⁴⁵ J.-L. Cacciali, *Op. Cit.*.

³⁴⁶ L'exemple des harkis est tout à fait significatif. Les cérémonies d'hommage aux harkis morts dans l'après-guerre d'Algérie n'ont-elles pas pour fonction de déculpabiliser le camp français ? Si nous les reconnaissons

et le nombre des victimes sont-ils autant de raisons qui engagent à lutter contre le Mal.

L'éthique qui découle de cette perspective est évidente : tout ce qui ira dans le sens du Bien, ou plus exactement contre le Mal, relève de l'éthique du Même, l'éthique des Droits de l'Homme, disons-le : de la morale. On ne manquera pas de relever qu'une société qui aura réussi à éradiquer toutes les figures du Mal³⁴⁷ et sera parvenue à imposer durablement le Bien ne sera au fond qu'un *Meilleur des mondes*, une Utopie aseptisée que l'ombre menaçante de l'Autre aura désertée.

L'expert en victimologie mettant son expertise au service du discours du programmeur soutient ainsi la dimension victimaire des récits des sujets. C'est alors une éthique humaniste (du Même) qui est défendue. Et l'on devra s'interroger sur la place que laisse à l'Autre une telle éthique. En effet, à un niveau collectif, la société victime de la présence « trop autre » de l'Autre, ne tente-t-elle pas de se guérir de cet excès d'altérité qui l'habite ? de s'exorciser des visages étrangers et des étrangetés qui la peuplent encore ? A ce propos, il n'est pas anodin qu'un des traits culturels significatifs des sociétés occidentales soit le multiculturalisme « déculture » où l'Autre n'a le droit de cité que sous sa manifestation stérilisée : l'autre en tant que Même.

2. L'ETHIQUE DE L'AUTRE ET LE DISCOURS DE L'ANALYSTE

Si l'éthique du Même puisait dans les catégories kantienne de Bien et de Mal *a priori*, l'éthique de l'Autre – qui est aussi l'éthique de la psychanalyse – s'inscrit dans une tradition anti-spinozienne et s'enrichit notamment de la leçon de Lévinas. L'autre n'y est plus perçu comme mon semblable mais comme radicalement Autre. Le rapport à l'Autre ne réside pas dans une communauté de semblables, mais est asymétrique et m'introduit à la radicale altérité qui existe entre l'Autre et moi³⁴⁸. Ainsi, pour le dire avec Badiou, je ne suis pas qu'une victime (potentielle), mais j'excède cette condition, je suis infiniment plus qu'une victime. C'est l'« humain trop humain » de Nietzsche, l'« autrement qu'être » de Lévinas, l'« animal immortel » de Badiou dont rend compte la dialectique du Moi et du Je de la psychanalyse.

L'alternative Moi ou l'Autre introduit donc véritablement à la question éthique. Faire le

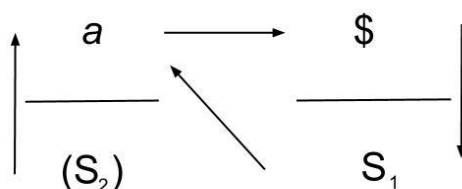
victimes, c'est que c'est l'autre camp qui les a massacrés. Façon peut-être pour la France de ne pas reconnaître sa part de responsabilité.

³⁴⁷ Nous pouvons remarquer que ces figures du Mal ne sont autres que les instances de l'Autre ! Avec Marie-Jean Sauret, on s'étonnera que la jeunesse soit devenue l'ennemi dont nous devons nous protéger et la vieillesse, l'obscénité que nous devons voiler.

³⁴⁸ Par Autre, j'entends aussi bien l'Autre du langage, de l'inconscient, du social...

choix de la « persévérance de l'être » (Spinoza), du « service des biens » (Lacan) et opter pour l'étouffement de l'Autre consiste à soutenir l'éthique du Même décrite plus haut – éthique qui laisse bien peu de place donc au sujet de l'inconscient et au sinthome, ni donc à l'institution du social, du lien à l'autre. Ou bien, faire le choix de l'Autre, c'est-à-dire d'une éthique qui est « la mise en question de ma spontanéité par la présence d'Autrui³⁴⁹ ». Ce qui peut se dire, plus proche de notre champ théorique, « ne pas céder sur son désir³⁵⁰ » pour autant que l'on garde à l'esprit que chez Lacan le désir est constitutif de l'inconscient, qu'il est du côté de l'Autre. L'éthique de l'Autre revient donc bien à donner de la consistance au fossé qui me sépare de l'Autre et à m'y tenir fidèlement. Nous verrons plus loin que le temps de l'Acte est le temps d'apparition de ce fossé – et ouvre donc à l'éthique de l'Autre –, tandis que la sublimation peut être aussi bien un processus de fidélité à l'Autre, qu'un processus contre l'Autre.

Cette réflexion sur l'éthique, on le comprend, ne sera pas sans effet sur la praxis qu'elle oriente. L'association des victimes de sectes peut donc appeler de ses vœux un expert programmeur qui accomplisse la tâche de déprogrammer la victime et de la reprogrammer³⁵¹, de l'aider à se ranger sous le signifiant maître « victime » à partir duquel le sujet pourra espérer loger sa singularité dans le commun – commun qui, nous l'avons vu, se réunit justement autour de ce signifiant.



Renoncer à une éthique du Même pour une éthique de l'Autre revient à refuser de s'inscrire comme l'agent expert du discours du programmeur pour se faire objet cause du désir dans le discours de l'analyste. On remarque que ces deux discours disposent les éléments de la chaîne signifiante (\$, S1, S2, a) aux mêmes places et que seules diffèrent les flèches et l'enchaînement. Ici, le savoir en position de vérité détermine l'analyste à qui l'on

³⁴⁹ Cf. Emmanuel Lévinas, *Totalité et infini, Essai sur l'extériorité*, Nijhoff, La Haye, 1961, p. 13.

³⁵⁰ J. Lacan, *L'éthique de la psychanalyse*, [1959-1960], éd. Seuil, Paris, 1986.

³⁵¹ Cf. *Holly smoke* ; la profession de « déprogrammeur » qui a connu un certain succès en Amérique du Nord est aujourd'hui de plus en plus remplacée par celle d'« Exit Counselor ». J'entendis un jour un intervenant d'une ADFI répéter à la mère incrédule d'une jeune victime « Mais si ! Ils l'ont persuadé ! », il répéta jusqu'à ce qu'elle en soit justement persuadée. De même, à Barcelone, le centre AIS (*Atención e Investigación de Socioadiciones*) s'inscrit dans ce courant en établissant un dispositif efficace de « restructuration cognitive » des adeptes de sectes (victimes à leur insu).

suppose le savoir. Celui-ci adresse directement au sujet sous forme énigmatique et fantasmatique le manque-à-être, ce qui demeure non symbolisable, qui a pour effet la production de manifestations du sujet, singulièrement imprévisibles, et qui attestent dans la situation analytique de la division subjective.

3. SUBVERSION

Si l'adresse est la même, les différences entre le programmeur et l'analyste sont bien du côté de l'agent. Le renversement de la flèche de gauche réintroduit au sein de la circularité du discours capitaliste un point de rupture logique au moyen du discours de l'analyste. En somme, il s'agit de se défaire d'une expertise incontestable adressée à l'Autre – et qu'il réclame – pour maintenir un savoir au niveau de la supposition et ne s'y appuyer que dans la mesure où il est troué et qu'il borde ce qui demeure non signifiable. Ce savoir de l'analyste occupe certes la place de la vérité de son discours, mais a ceci de particulier donc qu'il ne peut être que *mi-dit*, inaccessible totalement.

Par ailleurs, cette clinique subversive se doit d'être attentive aux dynamiques transférentielles qui se jouent dans le cadre de ce renversement d'une programmation à une analyse³⁵². *A priori*, le psychologue incarne pour le sujet une figure de l'ADFI, à savoir l'Autre qui permet au sujet de se constituer en victime. C'est du moins à cette adresse que se fera la demande du sortant de secte. Si la demande doit être entendue, l'adresse devra être sans doute clarifiée. Dans le contexte de ce travail universitaire, le psychologue-stagiaire membre de l'ADFI peut tout à fait incarner le sujet supposé savoir – quand bien même ce savoir serait perçu à l'aune de la jeunesse et du manque supposé d'expérience du stagiaire – et être le destinataire d'une demande. Cette demande sera accueillie dans le cadre particulier d'une clinique au service d'un dispositif de recherche et de ses contraintes. Comme le note Serge Lesourd à partir de sa clinique, « on ne vient plus voir un psychanalyste parce qu'il y a un empêchement à bien jouir – ce qui est le lot de la névrose normale – mais dans une exigence de jouissance qui devrait être adéquate³⁵³ ». Ceci dit, cette exigence en elle-même ne semble pas être remettre en question fondamentalement l'organisation névrotique qui demeure l'inscription langagière la mieux partagée, à la fois la plus singulière et la plus

³⁵² Je ne fais pas nécessairement référence à la cure psychanalytique, mais à toute clinique supportant le discours de l'analyste.

³⁵³ Serge Lesourd, « La folie ordinaire des discours modernes », in *Figures de la psychanalyse*, n° 10, p. 105.

banale.

Si nous refusons l'ontologie dominante « nous sommes tous des victimes », nous n'hésiterons pas à partir de ce que cache cette *ontologie-écran* : « nous sommes tous des assassins³⁵⁴ », du moins certains contextes particuliers (le totalitarisme nazi, la guerre d'Algérie ou le sectarisme, pour ne citer que ces exemples) nous ont montré qu'ils peuvent transformer l'homme ordinaire en l'employé modèle d'une machine génocidaire, en tortionnaire ou en technicien de l'étouffement de l'Autre – et l'insupportable est que rien ne me garantit que dans ces conditions, je n'aurais pas participé à ces machineries de la *banalité du mal*. Ce que ce renversement dévoile, c'est la part de jouissance que le sujet a pris à l'expérience sectaire – car ce n'est que dans l'après-coup que cette expérience revêt son caractère traumatique. La plainte victimaire nous introduit à une dualité Moi-victime contre Lui-agresseur et donc à une exigence de réparation, de fortification du Moi. En revanche, prendre en compte la dimension participative et jouissive du sujet dans la secte nous oriente vers une conflictualité endopsychique – façon d'insuffler la dialectique du Moi et du Je que le discours du capitaliste et ses succédanés tentent de taire. Pour le dire autrement, l'« identité, le masque, voire le bouclier » que constituent l'être-victime « risque[nt] d'empêcher la nécessaire *Durcharbeitung* de l'évènement, cette perlaboration qui permet au sujet de “travailler” l'évènement pour l'inscrire dans son histoire [...] et restituer à la victime potentielle sa position subjective³⁵⁵ ». Pour Daniel Lemler, la question qui amorcera la *Durcharbeitung* sera donc : *quelle part as-tu dans ce qui t'arrive ?*

C'est la figure même de l'autre que le clinicien incarne qui mérite d'être renversée³⁵⁶ : qui est le psychologue ? Est-il un professionnel compétent au service d'une éthique en faveur du Même (en somme, lui-même un produit de consommation sur le marché du *coach* de la fortification du Moi) ? – un *autre-à-jouir*, occupant structurellement la place de la lathouse. Ou bien, au contraire, incarne-t-il un « vrai Autre », radicalement et singulièrement Autre ? – un sujet avec qui la rencontre n'est pas sans risque, et porte son lot de possibles. Subvertir la place à laquelle nous astreint le discours du capitaliste, c'est déjà subvertir la nature de l'altérité que nous impose cette organisation du social. Si bien que dans le carcan étroit des

³⁵⁴ Cf. à ce propos Guy Laval, « Psychanalyse du meurtre totalitaire », in *Cahiers de psychologie clinique*, 2004/1, n° 22, pp. 71-97. A partir de la constatation que les populations ayant participé à l'entreprise d'extermination nazie ne sont pas des assassins nés, mais des hommes ordinaires, l'auteur tente de cerner les dynamiques opérant dans l'appareil psychique dans le cadre d'une *banalisation du mal*.

³⁵⁵ Daniel Lemler, « N'être victime », in *Le coq-héron*, 2008/2, n°193, p. 134.

³⁵⁶ A la manière de la destruction nietzschéenne des idoles, c'est un crépuscule d'une des nouvelles idoles de la postmodernité que nous entendons opérer toujours.

discours de la postmodernité, le désir de l'analyste implique le mouvement constant allant d'un *autre-à-jour* à l'Autre culturel. C'est dès lors partir d'une altérité aseptisée et aseptisante (*id est* je personnifie le Même de l'association de victimes, l'agent du discours du programmeur) pour incarner le discours de l'Autre radical. Soutenu par une éthique de l'Autre de l'inconscient, le clinicien donnera crédit à la voix fantasmatique d'un sujet supposé savoir afin d'ouvrir à la possibilité d'une perlaboration d'un vécu singulier. Un renoncement à l'énoncé de la victime en faveur d'une fidélité à l'énonciation du sujet.

La portée subversive de l'éthique de la psychanalyse se précise alors ici de façon politiquement incorrecte. (N'est-ce pas toujours le cas de la psychanalyse ? Ne devons-nous pas nous méfier de la pop-psychanalyse qui distille à l'oreille du public un discours doux, agréable et sans risque ?) S'interroger sur son désir – *pour quelle mystérieuse raison ai-je rejoint cette secte ? Pourquoi diable ai-je fait ou dit cela ?* –, rencontrer l'Autre intime de l'inconscient et « ne pas céder sur son désir », voilà qui dans une association d'aide aux victimes (dont l'action est aussi d'un anti-sectarisme militant) ne saurait obtenir son droit de séjour trop facilement. C'est alors une extériorité intime, l'« extimité » de Lacan, le ban abject de l'association qu'occupe le clinicien. Et il tentera parfois de se faire avocat du Diable, à demi-mot, façon pour lui de trahir cette intimité dérangeante qui habite autant la victime que l'association.

Nous concluons sur l'illustration de l'éthique dans la pratique de Jacques Lacan. Celui-ci en quelques lignes qu'il adresse à son analysante Paule de Mulatier, dite Marie de la Trinité, nous montre comment le désir de l'analyste n'a rien à voir avec une quelconque libération du lien de dépendance au collectif :

Mon but n'est pas de vous apprendre à vous affranchir de ce lien. Mais en découvrant ce qui l'a rendu pour vous manifestement si pathogène, de vous permettre d'y satisfaire désormais en toute liberté. Car si c'est autour de l'exercice de ce devoir que se sont déclenchées les phases les plus dérangeantes de votre drame, c'est que c'est là qu'ont été mises en jeu des images de vous inconnues et dont vous n'êtes pas maîtresse : c'est cela que j'ai appelé vaguement : thèmes de dépendance. Et leur recherche ne constitue pas une initiation à la révolte, mais une perspicacité indispensable à la mise en pratique d'une vertu.³⁵⁷

Voilà sans doute le modèle d'une intervention clinique auprès de sujets pris dans un discours, en respectant le désir inconscient qui anime l'impétrant d'habiter tel lien social, si Autre soit-il.

³⁵⁷ Lettre inédite de Jacques Lacan à Marie de la Trinité, 19 septembre 1950.

II. LE TRAUMA DU LIEN SECTAIRE

En partant de l'idée freudienne d'une continuité, d'un voisinage – pour ne pas dire d'une homogénéité – de la psychologie individuelle et de la psychologie collective, nous allons tenter à présent de mettre au travail la question du nouage du trauma collectif et du trauma individuel. Je m'attacherai à envisager ce mouvement du social au sujet dans son actualité, dans sa modernité (modernité surdéterminée par la domination idéologique du capitalisme néolibéral dans la culture) et à l'illustrer au moyen d'éléments de clinique. Ou dit autrement : la secte moderne comme réponse au malaise dans la culture et qui viserait le recouvrement du trauma, à tout prix.

1. LE TRAUMA DU LIEN SOCIAL

Le trauma est une blessure, une faille. Ce terme grec dérive du verbe ancien *τιτρώσκω* [titrôskô], percer, perforer. Or, la névrose est précisément une affaire de trauma. D'un trauma subjectif, singulièrement vécu, et qui se révèle dans un événement qui rouvre après-coup une blessure psychique *déjà là*. Une perforation de structure, à l'imparfait – qu'un traumatisme renouvelle dans une rencontre fulgurante avec le réel, au présent, ou mieux, dans un infinitif qui se passe de sujet – à conjuguer enfin au futur antérieur dans une reconquête par le sujet de son temps.

L'être parlant, dans sa rencontre avec le langage, est à jamais séparé de l'objet. Cet objet *a* auquel il consent à renoncer sera cause de son désir, moteur d'une quête, mais blessure toujours ouverte qui empêche une jouissance totale et parfaite. C'est donc originellement comme fait de langage que le trauma se présente au sujet. De ne pouvoir résoudre pleinement l'énigme de ce qu'il est au moyen du langage, il est condamné à la condition d'être désirant, condamné à la tragédie humaine. Le trauma subjectif serait ainsi précisément la subjectivité. Qu'en est-il du trauma du collectif alors ?

Freud ouvre la piste d'une psychanalyse du groupe à l'occasion notamment de trois ouvrages – tous les trois majeurs dans son œuvre – : *L'homme Moïse et la religion monothéiste* (1939), *Malaise dans la civilisation* (1929) et *Totem et tabou* (1913). Il propose de faire une analogie entre la vie d'âme à un niveau individuel et une activité inconsciente à un niveau collectif. Il inaugure ce rapprochement non sans toutefois mettre en garde contre les pièges des raisonnements par analogie. En ce qui concerne le trauma, nous tâcherons de prendre la mesure des enjeux et limites d'une mise en rapport des niveaux individuel et collectif.

Ainsi, si le trauma est bien affaire de langage (*la réponse* de l'être parlant à son entrée incomplète dans le langage), alors le concept lacanien de *discours* permet bien de donner son poids à la dimension de trauma langagier du collectif. De même que l'être parlant a plongé dans un bain de langage, l'institution du groupe humain est avant tout une institution du langage. S'agissant d'un « vivre ensemble » de sujets, le collectif de ces sujets ne peut se défaire du trauma qui les fait parler, et du même coup, les fait tenir ensemble.

De même que nous repérons la distance traumatique entre énonciation et énoncé, entre sujet et personne, il apparaît que le collectif institué répète à son niveau cet écart. La théorie des quatre discours de Lacan rend compte, me semble-t-il, de cette dimension. Qu'il s'agisse du discours de l'hystérique, du maître, de l'universitaire et plus encore de l'analyste, le trauma (l'impossible rapatriement de l'être dans le langage) s'y trouve indexé par la lettre *a*. Témoignant de la castration du langage, de l'effet de sa fonction phallique, l'objet *a* est nécessairement pris dans des faits de discours. Le lien social est l'articulation des quatre discours où les révolutions d'un discours à l'autre se jouent dans un passage par le discours de l'analyste, c'est-à-dire par une expérience du manque. C'est d'ailleurs en ce sens que Lacan parlera d'« hystoire » pour rendre compte des successions des discours dominants de la civilisation – écrira-t-on « hystoire $\diamond a$ » ?

2. D'UN DISCOURS QUI NE SERAIT PAS DU TRAUMA

Désormais, alors que la thèse de Francis Fukuyama d'une fin de l'histoire peut être élaborée et pensée, une modalité postmoderne du lien social s'établit sur un mode jusque-ici jamais observé dans l'histoire humaine³⁵⁸. Produit de la révolution culturelle néolibérale de la

³⁵⁸ A cet adjectif de postmoderne, je préfère toujours plus l'idée d'actuel. « Lien social actuel » comme l'on dirait « névrose actuelle ». – En débusquant l'impasse conceptuelle que cette actualité soulève.

fin du XX^{ème} siècle, le « discours du capitaliste », pour le nommer, est une structuration du collectif qui se passe des révolutions et bascules des quatre modalités discursives théorisées par Lacan. Totalitaire, il l'est, mais non plus à la façon des dominations despotiques du Maître, organisées depuis leur hétéronomie. Le sujet est le propre agent de son aliénation – encore faut-il se demander quel sujet. Tout se passe comme s'il s'agissait de bâtir un « discours qui ne serait pas du trauma ». Le corollaire en est l'exigence d'un sujet qui serait hors trauma ; non plus un sujet du manque, mais un sujet du besoin. D'où la proposition par exemple de Charles Melman d'une nouvelle subjectivité, post-névrotique, structurée par et pour ce discours capitaliste.

Cette tentative d'éradiquer au moins imaginativement la faille où nous maintient le fait de parler, s'actualise dans le lien social sectaire, que je prends comme paradigme de ce nouveau discours. S'affranchir définitivement du trauma, plutôt que de faire avec, la secte entend offrir une jouissance à ses sujets, telle qu'ils seront libérés du manque. C'est alors tout un arsenal thérapeutique qui se développe et l'on assiste aux aménagements qui s'inventent pour s'affranchir de la castration du langage. L'illustre l'idéologie de la communication (d'entreprise, de couple, familiale, ou culturelle) qui vend le fantasme prétendument accessible d'un rapport direct de communication sans bruit ni équivoque³⁵⁹. C'est ne rien entendre, en somme, de l'aphorisme modérément provocateur : « il n'y a pas de rapport sexuel ». Or, rien n'y fait : tout ceci n'en demeure pas moins du langage, ni sa place de tiers radical ni sa dimension symbolique ne sont anéantis. Le sujet du langage capitaliste reste un être de paroles et court toujours après la fin d'une chaîne signifiante, visant l'objet cause de son désir, mais objet qu'il perçoit désormais dans le fantasme de l'éradication prochaine du trauma. De même, c'est à une tentative d'effacement de l'« obscur Ennemi » à laquelle on assiste : s'épargner du poids de la mort et de sa menace symbolique.

Nous assistons à cette tentative de guérir de la castration chez les Témoins de Jéhovah, par exemple, qui organisent leur communauté autour du discours d'un Autre, organisateur sans faille : Jéhovah Dieu. La vie de la communauté et de chacun de ses membres est réglée minutieusement sur le texte biblique. Or, ce texte, énoncé de et par l'Autre, que nous connaissons pour ces images et symboles, ses jeux de mots, ses incertitudes orthographiques et grammaticales, ses contradictions et dénégations de la réalité, est littéralement corrigé. La *Traduction du Monde Nouveau* qu'en proposent les Témoins de Jéhovah se rapproche à

³⁵⁹ C'est ici que se joue le risque totalitaire des novlangues (dont les sectes proposent des expériences inquiétantes).

chaque réédition toujours plus de la perfection. Si la Bible traditionnelle est une œuvre paradoxale – or, c’est dans le paradoxe que se loge la vérité énoncée –, la Bible jéhovique est un livre Un, lavé de toute ambiguïté, arrêté à une interprétation close et univoque. Pourtant, il demeure fait de langage, et parce que le langage se situe dans l’entre-deux du sujet et de l’Autre, ce livre d’une religion postmoderne est hanté par le trauma. Son « hystoire », lisible dans les différentes rééditions du texte par le comité de traduction, trahit quelque chose d’un désir qui dépasse le texte. Ainsi, alors même que cette traduction est accusée par ses détracteurs de rendre toute référence à Dieu chaque fois par le terme « Jéhovah », d’abuser du terme, une exception persiste toutefois nonobstant les retraductions successives. De l’aveu des traducteurs³⁶⁰, il s’agirait de l’unique occasion où le tétragramme divin des sources hébraïques n’a pas été rendu par « Jéhovah », mais... par « moi ». Singulier oubli du Nom propre de l’Autre, et qui trahit une structure discursive que nous connaissons donc pour avoir substitué le Moi au Maître. Ceci dit, l’organisation religieuse des Témoins de Jéhovah ne rompt pas fondamentalement avec l’hétéronomie de l’Église traditionnelle, où Dieu constitue bien le point d’extériorité, énonciateur de la Loi symbolique qui organise les rapports des fidèles. Cependant, une logique implicite semble parcourir silencieusement le discours jéhovique, une logique administrative et comptable, une rationalisation du discours lui-même.

Malgré le perfectionnement à l’œuvre, la communauté ne se libère pas du langage. Elle demeure au contact d’une béance irréductible. Elle se manifesta à l’occasion d’une rencontre avec Roger, un prédicateur du jéhovisme, qui me dit en me tendant sa Bible : « *Lisez ma bulbe !* » Ce lapsus attesta de la présence d’un sujet et fut l’occasion d’un instant de honte et d’étrangeté, porte d’accès à la vérité du sujet et du discours dans lequel il est pris. Si j’entendis dans un premier temps la proximité à *la vulve*, *le bulbe* en revanche m’évoqua l’image de l’oignon, auquel Freud comparaît l’inconscient. Une superposition de couches, sans nul noyau³⁶¹. Lire sa Bible (celle de Jéhovah) : lire son inconscient, où l’autre sexe insiste. Cette demande ratée (ou qui a peut-être visé plus juste que tout autre demande en se disant à demi-mot), j’aime à l’écrire « *lysez ma bulbe* », afin d’y entendre une demande d’analyse. Et à poursuivre encore l’interprétation de ce lapsus, je soulignerai aussi la dimension de porte de la *vulve*, ouvrant sur une jouissance féminine, non plus phallique. Le latin *vulva* disait jadis la matrice, l’utérus, et l’hystérique est à nouveau convoquée. Ce dérapage de la langue fait écho à celui du nom de Jéhovah oublié du texte. Tous deux

³⁶⁰ *Saintes Écritures, traduction du monde nouveau* (éd. 1995), appendice I, p. 1642.

³⁶¹ Référence à *Peer Gynt* (acte 5, scène 5) : « Le noyau ne va-t-il pas bientôt apparaître ? *Il met l’oignon en pièces*, Rien à faire ! jusqu’au point le plus profond / Tout n’est que couches – seulement de plus en plus petites / La nature est pleine d’esprit ! » (Ibsen).

dévoilent un désir inconscient, désir de l'Autre du lien social. Tous deux attestent d'une résistance du sujet de l'inconscient à se laisser prendre dans un dispositif pousse-à-jouir. Cette vérité qui cherche à se dire est au fond celle que Lacan formula dans l'aphorisme « l'inconscient, c'est le social ». L'inconscient de l'adepte-type, de celui qui renonce à prendre la parole ou de l'hypothétique sujet capitaliste, nous en retrouvons les traces dans la structure du discours où se loge l'être qui parle.

Comme lien social structuré, la secte entend répondre au trauma déjà inscrit dans l'inconscient de la menace de la mort et qui se rouvre à l'occasion des rencontres avec le réel de sa proximité et de son impensable : perte d'un proche ou survie *in extremis*. La doctrine du jéhovisme répond à cette question : la mort n'est qu'un sommeil provisoire, un compromis à accepter et l'être perdu sera retrouvé sitôt l'apocalypse accomplie. En cela, rien de nouveau sous le soleil, religions et écoles de pensée ont tenté au cours de l'histoire de faire remède à la question de la mort qui ne cesse pas d'être posée à l'humanité. Ceci pourtant : les cérémonies d'hommage aux morts sont interdites par le jéhovisme et le processus de deuil amputé, si bien que la mort y perd son efficacité symbolique, au profit d'un phantasme où le mort est seulement endormi et patiente, la date de son réveil est calculable. Un mort qui ne serait donc pas absent. Le registre imaginaire prend le pas sur la dimension réelle de la perte : elle n'est attestée que comme frustration provisoire. Alors la mort effective d'un proche, ou la sienne imminente, n'ont plus la propriété de présentifier la structure traumatique d'être entré dans le langage. Se pourrait-il qu'il ne puisse pas même revenir hanter ? Freud écrivait : « nous savons que les morts sont des dominateurs puissants³⁶² ». Privés de leur pouvoir pourtant, les morts perdent leur qualité de sujets condamnés au silence des « voix chères qui se sont tues ». C'est une piste que nous retenons, le « malaise dans la subjectivation » (Lebrun) ne touche-t-il pas aussi nos morts ?

On le voit, le discours ne peut pas s'affranchir du trauma qui le constitue et l'institue. Ce n'est qu'au moyen d'une dé-symbolisation et d'un recouvrement du réel par l'imaginaire que peut se penser un *discours qui ne serait pas du trauma*. Pour le dire autrement, un tel collectif se réunirait autour d'un discours qui ne serait tendanciellement que du semblant, du virtuel.

3. ARTICULATIONS

³⁶² *Totem et tabou*, Op. cit., p. 59.

Quels liens entretiennent le trauma du collectif et le trauma individuel ? Les deux s'articulent-ils ? S'agit-il du même trauma ? Le traumatisme de l'un fera-t-il celui de l'autre ? Dans le mythe freudien, lorsque la horde primitive a mis à bas le père, chacun des membres revit ce meurtre fondateur, dans le renoncement qu'il fait de jouir de toutes les femmes – l'institution du lien à l'autre et du collectif est à ce prix. Le lien social est la rencontre paradoxale du singulier et du commun, du sujet et de l'Autre du collectif, où l'être parlant devra trouver le moyen de loger son désir sur la toile de l'institution du langage. C'est sous la loi du Tiers mort, absent, que la subjectivation s'établit et que la communauté humaine se réunit.

Nous comprenons alors que la distinction entre trauma collectif et individuel est plus ténue qu'il n'y paraît. Le trauma réside dans le fait de parler. Et parler est une pratique à la fois individuelle et sociale, c'est-à-dire qu'elle mobilise une tension éthique entre l'autre et moi.

Je pris conscience de cette articulation étroite à l'occasion de rencontres avec des scientologues. Il y a quelques années, ceux-ci tinrent un stand sur le parvis (*profanum*) de la gare de Milan, et faisaient la promotion de formations « Dianétique », « technico-éthiques » ou en techniques de communication. J'étais étudiant. J'allai à leur rencontre et découvris rapidement une haine méprisante de la figure du « psy ». En effet, dès l'annonce de ma formation universitaire, je me heurtai à une arrogante dérision du savoir que l'université me délivrait. Ma rencontre avec ces adeptes de l'Église italienne est à ce titre exemplaire :

« – Savez-vous au moins ce que signifie le mot « psychologue » ?

– Si je m'appuie sur l'étymologie grecque, alors « psucho-logos », ce serait l'affaire d'un discours sur l'âme...

– Exactement ! Hé bien, allez leur parler de l'âme à vos professeurs !³⁶³ »

De façon intéressante, seules deux explications ont pu m'être données pour justifier la haine du « psy... » : 1°) les *psys* n'auraient aucune considération pour l'âme, il y aurait donc incohérence avec leur objet d'étude et ces professionnels ne pourraient avoir aucune efficacité du fait de leur méconnaissance de la dimension spirituelle de l'homme ; 2°) la psychiatrie est une institution dangereuse qui cherche à exercer son pouvoir sur l'humanité et qui abuse de ce pouvoir par des traitements inhumains : électrochocs, isolement, médicaments, inefficacité

³⁶³ Ce fragment de discussion a été retranscrit (et traduit) de mémoire.

thérapeutique,... Ce deuxième point est nourri par une argumentation particulièrement bien apprise basée sur un historique des abus avérés de la psychiatrie ainsi que sur une déformation d'autres faits. Néanmoins, un point demeure étrangement écarté de cet argumentaire : *pour quelle raison la psychiatrie fait-elle le Mal ?* Je n'aurai guère reçu de réponse des adeptes que j'ai interrogés.

Je découvris alors, dans les pages de témoignages et accusations des déçus de la Scientologie, les racines mythologiques du péril psychiatrique qui hante l'Église de Ron Hubbard. Car il est un récit scientologue tout à fait édifiant sur la question de la psychiatrie. Ce récit des origines a ceci de particulier qu'il fait partie des doctrines secrètes « *Advanced Technology* » et ne peut donc pas être entendu par le commun des mortels : en effet, il faut avoir suivi la formation de la Scientologie jusqu'au niveau « *Operative Thetan III* » pour pouvoir être mis au courant de la geste préhistorique de Xenu sans risquer de mourir d'une « pneumonie fulgurante ».

Xenu (ou Xemu), dictateur de la « Fédération galactique » apporta, il y a 75 millions d'années, des milliards d'extra-terrestres sur Terre afin d'y mener un immense génocide dans les volcans. Cette déportation se fit à l'aide de psychiatres extra-terrestres, œuvrant pour Xenu. Cet élément de doctrine ne serait accessible qu'à une minorité des adeptes (5%), et ferait l'objet d'un secret. Les âmes (ou Thétans) de ces déportés sont aujourd'hui les affects parasites, « engrammes » (le mot est, semble-t-il, emprunté par Hubbard à C. G. Jung, à Freud peut-être) qui inscrivent au sein de la vie psychique des humains le traumatisme historique de cette extermination de masse. Hubbard, par son enseignement et par la psychothérapie qu'il invente, ouvre les portes d'une libération de ce parasitage inquiétant et étrange par d'« intimes *Aliens* ».

La dimension délirante semble ici prendre le pas sur l'écriture de science-fiction. La question de la structure psychique du fondateur de la Scientologie est d'importance, dans la mesure où le récit mythique, prophétique et scientiste d'Hubbard pourrait bien être une solution pour colmater la faille traumatique de sa naissance dans l'ordre du langage. « Le paranoïaque, écrit Freud, rebâtit l'univers, non pas à la vérité plus splendide, mais du moins tel qu'il puisse de nouveau y vivre. Il le rebâtit au moyen de son travail délirant.³⁶⁴ » A suivre l'hypothèse du délire, nous aurions en position d'organisateur du lien social scientologue un psychotique et en lieu et place d'un « grand récit » (au sens de Lyotard), sa « tentative de guérison » par le délire. Alors, suivant le commentaire de Jean-Claude Maleval, « selon

³⁶⁴ S. Freud, « Remarques psychanalytiques sur l'autobiographie d'un cas de paranoïa », *Cinq psychanalyses*, PUF, Paris, 1967.

Freud, dans sa „tentative de guérison“ visant à récupérer les „objets perdus“, le schizophrène est amené à devoir „se contenter des mots à la place des choses“ »³⁶⁵. La brèche ouverte par le fait de parler entre le mot et la chose (« le mot est le meurtre de la chose ») n'a pas lieu. Le trauma, pourtant irréductible, du langage ne peut résider chez Hubbard que dans ce non-lieu, cette utopie de mots où la menace du réel est évacuée³⁶⁶. Il est le locuteur d'un discours a-traumatique.

Quand le lien social s'origine dans la logique du délire, on peut se demander comment des sujets névrosés investiront un tel discours. Le mythe cité plus haut est frappé de tabou. Le secret autour de la figure de Xenu et de ses lieutenants psychiatres est comme refoulé en deçà du discours de la Scientologie. Par son absence insistante (notamment par la menace qui plane sur celui qui accèderait à des doctrines auxquelles il n'est pas prêt), le secret peut faire retour et l'interdiction peut faire Loi symbolique : « non, tu ne jouiras pas de tout le savoir immédiatement ! » Cette configuration semble permettre une subjectivation névrotisante dans la mesure où une castration symbolique s'opérerait. Par ailleurs, je crois trouver dans ce non-dit du collectif l'occasion d'un retour du refoulé qui donnerait corps au ressentiment à l'égard de la psychiatrie parmi les adeptes de la Scientologie. Autrement dit, chacun semble apparemment pouvoir investir le mythe commun à partir de sa structure et participer au social selon un discours qui lui est propre.

Cet exemple est au service d'une première hypothèse : *l'individu vient répéter sur la scène du transfert quelque chose du trauma collectif*. Ainsi, ma rencontre avec les scientologues de Milan n'est pas sans rapport avec le refoulement (originaire) de Xenu. Et ce refoulement au sein du collectif n'est lui-même pas sans rapport avec la singulière production délirante de Hubbard, sinthome en réponse à sa condition d'être de langage. Tandis que je donnais chair à mon insu à une des figures du mythe refoulé, la scène de notre rencontre se déplaçait sur un plan symbolique où le Psy rencontre le Scientologue, Xenu face à Hubbard. L'*alien* que j'étais (français en Italie) répétait la trop grande altérité d'un dictateur appréciant son pouvoir de subjectivation et mon éthique en faveur de l'étranger intime n'était que trop suspecte pour qui combat cet ancrage du sujet dans l'Autre.

Mais qu'en est-il une fois passé le « *Operative Thetan III* » ? Le secret tombe, l'interdit également, et le sujet se trouve comme conquérant de la jouissance totale après laquelle il

³⁶⁵ J.-C. Maleval, *Logique du délire*, Masson, Paris, 2000, p. 38.

³⁶⁶ Ainsi, c'est par la signature d'un contrat (énoncé de mots) que le scientologue s'engagera un jour à protéger la galaxie pour le prochain milliard d'années. Le réel de la mort est comme oublié...

courait. Une fois le « *Wall of Fire* » franchi – c’est ainsi qu’est désignait le passage du niveau II au niveau III –, le scientologue se retrouve doté d’une nouvelle maîtrise de lui-même et de son environnement. Il est dit capable d’influer sur le sens des mots, sur le destin des hommes et sur la matière, comme l’illustre ces trois témoignages :

G.I. : Je fus capable de mettre mon point de vue à n’importe quel endroit de la planète, et réellement avoir une vision de chaque pays. [...] Je décidai alors de descendre dans la planète, dans le sol, sous le pays en utilisant des points d’ancrage pour le voir du dessous. J’ai aussi mis mes points d’ancrage pour posséder tous les pays vraiment, les posséder et être eux.³⁶⁷

P.B. : Je me retournai et vis ma fille qui commençait à tomber. Elle formait déjà un angle de 45 degrés avec le pont. Sans réfléchir, j’arrêtai simplement le temps jusqu’à ce que je parcoure la distance pour l’atteindre. Je me souviens des gouttes de pluie immobiles, gelées à un endroit tandis que je courais. Comme je la saisis et la tirai en arrière en sûreté, le temps qui s’était arrêté, repartit de nouveau.³⁶⁸

P.B. : Pendant ce temps là, je pus m’asseoir tranquillement et les garder sous mon contrôle [par le pouvoir de mon intention] de sorte qu’ils ne pouvaient pas bouger de leurs sièges. Vous auriez vraiment dû voir cela : deux types aussi forts ayant comme idée de violer quelqu’un... sans rien pouvoir faire parce qu’un OT III avait l’intention qu’ils ne puissent rien faire!³⁶⁹

De tels récits sont nombreux dans les pages des magazines de la Scientologie... Ils attestent de la chute des limites de la réalité pour ces sujets : un « rien n’est impossible » qui fait écho au slogan publicitaire de l’ultralibéralisme. Le monde qu’ils habitent est merveilleux et ne donnent plus aucune prise à l’émergence du sentiment d’inquiétante étrangeté.

Significativement, le collectif scientologue est réuni dans le discours d’un Père tout-puissant qui n’a jamais été tué et ne meurt jamais. Hubbard réincarnation de Bouddha, inventeur de la Dianétique, auto-thérapeute, reconstruteur de la réalité et libérateur de la mort. Il est l’Épicure de notre hypermodernité qui enseigne à la lettre que « la Mort n’est rien pour nous³⁷⁰ ». Épicure rassurait ses adeptes ainsi : quand nous sommes vivant, la mort n’est pas là ; quand la mort est là, c’est nous qui ne sommes plus là – à dire vrai, une telle argumentation nous consolait peu ! Les Épicure postmodernes, quant à eux, semblent désormais nous expliquer que la mort n’est pas une fin, la mort n’est pas la mort ! Un sommeil. Un compromis. La mort est un marché, quand ce n’est pas déjà un jeu, une blague.

Répéter le trauma collectif sur la scène du transfert. N’est-ce pas une thèse depuis longtemps considérée par les premiers psychanalystes ? Chaque rencontre (en fait, chaque énonciation) exigerait psychiquement que se rejoue les fondements originaires de l’homínisation, que la phylogénèse conduisant à ce que la vie sorte de l’eau et qu’un

³⁶⁷ Advance !, n°129, p. 22. Cité par <http://www.prevensectes.com/ot.htm> (consulté le 30/11/12).

³⁶⁸ Advance !, n°123, p. 25. *Idem*.

³⁶⁹ Advance !, n°110, p. 18. *Idem*.

³⁷⁰ Epicure, *Lettre à Ménécée*, 124, « Συνέθιζε δὲ ἐν τῷ νομίζειν μηδὲν πρὸς ἡμᾶς εἶναι τὸν θάνατον » [Mets-toi dans l’esprit que la mort n’est rien pour nous].

mammifère se dresse un jour et parle à cet autre qui fait de même, tandis qu'il lève un peu les yeux vers ces mammifères qui le précèdent et lui ont offert de parler.

Seconde hypothèse que je souhaiterais étayer : *Le collectif vient répéter quelque chose du trauma individuel du fondateur*, il en hérite, en est le dépositaire. Je prendrai l'exemple d'un christianisme traditionnel (le catholicisme) et d'un christianisme plus libéral et contemporain (le jéhovisme). Le grand Autre du christianisme, le régulateur de cette religion (je prends le mot comme synonyme de lien social), s'incarne dans la figure du Christ. La force de son témoignage, et de celui de ses apôtres, réside dans la dimension de la foi. Or, l'on peut observer dans l'écart entre ces deux modalités religieuses (traditionnelle et libérale) un retournement du concept de foi. Pour la modalité traditionnelle, la foi reposait sur la possibilité du doute. C'est en doutant sur la croix, que la vie de Jésus revêt son « efficacité symbolique », de même que l'apôtre Paul pourrait perdre la foi aussi vite qu'il l'a reçue. Pourtant, malgré ces contingences, la croyance en Dieu demeure. A l'opposé, la foi de la religiosité libérale, telle qu'elle s'exprime en particulier chez les Témoins de Jéhovah, devient équivalente à la certitude : avoir la foi, c'est ne point douter.

Ainsi, le Christ des catholiques se révèle-t-il dans une foi paradoxale, une foi qui n'est pas-toute sachant, qui est porteuse de la schize que recèle tout témoignage subjectif – une « fidélité au trauma », sublimée. En revanche, la foi du Christ jéhovique est totale, sans brèche, alors une foi objective – extériorité au trauma subjectif. Le premier est encore un sujet (un « grand Sujet », pour reprendre l'expression de D.-R. Dufour) ; le dernier est un personnage de récit, dont la parole est réduite au seul énoncé, un « grand enseignant » qui promet une jouissance sans borne à la façon d'un « *coach* en vie éternelle ». Ces deux fondateurs de religion, dans leur investissement ou non du symbolique inaugurent deux façons de vivre ensemble. Le catholicisme se fonde sur ce trauma à l'origine, et hérite traditionnellement d'une conflictualité (qui nourrit par exemple les réguliers exemples des ratages du Vatican). Le jéhovisme ayant forclos la portée symbolique des témoignages de foi, ce qui ne peut s'inscrire dans l'équivoque vient se jouer dans une bureaucratie réelle, efficace et rationnelle (que les jugements anonymes et sans appel de la *Watchtower* illustrent de même que les réécritures et les censures des textes plus anciens).

Sans doute y a-t-il une dynamique d'identification à la divinité qui organise le groupe. Selon le mythe que l'on en donne, chaque participant au collectif religieux ou sectaire peut répéter *névrotiquement* l'idéal anévrosé de son grand Homme.

4. PERSISTANCE ET ETOUFFEMENT DU SUJET

Après avoir porté mon attention sur la dimension d'opposition des sectes à l'aliénation par l'idéologie au pouvoir, j'en arrivais à l'idée qu'on ne quitte pas le système langagier capitaliste (la culture néolibérale). En effet, sa structure est telle, qu'elle inclut déjà ses hérésies et ses détracteurs dans un « droit à la différence », tolérance vide ou « multiculturalisme répressif » (Žižek). Tout se passe comme si toute opposition devait s'ancrer dans l'idéologie capitaliste elle-même, si bien qu'aucune altérité radicale ne semble pouvoir se construire en opposition à ce système d'idées. Un discours qui inhibe la subjectivation et qui possède déjà par avance ses propres oppositions.

Or, quelques soient les particularités du collectif – fût-il parfaitement totalitaire –, nous avons vu qu'il est avant tout institution de langage, fait de parole et association de « parlêtres ». Tant que ça parle, la brèche traumatique continue à faire la source des bévues historiques et hystériques, à offrir une scène aux occasions et événements de rupture. C'est ainsi que, alors que je voulais quitter la réunion d'une congrégation religieuse à laquelle j'assistais silencieusement (il s'agissait d'une séance où deux jeunes filles s'entraînaient sur une scène sous le regard des adultes de la communauté à convaincre le camarade de classe, en faisant semblable – école de prosélytisme), le prétexte qui me permit de prendre congé trahit dans un lapsus quelque chose de mon désir inconscient : « *my girlfriend called me. It is pregnant* » (Au lieu de *it is urgent*). « C'est enceint ». Et l'inconscient avait accouché comme pour illustrer ma sortie du lieu de l'étouffement du sujet, comme pour me rappeler à ma condition de sujet désirant. « La résistance, écrit Christian Salmon, ne saurait être politique ou culturelle, ni même seulement résistance, mais insistance, persistance du récit. » Il poursuit : « voilà ce qui est visé, cette persistance de la parole dans l'oralité. L'oralité est la clé de notre avenir et le possible est certainement le seul affluent de la poésie³⁷¹ ».

Certes, il faut que ça parle, que ça engendre. Seulement, il ne faut point céder : la tentation est grande de combler l'embarrassante blessure et de cesser de parler pour se mettre à communiquer. C'est à cette place que nous attendons le psychanalyste et son éthique. Qu'il invite le sujet à suivre la route incertaine de son désir, qu'il engage l'institution à offrir leurs places aux sujets. Ceci, dans l'espoir d'avoir des personnes, auteurs de leurs récits, et non pas des récitants anonymes.

³⁷¹ C. Salmon, *Verbicide*, Actes Sud, 2007, p. 86.

Quand la parole est empêchée, quand le mi-dire est traqué, quand le « mentir vrai » (Aragon) est guéri, alors le sujet se retranche dans un logis toujours plus secret. Le traumatisme qu'occasionnellement l'adepte rencontre dans la secte, n'est-il pas l'évènement de l'étouffement, de l'angoisse de ne pouvoir parler qu'à réciter, sans que plus aucune trahison ne soit possible ? Ou l'expérience d'un vide total, lorsque le silence n'est plus que silence et ne dit plus rien tant le collectif bouche l'espace de brouhahas, de parlottes et d'une communication réellement efficace. Ce traumatisme pointe la trace d'un trauma qui persiste. Il fait montre de la violence sectaire à nettoyer l'individu de sa subjectivité, du viol par une institution qui s'emploie perversément à faire jouir, il est la monstruosité d'une « banalité du mal » établie, et partagée par les frères humains.

A résumer cette élaboration autour du trauma du collectif sectaire, nous soulignerons une dernière fois que les articulations du discours au trauma se font dans un renvoi constant au langage qui se situe toujours en position de tiers radical. La tendance postmoderne à l'effacement par tous les moyens de cet Autre où qu'il se trouve (rejet du tiers symbolique et effacement de ses traces) et sa persistance à parler malgré tout, articulent le trauma à une conflictualité propre à notre nouvelle modernité. Si imaginativement les deux niveaux du collectif et de l'individu sont nettement séparés, ils se rejoignent sur une scène tierce du fait de leur rapport commun au langage. « C'est peut-être la douleur de tout un peuple dont on a défiguré la parole qui fera naître le poète. » (Christian Salmon)

5. CONCLUSION PARTIELLE : *LE REFUS DU REPAS TOTEMIQUE*

La tendance utopique de nos sectes contemporaines semble se teinter d'une nostalgie pour la Horde primitive freudienne. Le mythe faisait commencer l'histoire (l'« hystoire ») humaine par le meurtre du Père, jouisseur de toutes les femmes. Ce Père, une fois mort, revêtit son efficacité symbolique subjectivante car l'interdit d'une jouissance totale n'en devint que plus absolu, tant chacun des frères l'intégra ; Freud ne dit rien des sœurs... Cette fiction donne peut-être au concept de « refoulement originaire » une illustration éclairante. Tout se passe comme si la secte mettait en place le rétablissement du Père mort, père d'avant le meurtre. Mais il semble bien que ce retour au temps mythique de la Horde se fasse suivant certaines modalités.

Ainsi, d'un groupe à l'autre, ce mouvement nostalgique prend différents aspects. Les témoins de Jéhovah, par exemple, dans leur attente d'une apocalypse toujours plus imminente, temporisent un retour au temps de la Horde sans que toutefois jamais ce temps n'advienne ; en somme, le meurtre est attesté, le totem est érigé. Ce temps demeure à jamais *presque* atteignable dans l'image fuyante du fantasme collectif. En revanche, un groupe comme celui du Patriarche semble se maintenir dans une organisation du social d'avant le meurtre du Père jouisseur tout puissant. Notons qu'à la différence du mythe freudien, un tel Père s'offre ici comme au service de sa horde. Alors, bien qu'il jouisse sans embarras (*i. e.* jouissance Autre que phallique), les fils n'ont guère besoin de le tuer dès lors qu'il s'entend à les faire jouir eux aussi. La Scientologie, quant à elle, voit son fondateur comme un être surnaturel, réincarnation bouddhique, qui a su *techno-scientifiquement* échapper à la Mort. Le travail sur les mots que les rituels scientologues proposent – pratique de mantras visant à désubstantialiser le langage, à le priver de son équivoque intrinsèque –, ce travail n'est-il pas au service d'une mise en échec de la propriété langagière de tuer la chose qu'elle désigne ? Ainsi, Ron Hubbard ne craint-il pas le meurtre par le mot, dès lors qu'il est le maître tout puissant et méta-langagier (Hubbard a la maîtrise du langage comme tel). Certes, son corps est mort, mais la horde sait qu'il n'en est que plus présent et plus puissant réellement – et non pas symboliquement. Nul besoin d'ériger un totem pour organiser un lien social traumatique. Ce retour du Père a ceci de nouveau qu'il entend guérir la Horde de la castration symbolique. Il empêche donc thérapeutiquement sa propre mort d'être Mort symbolique : s'il est mort, ce n'est qu'imaginativement, virtuellement. Le mythe freudien a bien eu lieu – nous (en) parlons ! – mais l'exigence de jouissance est telle que la secte nous offre de bâtir les conditions de ce temps mythique, jetant à bas le totem et rétablissant le Père. Au passage, le tabou de l'inceste s'y trouve mis à mal...

Le fondateur d'une secte, avons-nous dit plus haut, organise le lien social depuis le lieu de son trauma. L'hypothèse que nous faisions alors était que le collectif rejouait sa structuration traumatique. En effet, au niveau du discours, les sectes fondées par des sujets psychotiques (Ron Hubbard, Tang, Gilbert Bourdin, Raël...) paraissent opérer collectivement, et davantage que toute autre, la forclusion de la castration et du registre symbolique. Selon le Lacan du discours à Milan de 1972, cette forclusion de la castration serait déjà présente tendanciellement dans notre lien social contemporain. Freud, dans sa *Psychologie des foules* (1921), mettait en évidence les phénomènes d'identification des individus de la foule envers le chef. Cette identification du Moi de la personne « peut avoir lieu chaque fois qu'une

personne se découvre un trait qui lui est commun avec une autre personne, sans que celle-ci soit pour elle un objet de désirs libidineux³⁷² ». Ces identifications sont toujours à l'œuvre dans les sectes, de même que dans la plus part des groupes. A les résumer : par introjection, « le Moi s'enrichit des qualités de l'objet, s'assimile celui-ci³⁷³ ». Or, le discours de la secte se détermine justement de délivrer au Moi un objet conçu pour le compléter, lathousé pour éloigner l'individu du désir au profit de la jouissance, le même objet pour tous, produit par un ensemble de techniques standardisées. Cet objet sectaire, qui se décline sous forme de consommables (spirituels, rituels, objets de culte, heures de prédication, titres au sein du groupe etc.), comporte structurellement la dimension *a*-traumatique du discours qui le produit. L'identification au fondateur en passe *dans le discours* par ce consommable, par cette introjection. C'est-à-dire, non seulement l'identification du Moi s'y réalise, mais en plus en adaptant l'individu à un discours *a*-traumatique, l'identification sectaire pourrait bien se doubler d'un renforcement sous-jacent *contre* le sujet. Alors, dans un contexte qui s'extrait imaginativement de la castration et de la dialectique Je/Moi, ce qui tenait le lieu d'identification subjective au Moi du chef dans le lien social « traditionnel », serait plutôt un processus technique d'étouffement du Je – l'individu restant *démocratiquement* libre de revêtir le Moi (consommable) qu'il veut par identification.

³⁷² Cf. Freud, *Psychologie des foules et analyse du Moi* [trad. Jankélévitch], 1921, p. 40.

³⁷³ *Ibid.*, p. 45.

III. L'ADEPTE N'EXISTE PAS...

... Le sujet capitaliste non plus... (si par « sujet capitaliste » on entend le sujet dont le capitalisme a besoin). Évidemment le capitalisme existe, et la culture ultralibérale sur laquelle il s'appuie désormais. Évidemment aussi, les sectes existent. Seulement, il ne nous a jamais été offert de rencontrer une personne qui serait pleinement aliénée à une secte, qui serait pleinement déterminée par elle, qui ne parlerait que pour la répéter parfaitement. Or, ce sont bien de tels sujets-répétiteurs, à l'« adhésion inconditionnelle », au « cerveau lavé », au « mental manipulé », au « psychique violé », et tout à fait « suggestionné » que les différents modèles théoriques nous promettaient. En revanche, ce sont toujours des sujets qui, aussi aliénés soient-ils au langage et à la culture d'une secte, ne s'en échappent pas moins en introduisant la part corrélatrice de subversion qu'implique chaque Acte, ne serait-ce que parce qu'il y faut faire quelque chose de la pulsion.

Chaque fois que j'essaie de rendre compte – ou par l'écrit, ou de vive voix – de ce qu'il en est des rencontres cliniques que je fais, des tâtonnements pratiques et théoriques, chaque fois que je témoigne de ma solitude face à celui qui me parle... combien plus solitaire et plus embarrassé on me trouvera ! J'ai vaguement l'idée que rapporter la dramaturgie de la situation clinique (c'est-à-dire faire reporter un discours particulier sur un autre discours), c'est tenter de ressusciter la rhétorique singulière de ses acteurs et maintenir vivant, mais ailleurs, le jeu des actes langagiers qui ont affecté les personnes en présence afin que peut-être le destinataire extérieur à la situation clinique puisse à son tour être affecté, certes différemment, par la spécificité du discours de la situation clinique³⁷⁴. La personne dont je vais parler, je ne sais pas encore sous quel pseudonyme elle se présentera ici. Ce monsieur et moi avons tiré assez tôt de nos bavardages la constatation suivante : nos pensées respectives empruntent des chemins différents. Son chemin consiste en une méthode raisonnable, en dix-neuf chapitres thématiques, de la juste compréhension de la Bible. Le mien consiste à suivre

³⁷⁴ J'ai essayé de formaliser l'exercice du récit de la clinique : « Le sourire du Chat de Chester : doit-on parler des patients que l'on invente ? », *Psychanalyse*, n°23, 2012.

la voie mal assurée des pensées *telles qu'elles nous viennent* et à la faveur desquels un retour est toujours possible pour s'interroger sur leurs conditions d'émergence. D'un côté donc, la méthode des témoins de Jéhovah ; de l'autre, la méthode des psychanalysants. Il s'agit toujours de parler, de tisser un discours. Le premier s'organise à partir de la doctrine, le second discours tâche de s'organiser à partir du trou dans la doctrine (l'insuccès de la théorie psychanalytique). Afin de travailler par l'écrit la rencontre de ces deux chemins dont au moins un des deux est porteur de surprises, je suivrai une méthode composite : je partirai d'une matière brute (mes notes, prises après presque chaque rencontre et mes souvenirs) que j'organiserai chronologiquement dans la succession de séances discrètes et que je découperai en unités signifiantes arbitraires que je commenterai parfois, en retenant certaines de ces unités et en en oubliant d'autres probablement. Non pas dans l'idée de délivrer le sens dernier et caché de ces unités – ce serait illusoire et « meurtrier » –, mais plutôt dans l'idée d'ouvrir un espace, un nuage d'associations d'idées possibles (découpées dans la surdétermination du fait psychique) que j'emprunte à la culture et de faire voir la construction théorique dans son élaboration. Ce découpage et ces commentaires participeront donc de la mise en relief *de ma part* du (pré-)texte clinique et rendront compte dès lors de ma participation singulière au discours d'un témoin de Jéhovah. Je déduis donc ce chemin composite, dis-je, de la constatation que lui et moi faisons ensemble de suivre des voies différentes, et je m'y engage d'autant plus résolument que j'y retrouve les traces d'un clinicien du texte : Roland Barthes quand il parlait par exemple à la rencontre de *Sarrasine* de Flaubert³⁷⁵. L'enjeu est pour moi de ne pas tomber dans l'illusion que rapporter le contenu de la situation clinique (voilà ce qu'il s'est dit) suffirait à témoigner de la rencontre ou suffirait comme travail d'élaboration, mais bien de trouver une modalité d'écriture de la situation clinique qui puisse donner la mesure du régime d'énonciation (voilà comment cela s'est dit), qui puisse, si c'est possible, localiser avec précision le réel qui organise ce discours.

Si l'on souhaite comprendre un peu pourquoi et comment « notre » discours s'est structuré de cette façon, il convient de prendre en compte une de ses coordonnées : au moment où la première rencontre a lieu, je sais déjà beaucoup de choses à propos du jéhovisme. J'ai déjà rencontré de nombreux adeptes et anciens adeptes, j'ai lu des études et j'ai moi-même écrit deux mémoires de recherche à partir de ces rencontres. Autrement dit, à l'époque, je suis déjà un peu habité par le fantasme de ce que je crois que je vais entendre, et

³⁷⁵ Cf. Barthes, *S/Z*, Paris, Seuil, 1970.

ce malgré les efforts que je pouvais faire afin de m'en extraire ; de même que lui, certainement aussi, projettera les motifs de ce qu'il croit être un psychologue.

Rendre compte *ailleurs* de la clinique semble être nécessairement affaire de narration : « voilà, ce qui s'est dit et fait ». On y accordera un crédit particulier. Les événements que je vais rapporter sont vieux de six mois, c'est donc aussi un acte de rappel à la mémoire, de retour de ce qui s'était oublié et qui s'est travaillé un peu dans le sommeil de la conscience.

Pourquoi faire ici le récit de la clinique et y a-t-il véritablement un intérêt à le faire ? Certes, il y aurait dans le récit le geste de montrer : voilà. Mais c'est aussi le récit d'une construction *à deux* : construction et invention d'un cadre et d'une situation d'interlocution, et construction d'une théorie grosse de la fictionnalité de la rencontre ; et en même temps, c'est un récit qui construit la théorie à partir de laquelle se produit la grille d'intelligibilité de ce qui se passe, et qui admet aussi que beaucoup lui échappe. Y a-t-il un intérêt à faire ce récit, alors ? C'est gratuit. Et c'est seulement comme Homère qui raconte l'Homme et pareillement désintéressé que je raconte à mon tour. Afin non pas de glorifier dans les âges le nom du héros ayant accompli les hauts faits, mais d'attester qu'il y a encore des hommes et des femmes qui se parlent comme ils peuvent et avec tout le pathétique de leur condition d'être des parlants, des êtres qui dirigent leur barque de mortels dans la vie. Un récit pour détromper les répétiteurs d'une idéologie qui souhaiterait voir chacun occuper son « nosologème » et seulement ce qui le réduit à une explication finie et mortifère. Ce n'est qu'un Acte de Foi et un témoignage qu'un homme m'a parlé...

1. COMMENT SE PARLE-TON ?

1.1. PREMIERE RENCONTRE

On sonne à mon domicile. Je réponds à l'interphone ; une voix grésille dans le petit combiné : « *Buon giorno. Se avete un po' di tempo saremmo felici di parlare con voi di un libro, il libro più importante della Storia...* ». Je réponds **en italien** que je ne comprends pas bien de quoi il s'agit ; **j'ouvre la porte** pour que l'on m'explique un peu les raisons de cette visite. Entrent un homme et sa femme : ils ont remarqué, m'expliquent-ils, que ma boîte aux lettres portaient deux noms dont l'un des deux (il s'agit du **nom de ma compagne**) est un nom italien. Ils vont à la rencontre des Italiens et des Espagnols de la ville ; ils font du porte-à-porte pour apporter la Bonne Nouvelle des Évangiles à une population d'étrangers vivant en France mais ne maîtrisant pas toujours le français. Nous nous parlons donc en italien, bien

qu'ils soient tous les deux français, bien que je le sois aussi (l'ont-ils compris ?) et bien que ma compagne ne soit pas présente dans le salon. Je ne leur dis pas qu'en fait Valeria se trouve dans **la pièce à côté**, et je sais bien qu'elle peste silencieusement qu'à nouveau des témoins de Jéhovah occupent notre appartement. Je prétexte donc que je suis occupé et que je n'ai que peu de temps à leur consacrer. Assez cependant pour qu'ils m'expliquent dans les grandes lignes leur démarche— que je nomme, semble-t-il avec justesse, un « témoignage » — et leur pratique du porte-à-porte. Ils ont la cinquantaine ; il travaille dans une administration ; elle travaille dans le paramédical. Quand je leur réponds que, pour ma part, je suis **psychologue**, le monsieur laisse échapper : « *ah ! Ah ! Ma femme a toujours voulu me traîner chez un psy !* ». Ce qui ne manque pas de me faire sourire : « — et a-t-elle réussi ? » Sur quoi, nous décidons de nous revoir dans deux semaines... car je suis vraiment très occupé pour le moment. « *Et nous serions heureux de rencontrer Madame C.* », me glissent-ils avant de quitter notre appartement. Ainsi, ont-ils sonné, par hasard, à la porte d'un psychologue, qui écrit justement une **thèse sur les sectes** ; mais cela, je ne le leur dis pas. Cette rencontre est pour tout dire des plus inattendues. Toujours est-il qu'alors, je me disais que cela tombait vraiment à pic.

1.2. PREMIERE SEANCE

A nouveau, nous nous parlons en italien. Ils souhaitent savoir si Valeria est à la maison ; elle n'y est pas. Nous nous installons autour de la table du salon ; il y a de l'eau. Ils me parlent des « **besoins spirituels** » : les êtres humains, m'expliquent-ils, ont un certain nombre de besoins élémentaires et vitaux, au nombre desquels la croyance en Dieu fait partie. Le Christ dit qu'il se nourrit de la parole de Jéhovah : « Ma nourriture, c'est de faire la volonté de celui qui m'a envoyé et d'achever son œuvre » (Jean 4:34)³⁷⁶. Cette parole dit qu'il faut servir Jéhovah, et notamment en prêchant au porte-à-porte. Comme je les interroge, ils me détaillent ainsi toute une explication reposant largement sur la métaphore de la **nourriture céleste** et de sa consommation. « Vous venez vous nourrir à ma table, si j'ai bien compris », leur dis-je en conclusion. Je précipite ainsi la fin de notre courte rencontre sur cette phrase ; en leur proposant déjà de repasser.

³⁷⁶ Sauf précision, les citations de la Bible renvoient à l'édition des Témoins de Jéhovah : *Les Saintes Écritures, Traduction du monde nouveau*, Watch Tower Bible and Tract Society of Pennsylvania, 1995.

D'où vient ce mot de manne qui perdure dans le christianisme et chez les témoins de Jéhovah dans l'idée de nourriture céleste ? מן הוּ [man hu] : « qu'est-ce ? » demandèrent les Hébreux voyant la nourriture offerte par Dieu (Exode 16:15)³⁷⁷. Les chrétiens se nourrissent ainsi encore de la question : « c'est quoi ça ? », « c'est quoi ça que je mets dans ma bouche ? ». L'objet-réponse à la question-orale a pour nom dans la théorie psychanalytique : sein.

1.3. DEUXIEME SEANCE

Siméon – c'est le nom que je lui trouve à présent – vient seul. **Sa femme** a une angine et s'excuse de ne pouvoir venir. Elle n'accompagnera d'ailleurs plus son mari les prochaines séances, réalisant ainsi ce qu'elle semblait vouloir de longue date : traîner Siméon chez un psy... et nous laisser seuls. Quant à **ma compagne**, nous avons désormais organisés, elle et moi, **son absence** du salon à l'heure de mon rendez-vous avec un témoin de Jéhovah.

Tandis que Siméon met en place une présentation de ses croyances, de son appartenance religieuse, dans ce qui ressemble de moins en moins à une discussion informelle et toujours davantage à une « **étude biblique** », je m'efforce d'*écouter autrement* ce qu'il me dit – j'associe. Nous bavardons des religions et des sciences et ce qui les distingue. Avec insistance, je lui dis que la Bible dit sans doute une vérité sur le monde et les gens en général, mais que *sa* Bible énonce une vérité le concernant lui. A seize ans, Gérard voulait être sacerdote, prêtre catholique. Au catéchisme (qui n'était pas enseigné par un prêtre mais par un « laïc », précise-t-il comme pour souligner l'imperfection du dispositif), on lui dit qu'il faut lire la Bible. Il le fait, et c'est ça qui l'a conduit à prendre ses distances d'avec le catholicisme. Ainsi, son « **désir de prêtrise** » précède sa rencontre avec le discours de Jéhovah ou, ce qui revient sensiblement au même, c'est sa participation au discours de Jéhovah qui lui permet de rétrospectivement affirmer que son désir de servir Dieu remonte à son adolescence. Son père vient **d'Espagne**. C'est pour ça qu'il fait partie d'une congrégation en langue espagnole et participe aux activités de la prédication hispanophone.

Comme souvent les témoins de Jéhovah, Siméon émaille son discours de citations bibliques, qui souvent exigent qu'il ouvre sa Bible pour pouvoir les retrouver dans le texte et me les montrer. A dire vrai, je ne suis que modérément intéressé, ses citations m'ennuient à la longue... jusqu'à ce que je réalise que chacune de ses références à la Bible, à *sa* Bible (et dans

³⁷⁷ כתובים נביאים תורה *La Bible*, traduction intégrale Hébreu-Français, Tel-Aviv, éditions du Sinaï, 1994.

la langue dans laquelle il a décidé de prêcher, qui est aussi une langue qui compte pour moi...), chaque citation biblique est un signifiant qui le représente auprès d'un autre signifiant, auprès du quidam rencontré au porte-à-porte, auprès du psychologue peut-être. Le Livre change alors de statut pour *nous* et devient un lieu de rencontre et d'enjeu que deux discours investissent différemment (un espace transitionnel). A deux reprises, Siméon me remercie du fond du cœur car il trouve dans ce que je dis « *des arguments à dire aux gens* » auprès de qui il va prêcher. Je m'étonne : « je vous aide à être témoin de Jéhovah ?! »

1.4. TROISIEME SEANCE

C'est l'été et je reçois Siméon **dans le jardin**. Valeria tente de son côté de récupérer le salon qu'il est si pénible de voir régulièrement investi par un témoin de Jéhovah **italophone**. Nous parlons du jardin d'Eden. Au bout d'un moment, je lui demande de me parler de la raison de ses visites chez moi, de nos rencontres qui se sont instituées « tout naturellement ». Car s'il s'agit de me faire une étude biblique, s'il s'agit d'obtenir mon adhésion au vrai christianisme, alors très honnêtement, je ne suis pas intéressé. Pourtant mes portes lui sont grandes ouvertes : « et comme je ne souhaite pas devenir témoin de Jéhovah, je ne voudrais pas vous faire perdre **votre temps**. Moi, je vous reçois de cette façon un peu originale : je fais toujours l'hypothèse que c'est peut-être d'**autre chose** dont vous me parlez. » Je mets donc Siméon face à un choix : ou bien, il vient prêcher, et je ne suis pas intéressé ; ou bien, il vient pour autre chose, nous ne savons pas quoi, et dans ce cas il est le bienvenu, fût-ce au prétexte de sa prédication. Avant de me quitter, il me prête un **DVD à propos de la Création**.

1.5. QUATRIEME SEANCE

Nous sommes dans le jardin et pour la première fois, il nous arrive de parler en français. Je remarque pour la première fois aussi son **clignement** compulsif d'une paupière. Je ne réponds particulièrement pas, le frustrant souvent des réponses aux **questions** qu'il m'adresse. Après une énième question sur mes convictions religieuses, je lui demande un peu agacé : « Mais pourquoi est-ce si important de savoir ce que je crois ?

– *Ce n'est pas possible de savoir ce que **vous croyez** ? Il ne faudrait parler que de **mes croyances** ?*

– Je vois que vous témoignez de votre foi. C’est bien de cela qu’il s’agit : du témoignage que vous m’adressez... De toute évidence, je ne témoigne pas... Pourquoi m’avez-vous prêté ce DVD ?

– *J’espérais que son contenu **susciterait la foi** en vous.*

– C’est bien ça... Ce ne sont pas les DVD qui suscitent la foi, mais ce dont vous témoignez quotidiennement.

– *Alors, ça ne vous a pas intéressé ?*

– J’accorde plus d’intérêt au fait que vous me l’ayez prêté qu’au contenu de ce DVD. »

Régulièrement, Siméon m’avouera que sa sympathie pour moi et toujours accompagnée d’un espoir que je le rejoigne dans la foi ; tandis que je n’ai cessé de me dérober.

« *Vous ne croyez pas qu’il y a **une intention** derrière la Création ?*

– Le hasard fait bien les choses...

– *Vous trouvez qu’il fait bien les choses ?*

– Le hasard fait-il les choses ?

– *Ne peut-on pas penser que derrière le hasard, il y ait l’intention de Dieu ?,* me demande-t-il.

– Eh bien, donnez-moi un chiffre au hasard... un chiffre entre... – je regarde le nombre de pages que compte sa Bible –, un chiffre entre 1 et 1245.

– *J’ai bien un chiffre en tête, mais c’est parce que je suis témoin de Jéhovah. Si je n’étais pas témoin de Jéhovah je vous dirais autre chose.*

– Alors dites-moi.

– **Sept.**

A la septième page de sa Bible se trouve le premier verset de la Genèse.

– Et si vous n’étiez pas témoin de Jéhovah ?

– *Alors je vous aurais dit **cinquante-trois** »,* répond-t-il. A la page 53, on peut lire le récit de Siméon retenu prisonnier en Egypte³⁷⁸. Dans le mythe biblique, Siméon est un des frères de Joseph. Il est gardé prisonnier auprès de Pharaon pour que Joseph puisse rejoindre leur père. « C’est une monnaie d’échange, lui dis-je, si vous n’étiez pas témoin de Jéhovah ». Autrement dit, vous êtes témoin de Jéhovah et vous me dites page 7, première page de la Genèse, si vous ne l’étiez pas vous me diriez – et vous le dites – 53, et vous me parleriez *au hasard* d’un frère laissé en otage chez Pharaon.

³⁷⁸ C’est sur la base de cette épisode que je choisis le pseudonyme de Siméon.

Que s'est-il passé au juste ? Mes réponses qui assument une sorte de scepticisme athée, ou rationalisant, en tout cas de « non-témoignant », ces réponses sont au fond à l'image de l'Autre à la rencontre duquel il va quand il fait du porte-à-porte, une société de mécréants et de Gentils.

Qu'est-ce donc que ce jeu que je lui propose qui consiste à choisir un chiffre au hasard ? Je ne suis pas très content de cette idée quand elle me vient car elle me semble tirée par les cheveux et m'évoque certaines pratiques de Jung l'Hérétique³⁷⁹. Siméon postule derrière le hasard, au cœur de ce qui échappe à la détermination, l'intentionnalité de Jéhovah. Sous couvert de rationalité, je lui propose de jouer au jeu du hasard. Il ne me dira pas vraiment ce qui est en jeu dans sa double réponse articulée à son appartenance (ou non) au discours jéhovique, ni l'enjeu exact du recours à la monnaie d'échange. Je me dis toutefois que s'il n'était pas témoin de Jéhovah, il fêterait ses **anniversaires** (c'est en effet un rite interdit par cette religion), et vraisemblablement l'âge de cinquante-trois ans pourrait correspondre. L'anniversaire de la naissance, c'est le souvenir répété de ce dont personne n'a souvenir : sa propre naissance – il n'y a guère que ceux qui nous précèdent qui ont pu en être les témoins oculaires, au premier rang desquelles la mère, seule personne dont on peut être sûre qu'elle était présente. Évidemment, quand bien même il ne fête pas ses anniversaires, il n'en sait pas moins chaque année que c'est le jour de sa naissance, et qu'il a un an de plus, dans la mesure où il participe à la société. Le mythe que le nombre cinquante-trois aura désigné est un mythe de séparation (des deux frères du père, puis des deux frères entre eux) et de division (des frères jaloux) ainsi qu'un mythe de l'aliénation à la puissance de Pharaon. Or, Siméon a bien un frère, qui n'est pas témoin de Jéhovah. Sa propre Bible hasarde une question, suivant un hasard dont on présume que s'y joue l'intention de Jéhovah, et cette question est : à devenir témoin de Jéhovah, qu'as-tu laissé chez Pharaon en otage, en monnaie d'échange ? Car toute décision porte en elle le deuil des autres choix qui auraient été possibles. Quel prix payes-tu de suivre Jéhovah ?

³⁷⁹ François Roustang, dans son *Destin si funeste* (Paris, Payot, 2009), fait de Jung une figure que chaque membre du mouvement psychanalytique est appelé, par Freud, à frapper à son tour. Il cite ainsi une lettre de Freud à Karl Abraham : « Ci-joint la lettre de Jones. Il est remarquable de voir comment chacun de nous, à tour de rôle, est saisi par l'impulsion de frapper mortellement [les thèses de Jung], au point que les autres sont obligés de le retenir. Je pressens que ce sera Jones qui nous produira le prochain plan d'action. A cette occasion, la fonction de la collaboration au sein du Comité se manifeste à plein ». (p. 15). Abraham, pris dans une rivalité avec Jung pour l'amour de Freud, écrit à ce dernier : « La parution de votre *Histoire* poussera Jung à se retirer » (p. 14)

1.6. SIXIEME SEANCE

Nous continuons à nous rencontrer avec une certaine régularité. Il devra bientôt interrompre quelques semaines nos rencontres car il partira tout un mois en congé. Nous avons quitté le jardin pour le salon et nous nous parlons toujours principalement en italien, parfois en français. Il m'apporte des revues religieuses, il me détaille les doctrines de sa religion, texte à l'appui, il me parle d'une conférence qu'il donnera à la salle du Royaume sur le thème de **l'édification de la foi** ; j'écoute, j'associe, je comprends mal et autre chose. J'essaie de rapporter systématiquement le contenu de ce qu'il me dit ou me lit à la situation où il l'énonce : c'est-à-dire dans mon salon et de lui à moi.

Pendant quelques séances, il insiste pour que je l'accompagne à la **salle du Royaume**, son lieu de culte, car il souhaiterait me **la faire voir** : *« Contrairement à ce que les gens pensent, que c'est une **secte**, je voudrais vous montrer que c'est gratuit, que ce sont des conférences ouvertes à tous... Alors, je vous la montre ? »*

– Vous m'en avez déjà fait une description précise.

– Vous ne préférez pas la voir de vos yeux ?

– A la différence de Saint-Thomas, je ne crois que ce qu'on me dit.

Siméon me demande alors s'il peut voir ma Bible. Je lui fais remarquer qu'il s'agit encore de voir et de montrer. Je retrouve donc dans ma bibliothèque une jolie édition **bilingue hébreu-français** de l'ancien testament. Il reste très impressionné par ce livre, qu'il feuillette maladroitement sans parvenir à retrouver les pages aussi vite que dans une Bible écrite de gauche à droite. *« J'aime bien montrer aux gens les passages de la Bible dans leur propre Bible et dans leur propre langue ».*

Il me lit un passage de l'Apocalypse : *« Dieu essuiera toute larme de leurs yeux, et **la mort ne sera plus**, il n'y aura plus non plus de deuil, ni de cri, ni de douleur. Les choses précédentes ont disparu (Révélation 21:4). Vous voyez, dans ce passage, il parle des choses présentes, des choses d'aujourd'hui comme si elles étaient **déjà passées**. »*

– Au futur antérieur donc ?

– Si vous voulez.

Dans une revue qu'il m'apporte, il poursuit sa lecture d'une liste des signes qui annoncent l'apocalypse : guerres, maladies, famines, ruines, **désobéissance aux parents**... Je l'interromps sans trop savoir pourquoi... peut-être pour limiter un peu sa jouissance sans fin, ni frein, à lire le texte. Sans trop savoir pourquoi non plus, je lui demande alors : « vous m'avez dit que vous irez où en vacances en septembre ? »

– *Je ne vous l’ai pas dit : j’irai à **Hyères***, répond-il. Je ris : – en septembre vous irez à Hier ; le voilà notre futur antérieur !

– *Pourquoi vous me demandez ça ?*

– Je ne sais pas... (Je relis ce qu’il était en train de me lire quand je l’ai interrompu : « désobéissance aux parents »). Vous m’aviez parlé de votre mère qui était malade l’année dernière.

– *Qui était **morte**.*

– Je ne savais pas.

– *J’ai dû vous le dire...*

– Ce ne sont pas des choses qu’on oublie...

– *Alors, je vous l’ai dit comme ça en passant* ». Siméon reprend sa lecture sur l’Apocalypse ; je le laisse poursuivre, songeur. L’année dernière, il n’était pas à Hyères comme chaque année car il s’occupait donc de sa mère mourante. Or, les témoins de Jéhovah refusent toute forme de deuil, dans la mesure où la mort de nos proches n’est qu’une mort provisoire, qu’une parenthèse, selon la doctrine. Les rituels du deuil sont, disent-ils, des héritages du paganisme et sont à ce titre des pratiques non-chrétiennes et diaboliques. Ainsi, Siméon a-t-il perdu sa mère. S’il ne peut attester de cette perte certainement douloureuse, on peut néanmoins penser qu’un travail du deuil s’opère psychiquement. Les témoins de Jéhovah disent que les morts demeurent dans le souvenir de Jéhovah ; cela laisse entendre que l’Autre assume le travail psychique de deuil, en en délestant chacun. C’est trouver l’idée freudienne de la religion comme névrose collective ; ici, comme traitement collectif de la perte, ou du moins, son traitement par l’Autre du discours. Chaque année, Siméon part à Hyères ; et c’est exactement de cela qu’il s’agit dans la pratique de l’anniversaire : chaque année, on célèbre l’évènement passé. L’année dernière, année du décès de sa mère, aura fait exception. Cette année, il ira à Hyères, qui s’épaissit cette fois prophétiquement d’un futur antérieur (demain-hier) portant sur la désobéissance aux parents, qui s’épaissit du souvenir que l’an dernier, il n’était pas à « Hier » car il perdait sa mère. Il m’est possible alors de calculer qu’à notre première rencontre, cela faisait donc trois mois à peine.

Il me demande si Valeria lit les revues qu’il laisse chez moi. Je réponds que je ne sais pas et qu’elle a beaucoup de travail. Quand il me parle de Valeria, il indique toujours la pièce à côté comme si elle s’y trouvait. Depuis sa première visite chez moi, sur la base du nom inscrit sur la boîte aux lettres, notre usage régulier de la langue de Valeria ne cesse pas d’indiquer l’adresse de ce discours et en conserve le souvenir.

1.7. SEPTIEME SEANCE

C'est l'été, je lui sers de l'eau fraîche. Siméon me lit un passage du Nouveau Testament qui exprime l'idée que les livres de l'Ancien Testament recèlent déjà des enseignements notables. « *Le peuple de Dieu, les **Hébreux** fournissent des **exemples à suivre**... bon, parfois non.* – ce sont des contre-exemples alors ? Un peu comme une maman qui dirait à son fils que les enfants qui ne sont **pas gentils** sont punis. » Il me laisse entendre ensuite qu'il croit que je suis juif, d'avoir une Bible en hébreu. Je le laisse croire : c'est une réalité psychique, c'est un quiproquo transférentiel (et bien sûr contre-transférentiel).

Il me lit des témoignages dans un numéro d'une revue des témoins de Jéhovah. Des témoignages de conversion, de personnes ayant renoncé à une vie de péchés pour une vie meilleure. Ces lectures m'ennuient terriblement tant je les trouve édulcorée et idéalisée. Je lui affirme que son propre témoignage est peut-être moins beau, mais je le trouve bien plus authentique. « *Je ne suis pas le bon exemple*, répond-il. *Vous dites ça parce que vous me connaissez.* »

Ainsi, les Hébreux (c'est-à-dire le psychologue à la Bible bilingue ?) constituent des exemples et des contre-exemples. Ceux qui n'étaient pas hébreux, qui ne font pas partie du peuple de Dieu : les Gentils. Les mamans font des enfants qui ne sont pas gentils des contre-exemples ; mais Gérard n'est pas le bon exemple, dit-il. Se décèle à fleur de dire une culpabilité à l'égard des parents.

1.8. NEUVIEME SEANCE

Siméon m'explique que l'**obéissance** est le plus important, et que sa vie de chrétien est faite de cette obéissance. Il applique les principes bibliques jour après jour dans sa vie. Dans tous les champs de sa vie. Il me parle du travail, les réunions de culte plusieurs fois par semaine, le porte-à-porte, à la maison. Nous appartenons à deux mondes étrangers l'un à l'autre. Et c'est de notre rencontre qu'il me parle depuis tout ce temps. « *Vous commencez à comprendre : quand je fais du porte-à-porte, **je rentre** chez les gens... je vois comment est la société, comment les gens réagissent.* – **J'ouvre** aux gens qui frappent à la porte, et j'écoute comment est la société. » Il y a une asymétrie de nos positions respectives. Il entre chez celui qui est extérieur à son groupe.

Valeria rentre du travail. Elle dépose ses affaires, traverse le salon, salue Siméon, et disparaît dans la pièce à côté.

Siméon continue de me parler de sa Bible, et depuis sa Bible. Cela ressemble toujours autant à une étude biblique, cependant nous avons trouvé une façon de nous parler où il puisse me dire plus que ce que dit l'étude biblique. Si bien que lorsque Siméon m'explique que Jésus avait prédit que **viendrait le temps de la moisson** où l'on séparerait le bon grain du mauvais, que viendrait le temps d'un nouveau « système de choses », nous pouvons tous les deux attester du fait qu'effectivement nos rencontres sont arrivées à un **certain degré de maturation**. Je lui dis que nous pourrions penser à un autre système de choses dans notre façon de converser. Il prend congé un peu confus en se dirigeant vers la porte de la salle de bain. Je l'accompagne jusqu'à la sortie.

1.9. ONZIEME SEANCE

« L'esprit humain est une chose magnifique et tellement compliquée... C'est très difficile de réussir à s'extraire de la culture familiale, du pays, pour prendre du recul, pour avoir un peu d'objectivité », me dit-il à peine entré chez moi. Puis quelques minutes plus tard : *« Nous, témoins de Jéhovah, nous essayons de nous séparer des autres croyances pour atteindre le maximum d'objectivité. – Objectivité ? – Oui, c'est pour ça qu'on a besoin d'un autre, à qui parler... pour prendre ce recul dont on a besoin... Des gens du monde entier peuvent être témoins de Jéhovah : des bouddhistes, des catholiques, des israélites... »*

*« A mesure qu'on connaît une personne [il me parle de Jéhovah], des **sentiments** commencent à apparaître. – ça va faire combien de temps qu'on se connaît ? – Un an je crois, je me disais ça l'autre jour, bientôt un an. Je vous suis sympathique, non ? »* Il me dit que les preuves auxquels s'attachent les témoins de Jéhovah sont des « **preuves aveuglantes** ». Nous rions car je reprends son mot, *preuves aveuglantes* et lui explique qu'un psychanalyste, Lacan, a commencé son enseignement à partir de la nouvelle de Poe : *La lettre volée*. Les choses les plus anodines, les mieux en évidence, sont souvent celles qui nous échappent.

Il me lit l'histoire de la Samaritaine près du puits à qui Jésus demande de l'eau. L'eau qu'il boit **ne donne pas soif**. Je lui demande : « et vous, avez-vous encore soif ? » en regardant la théière sur la table. *« Oui, toujours ; j'aurai soif jusqu'à la vie éternelle »*. Je nous ressers du thé à tous les deux. Siméon poursuit avec beaucoup d'insistance sa lecture de

l'histoire de la Samaritaine ; mais j'écoute distraitement car je pense encore à son « *j'ai toujours soif...ho sempre sete* ». Comme il s'apprête à partir je lui fais remarquer qu'il m'a dit des choses tout à fait anodines, qu'il a donné des preuves aveuglantes, et qu'il pourrait relire l'histoire de la Samaritaine à la lumière de ce qu'il m'a dit : « *ho sempre sete* ». Il me répond précipitamment alors qu'il est déjà sorti : « *c'est une soif et en même temps pas une soif...* » Il fait tomber son béret maladroitement. La soif, *sete*, la secte, *sette*, ça dépend aussi de combien de fois on reprend du « thé » ; soif et secte ne diffèrent phonétiquement en italien que du redoublement de la consonne dentale. C'est en linguistique ce qu'on appelle une gémiation – les consonnes ont aussi des frères jumeaux (en latin : *gemelli, geminati*). Dans la région de l'Italie d'où vient Valeria, cette gémiation n'est pas prononcée ; là, seuls le contexte ou l'écriture auraient pu déterminer si Siméon ne disait pas plutôt : « C'est une secte et en même temps pas une secte ».

Je lui propose que nous nous rencontrions la prochaine fois non plus à mon domicile mais à mon cabinet. Il accepte.

1.10. DOUZIEME SEANCE

Au cabinet. Pour la première fois depuis presque un an que nous nous voyons, **sa femme** l'accompagne. C'est une surprise qui me rappelle qu'elle voulait amener son époux chez un psy... On se parle tous les trois en italien. Sa femme parle beaucoup, et ce qu'elle me dit, je l'ai déjà entendu : « *Tous les hommes ont des **besoins différents**, et c'est pour ça que nous ne venons pas avec un discours tout fait, mais que nous adaptons à chacun, aux besoins de chacun* ». Elle dit aussi que Jéhovah est le **meilleur des psychologues** (« C'est donc un collègue à moi ?, dis-je, en tout cas, je ne suis pas le meilleur psychologue »), mon travail, disent-ils, consiste à aider des gens qui en ont bien **besoin** ; c'est ce que, eux aussi, témoins de Jéhovah, essaient de faire ; « *la spiritualité, c'est quelque chose d'individuel* ». Ils me parlent aussi de la fin de la vie et comment chacun se retourne sur son passé et apprécie ce qu'il a fait de sa vie. Ils me demandent aussi : comment faire pour savoir ce que l'on veut ?

Nous nous quittons car j'ai bientôt un rendez-vous. Je leur prête à chacun un livre : pour Siméon, du **Freud** – et je lui choisis *Psychopathologie de la vie quotidienne* ; pour sa femme, de la poésie – et je lui choisis un recueil de Paul **Valéry**. « *Nos discussions sont agréables, mais ce que nous vous proposons c'est de faire une étude biblique en suivant une méthode, une étude systématique de la Bible* » me dit Siméon en me mettant entre les mains un petit

livre jaune « ... *si vous en avez le désir* », précise-t-il. « Je ne témoigne pas de ce désir. En revanche, vous manifestez votre désir de me faire désirer. Ce que je peux vous dire, c'est que vous vous confrontez à votre impuissance : personne ne peut faire penser, ou faire croire, ou faire désirer, si l'autre ne le souhaite pas ». Je lui rends la méthode qu'il m'a remise et je lui propose de fixer la date de notre prochain rendez-vous.

1.11. TREIZIEME SEANCE

La veille de notre rendez-vous, Siméon me téléphone pour savoir si je peux le recevoir **chez moi**, éventuellement un autre jour. Comme il insiste, je lui dis que Valeria et moi ne souhaitons plus recevoir dans notre salon, car « c'est aussi le salon de Valeria ». La date et le lieu du rendez-vous sont donc maintenus.

Il vient seul et commence la séance en disant qu'il comprend tout à fait que ses idées **puissent ennuyer Valeria** et qu'il ne savait pas qu'elle y était réfractaire. Je m'étonne qu'il déduise de mon refus de le recevoir chez moi que ma compagne serait contre ses croyances religieuses. « *Mais je ne viens pas dans le **cadre professionnel** !* », proteste-t-il ; et pendant un moment, je comprends de travers ce qu'il me dit, en croyant qu'il ne venait pas dans le cadre de son activité de prédication au porte-à-porte. « *En nous recevant la première fois, vous le faisiez dans le but de nous connaître, non ?* » Il donne au geste plutôt passif de laisser entrer quelqu'un chez soi une portée des plus actives ; et en un sens, il a sûrement raison de le faire, d'autant plus qu'il vient au cabinet en quelque sorte sur mon invitation. Il me rend **Freud et Valéry**.

Siméon n'attend plus tellement de réponses de ma part, il (se) parle et lit à présent un passage de l'Évangile de Matthieu où Jésus sépare les familles. Lui aussi a dû faire un choix : sa mère, son jeune frère et lui sont devenus témoins de Jéhovah ; son père et son frère s'y sont opposés. Aujourd'hui pourtant, ces derniers admirent son courage. Quand il était enfant, Siméon entendait son père parler des témoins de Jéhovah comme « **des illuminés** ». C'est pourtant son père qui a fait rentrer les illuminés à la maison. Siméon est devenu témoin de Jéhovah en lisant le Livre de la Nature. Tout cela est-il le fruit du hasard, ou bien y a-t-il un projet ? Le hasard est-il arrivé par hasard ? Il y a sûrement des concours de circonstances. Alors sommes-nous libres ou bien sommes-nous déterminés par les circonstances ? « Vous avez donc épousé la foi de ceux dont votre père disait qu'ils étaient des illuminés ? » La vérité se trouve au bout d'un chemin difficile. La majorité des gens emprunte la voie de la facilité.

La majorité des gens adopte les idées de la majorité (!). « Je suis bien d'accord », dis-je. Comme chantait Brassens : *les braves gens n'aiment pas que l'on aime les mêmes choses qu'eux*. Je lui indique que c'est moins la chanson de Brassens (« les braves gens n'aiment pas que l'on suive une autre route qu'eux ») que celle de Siméon qu'il me chante là. Tandis qu'il parlait, Siméon a posé sa Bible sur la chaise à côté.

« Je ne vous propose pas de revenir la semaine prochaine, mais uniquement dans le cadre professionnel quand vous le souhaitez et si vous le souhaitez.

– *D'accord, alors vous ne désirez pas que je revienne ? Même pas pour déposer les revues ?*

– Ce sera le « cadre professionnel »...

– *On ne sait jamais, peut-être un jour, si j'ai besoin de voir un psychiatre ou un psychologue.*

Je le raccompagne jusqu'à la sortie du cabinet.

2. QU'EST-CE QUE ÇA ?

1. Tout d'abord, ce récit clinique est la preuve aveuglante, si c'était nécessaire, que Siméon en habitant un discours réputé sectaire, habite néanmoins et parle un discours banalement névrotique et vivant, susceptible de mouvements, épais d'un réseau associatif complexe et singulier. Nulle spécificité sectaire dans la logique articulatoire des chaînes signifiantes : le discours de l'adepte compose les discours de névrose (le discours de l'inconscient ou du maître, principalement). De plus, c'est un discours qui éprouve le réel de la différence des signes entre eux chaque fois qu'il passe la porte des gens qui composent la société.

2. La situation d'interlocution rapportée ci-dessus fait en fait intervenir certains personnages qui excèdent le simple dialogue en tête à tête. Valeria est certes refoulée dans la pièce voisine mais on voit comment elle fait retour. Elle oriente l'adresse (dès la boîte aux lettres) et la langue dans laquelle presque tout se joue. L'épouse de Siméon participe au discours jéhovique en me l'adressant au hasard du porte-à-porte, fortuitement et sous couvert d'humour ; précisons toutefois que je parle bien du personnage de l'épouse, tel qu'il existe psychiquement dans le discours de Siméon, celle dont il rapporte les paroles « *ma femme me dit...* ». Notre première rencontre se fait à l'ombre d'un non-dit déterminant : le récent décès

de la mère de Siméon, et le travail silencieux du fils qui va anachroniquement vers Hier pour constituer clandestinement la sépulture psychique de la mère perdue. En venant me voir, n'a-t-il pas pu attester que l'interdiction des pratiques religieuses du deuil n'a rien enlevé au fait que sa mère est là présente au cœur de ce qu'il croit qu'il dit et fait ? Ce n'est pas parce que le deuil est religieusement interdit qu'il n'est pas une activité sociale dans la mesure où le réel de l'irreprésentable de sa propre mort fait parler : il manque toujours une image et le mot juste, la représentation, celle de la différence entre la vie et après.

3. Cette rencontre tient-elle de la psychanalyse ? Déjà, nous pouvons sûrement éloigner l'idée de « cure psychanalytique », si par cure on entend qu'il y aurait eu thérapie au sens d'une lutte contre un mal ou contre une maladie, portât-elle le nom de « secte » ou de « névrose ». De même, il est probable que nous ne saurions répondre par l'affirmative que dans quelques moments, dans certains mouvements du régime conversationnel pour lesquels « quelque chose » a eu lieu qui rompait avec la parole creuse qui n'implique ni celui qui la dit ni celui qui l'entend, un « quelque chose » qui a à voir avec l'ouverture d'espaces sémantiques qui invitent le sujet à s'y loger³⁸⁰. Nous écartons ainsi toute idée trop idéalisée d'une pureté de la psychanalyse (pureté de sa doctrine, de sa pratique, de son cadre d'exercice...). Ainsi, notons-nous également – quoiqu'on souhaiterait s'en dégager – des effets de suggestion ou d'identification (réciproques). L'éthique du dispositif : ne rien lâcher de ce qui ne cadre pas exactement avec ce qui se dit. Donner consistance à ce dispositif *tel qu'il se déduit naturellement* de la fiction qu'à deux nous produisons et qui voile, en même temps qu'elle lui donne une forme dicible, la vérité de la rencontre. S'il est clair qu'il y a une asymétrie de nos positions, je remarque cependant qu'il m'est arrivé aussi de faire l'analysant, d'associer, de mobiliser mon appareil à penser les pensées, parfois silencieusement, parfois à voix haute.

4. Y eut-il un cadre à ces quatorze entrevues qui pouvait garantir la possibilité du discours de l'analyse ? On le voit, l'unité de lieu est par deux fois transgressée (salon, jardin, cabinet). L'analyse, si seulement elle débute, ne fait qu'affleurer ce qui mérite d'être analysé : le transfert, la circulation transférentielle des signifiants. Force est de constater qu'il y a bel et bien eu institution d'une modalité de rencontre originale, où la présence de l'autre limite logiquement ma jouissance à parler. Cette institution est dynamique, en mouvement ; mais certains aspects se ritualisent (il y a de l'eau ou bien du thé sur la table, il y a remise d'une revue à chaque rencontre, nous nous serrons la main...) et rassurent. Cette institution est

³⁸⁰ De telles ouvertures sémantiques ne relèvent-elles pas de la transformation bionienne ? Cf. Bion, *Transformations, passage de l'apprentissage à la croissance* [1965], Paris, Puf, 2010.

contenante, mais ce qu'elle contient peut éventuellement réinterroger ses formes depuis son intérieur. Dedans, on retrouve la tension d'un objet transitionnel, la Bible comme lieu de rencontre et d'équivoque et comme jeu (de mots) winnicottien. Il n'y a « pas d'autre lieu d'exercice que notre cadre psychique », écrivent Jacques Cabassut et Mohammed Ham³⁸¹. On y étoufferait cependant si ce cadre psychique ne s'assurait pas d'être suffisamment vivant pour s'ouvrir ici ou changer sa texture là. Le lieu d'élaboration que je propose à Siméon se déploie sur la base d'une alternative étrange que je lui propose : ou bien, vous venez pour faire une étude biblique, et dans ce cas, vous perdez votre temps ; ou bien, vous venez me parler d'autre chose en faisant néanmoins une étude biblique, et dans ce cas, vous êtes le bienvenu – mais vous n'en perdriez pas moins votre temps : ce serait parler pour parler, comme on dirait *l'art pour l'art*. C'est d'emblée proposer une subversion des conditions de la rencontre en localisant de son côté l'intention d'en dire plus que ce qu'il dit ; car s'il vient malgré cette curieuse invitation, c'est qu'il accepte ou bien de perdre son temps, ou bien de risquer de ne pas savoir ce qu'il dit, et les deux alternatives ne s'excluent pas nécessairement.

5. Pourquoi écrire la clinique ? Quel est ce lieu hétérogène, couché sur le papier, qui rompt avec le processus de l'analyse (qui réside dans l'oralité), ou plutôt qui lui retourne son tranchant jusqu'à atteindre sa vanité ? Fédida a écrit que « la théorie est l'espace textuel d'une analyse et le temps de son interminable³⁸² ». J'ajoute que cet espace textuel est une construction spectaculaire offerte au regard (en grec, θεώρημα, *theôrèma* : le spectacle) sur le plan de la feuille. Qu'importe que le vocabulaire s'inscrive mal dans la stylistique de ce que l'on supposait être une théorie, pourvu simplement qu'elle aménage *transférentiellement les mots qui disent le transfert* – qui est toujours transfert de signifiants. Ainsi, dans le discours de Siméon et Arthur, la théorie a peut-être pour nom « *man hu ?* » et elle s'énonce en « italien deuxième langue », à quelqu'un qui a en commun avec mon père de ne pas partager mes croyances d'illuminé. Une théorie, effet d'une demande d'amour. Le réel cerné par l'écrit quand il contraste avec l'oral, c'est l'impossibilité de dissoudre le sujet dans le langage ou bien l'oral dans l'écriture. Et c'est pour ça que Fédida situe la théorie dans ce temps impossible, l'horizon inatteignable.

7. La pratique systématisée du porte-à-porte donne une forme à la rencontre. Siméon va à la rencontre de sa société (son Autre) et cette modalité de rencontre a certes des effets (de crispations, de rejets, d'accueil perplexe ou enthousiaste, de haine, d'indifférence). Le porte-

³⁸¹ Cf. Mohammed Ham, Jacques Cabassut, « De l'exclusion de la clinique à une clinique dans les champs de l'exclusion », *Cliniques méditerranéennes*, n°75, 2005, p. 114.

³⁸² *L'absence*, Paris, Gallimard, 1978, p. 394.

à-porte du clinicien, recevant par exemple en libéral, consiste en la pratique instituée d'ouvrir la porte sur rendez-vous. C'est aussi la société qui se présente à lui et cette modalité de rencontre a des effets. Que Siméon et moi nous rencontrions a permis un double malentendu asymétrique : non seulement ces deux conceptions de la rencontre sont différentes, mais en plus chacune perçoit cette différence de façon différente. Là se tient l'hétérogénéité radicale qui sépare le sujet d'un discours et l'Autre de ce discours. C'est la culture qui se travaille tandis que la différence s'atteste et se cultive.

Cette asymétrie radicale dans la modalité de rencontre, nous la pourrions transcrire dans l'algèbre de Bion. Siméon (♂) va *dans* le monde méchant (♀) et à la rencontre d'un psychologue accueillant (♀) ; la thèse du psychologue (♂) plonge dans le monde des témoins de Jéhovah (♀) et dans la culture où se jouent les phénomènes sectaires (♂). Or, un double mouvement de transformation s'opère : le contenant ♀ croît sous l'effet de son contenu ♂. La circulation des pensées associatives au sein de l'appareil à penser (appareil réparti entre les deux individus qui composent imaginativement la situation d'analyse) trace le champ transférentiel – sur fond d'identifications projectives – où les pensées deviennent pensantes. Tandis que la situation analytique débute sur l'illusion (imaginaire) que nous serions semblables et sur l'épreuve (réelle) que l'autre est néanmoins séparé, cette situation, à mesure qu'elle progresse, fait advenir la pensée que l'autre en face n'a rien de semblable et que la rencontre (réelle) en passe par cette dissemblance (Sp → D : d'une rencontre schizo-paranoïde à une rencontre dépressive).

8. Notre séparation s'est faite d'étrange façon : tandis que je lui dis de ne venir dans « mon cadre professionnel » (le discours analysant) que s'il en a le désir, Siméon en déduit que moi-même je n'ai pas le désir qu'il vienne, dans « son cadre professionnel » (son activité de prédication). Il y a alors crise et séparation et nous atteignons à cette dernière rencontre un moment critique, un instant crucial (τέλος) où les coordonnées de notre rencontre se radicalisent, de même que se radicalisent nos positions éthiques respectives dans le transfert.

3. CONCLUSION PARTIELLE : ÉPISTEMOLOGIE DE LA CLINIQUE SOUS TRANSFERT

« Oui, je suis dans une secte !, et alors ? », me dit paradoxalement le membre d'un groupe réputé sectaire, répétant le paradoxe du menteur disant « je suis un menteur ». Paradoxe, car dès lors qu'il affirme lucidement son emprise, il s'en émancipe du même coup.

La difficulté méthodologique à laquelle le terrain de recherche me confronte depuis quatre ans que je m'y intéresse est la suivante : à proprement parler, je n'ai jamais rencontré le moindre adepte d'une secte. D'anciens membres de groupes sectaires, oui, souvent prêts à témoigner (pour dénoncer ou aller mieux) qu'*ils étaient* dans une secte ; ainsi, la clinique du traumatisé post-sectaire est-elle largement accessible. Mais l'« adepte actuel³⁸³ » où est-il ? Certainement pas dans les associations d'aide aux victimes dans la mesure où celles-ci ne reçoivent justement que des victimes, autrement dit, des traumatisés, formulant une plainte, une demande d'aide parfois. Je n'ai eu de cesse en somme de me confronter à cette aporie : comment rencontrer l'adepte d'une secte ? Je me suis rendu au sein de groupes controversés, j'ai ouvert à toutes les formes de propagande qui voulurent bien choisir de frapper à ma porte dans le cadre d'un prosélytisme religieux ou politico-religieux. Or, là encore, nul véritable adepte. Aussitôt que j'écoutais cliniquement, voilà que le prétendu adepte, le soi-disant pantin manipulé, assumait en première personne une névrose de transfert. Au fond, rien de véritablement étonnant : le clinicien, par son dispositif – ici psychanalytique – suscite le discours de névrose, s'il se tait suffisamment pour laisser parler le désir. Par ailleurs, le dispositif fait preuve de sensibilité aux phénomènes transférentiels, il y est attentif. D'autres modalités de rencontre n'y feraient souvent guère attention. N'est-ce pas précisément le paradoxe que relève Roland Gori ? A la question, les filles rougissent-elles dans le noir ?, il n'est pas possible de répondre, du moins pas par l'observation, car on ne peut juger de l'empourprement du visage des filles que par une observation visuelle ; or, pour pouvoir voir, il faut de la lumière et donc modifier la variable que l'on souhaitait tester (« dans le noir »). C'est au réel de la physique et de l'optique qu'on se confronte. De la même façon, y a-t-il des adeptes dans les sectes, s'y trouve-t-il des personnes à ce point sous emprise qu'ils ne seraient plus les véritables auteurs de leurs dits et de leurs actes ? Chaque fois que je rencontre les sujets de mon étude, voilà que je ne les laisse pas indifférents, et à mesure qu'ils me parlent, j'entends que leur parole est toute dialectisable, prise dans une détermination psychique à la fois banale (le lot commun de trouver à loger sa pulsion dans le langage) et tout à fait singulière (les spécificités pulsionnelles ainsi que les solutions de chacun sont pour le moins originales). Autrement dit, pour rencontrer l'adepte d'une secte au pied de la lettre, ne suffit-il pas simplement de ne pas l'écouter trop et de se laisser naïvement enfermer dans le fantasme

³⁸³ « Adepte actuel » comme on aurait pu dire autrefois « névrose actuelle » : c'est-à-dire au sens où l'origine ne serait pas à chercher dans des complexes infantiles, mais dans la situation actuelle, dans le rapport actuel inadéquat au gourou. L'apparent défaut de symbolisation de l'adepte actuel tiendrait selon moi à 1°) l'aveuglement transférentiel du clinicien au transfert ; 2°) la collectivisation religieuse de la névrose, qui pourrait faire penser que l'individu fait l'économie d'une névrose personnelle. Nous n'écartons pas bien sûr une troisième hypothèse : 3°) l'adepte actuel relevant davantage de la névrose narcissique (ou psychose).

qu'il ne dit rien, qu'il ne fait rien que répéter bêtement et qu'il est peut-être aussi dangereux de l'écouter – on risquerait d'être pris au piège !

Le dispositif permettant l'observation modifie les conditions de l'observation : ou bien, je rencontre l'adepte d'une secte et aussitôt je réalise qu'il y a névrose transféro-contre-transférentielle, produite par le dispositif de la rencontre. J'en conclus alors quelque chose comme : il n'était pas si manipulé que ça, il est banalement aliéné au langage, comme tout un chacun et autant que moi je le suis. Ou bien, la rencontre n'a tout simplement pas lieu, et nous croyons pouvoir en conclure que nous avons vérifié que c'est précisément parce que c'est l'essence de l'Adepte-de-secte de ne pas parler que nous ne pouvons pas le rencontrer.

Sans doute est-ce la notion même d'adepte qui biaise d'emblée la question tant cette notion est programmatique et idéologique. Au fond, la spécificité de l'adepte, ce n'est pas tant une quelconque spécificité de son intériorité psychologique (de laquelle croiraient pouvoir rendre compte des approches quantitatives), mais c'est davantage que le sujet du discours sectaire est repéré dans la société par les signifiants « adepte », « secte », « manipulé »... Notre étude met alors en évidence qu'il est problématique de puiser dans une autre discipline (ici, la sociologie des religions) une notion qui lui est étrangère (l'adepte de secte et sa psychologie).

4. NOTE ANNEXE : LE DISCOURS DE SECONDE GENERATION

La littérature anglo-saxonne centrée sur le traumatisme sectaire a emprunté à la terminologie traditionnellement mobilisée pour rendre compte des états de stress post-traumatique des vétérans de guerres, le terme de « Second Generation Victims » (SGV). Cette catégorie ne m'a que très tardivement interpellée ; je n'y voyais qu'un trompe l'œil détournant du caractère toujours original de l'entrée dans le langage et dans le social, entrée où je situe le véritable moment logique du traumatique et auquel les événements ultérieurs viennent que faire écho.

Cependant, j'ai eu l'occasion d'entendre une jeune femme mettre sa vie en récit, et me parler de son enfance, de son rapport à ses parents, de la crainte de devenir folle comme son père adoptif et de combien elle a souffert de la cruauté des membres de la secte à laquelle appartenaient ses parents quand elle a, adolescente, clairement affirmé ne pas souhaiter appartenir à ce groupe. Il est intéressant de noter que pas une fois l'objet secte ne fut désigné comme la cause des difficultés que cette jeune femme avait rencontrée (il s'agissait plutôt

d'une circonstance). En toute rigueur, elle n'est donc pas une victime de secte, du moins n'est-ce pas ainsi qu'elle se présente. Sans rentrer dans le détail de ce qu'elle énonce, la question s'est posée de savoir la place que les adultes qui l'ont accueillie au monde et au langage – ses parents, sa famille, le groupe dont font partie ses parents, la société où elle a passé son enfance – ont disposé pour elle. Disons-le autrement, l'inscription langagière de son père semble avoir donné une forme particulière à la place que l'enfant qu'elle était pouvait occuper ; de même que la régulation langagière du collectif sectaire dans lequel cette naissance eut lieu est susceptible de configurer un espace particulier aux êtres parlants à naître.

Nous y voyons un élément supportant la réflexion autour de notre troisième jeu d'hypothèses et notamment, le trauma du collectif se rejoue dans le trauma de l'individu. En effet, un collectif au fonctionnement paranoïaque n'accueille-t-il pas le jeune être parlant à une place qui préfigure le type de trauma langagier qu'il rencontrera (entrée névrotique dans le langage, ou bien psychotique, ou bien perverse) ? C'est une question déjà ancienne que pose la psychanalyse aux mères de schizophrènes³⁸⁴. Sans soutenir un causalisme linéaire (qui rendrait la mère responsable univoquement de la structure psychique du fils), on peut penser que le lieu d'accueil de l'être parlant (l'appareil psychique de la mère, mais aussi la structure familiale, la structure sociale) dispose une « niche » où le futur parlant pourra plus ou moins aisément loger son entrée dans le langage. Ainsi, si naître dans une secte, ou à proximité psychique d'un gourou délirant, ne présume en rien de la façon dont on s'introduit au monde, il est néanmoins raisonnable de penser que la place qu'un être parlant est autorisé à y tenir a une forme particulière pour le groupe qu'il vient de rejoindre.

³⁸⁴ Cf. par exemple Harold Searles, *L'effort pour rendre l'autre fou*, Paris, Gallimard, 2003.

**QUATRIEME CHAPITRE :
LE DISCOURS POST-SECTAIRE**

L'ex-adepte d'une secte fut victime, nous dit-il, de l'emprise d'un groupe ou d'un homme. Son récit retrace une histoire où il se présente comme un protagoniste malgré lui, jouet de forces qui le dépassent. Faire l'hypothèse de l'inconscient revient à supposer que de ce qu'il dit, quelque chose lui échappe néanmoins. Car, plus qu'un ex-adepte, il incarne symboliquement la figure du Traître (écho au Judas Iscariote), de la Victime (expiatoire, propitiatoire, la *victima* des Anciens), enfin d'un Révolutionnaire ou d'un Résistant (héroïque ou bien dangereux). La dimension héroïque de l'Acte de la sortie d'une secte fait résonner un réseau de signifiants culturels. Le texte de son récit est produit du processus énonciatif : autrement dit, il porte les traces de la blessure signifiant/signifié et noue réellement les catégories d'Imaginaire et de Symbolique. Le récit de l'ex-adepte (comme c'est le cas de tout récit) atteste du nouage des catégories de Réel, Symbolique et Imaginaire (R, S, I). Ces trois dimensions s'attestent à un niveau collectif dans l'*hérésie*; leur nœud est également présent dans l'*es-récits* des sortants de sectes.

C'est depuis le lieu de l'institution que sera interrogé le récit du sortant de secte. L'Association de Défense des Familles et de l'Individu victimes de dérives sectaires (ADFI), où je suis intervenu comme bénévole pendant cinq ans, accueille des victimes ou familles des victimes de sectes. S'y formulent des demandes d'aide, de soutien, ainsi que des récits de l'expérience sectaire. En somme, un discours institutionnel qui se propose comme lieu d'échappée d'un discours sectaire. Le transfert se disposera dans cet entre-deux discursif, où le risque sectaire menace l'institution – qui n'est jamais qu'institution du langage. A dire vrai, l'institution pourrait bien être animée par une éthique proche de la secte : dans sa volonté de faire sortir les sujets des sectes, il se pourrait qu'elle s'inscrive dans un processus de normalisation des individus et d'aplanissement des singularités, processus qui est par ailleurs largement présent dans nos sociétés. Par ailleurs, cette coexistence des discours sectaires et des « institutions antisectes » ne s'inscrit-elle pas dans le même champ social – c'est-à-dire déterminée par un même réseau de signifiants ? Alors, dans la dialectique « sectes /

antisectes », nous lisons à un niveau plus vaste des dynamiques qui agitent notre lien social hypermoderne : impératif d'autonomie, d'adaptation et de jouissance

Dans la situation clinique, les sujets articulent entre eux un certain nombre de signifiants, qu'ils empruntent à l'Autre du discours qu'ils habitent. Les récits des expériences sectaires, comme faits de langage, nouent les trois catégories lacaniennes de Réel, Symbolique et Imaginaire. À les entendre dans leur processus d'énonciation, *les récits* subjectifs des ex-adeptes sont *l'R, S, I* de fuite de l'orthodoxie sectaire, ou encore les récits de *l'hérésie* du sujet. Ainsi, ces récits des ex-adeptes projettent-ils l'énonciation impossible du Réel traumatique de la « Chose sectaire³⁸⁵ », au moyen de l'Imaginaire déposé dans l'énoncé – la portée symbolique de la mise en récit se tenant dans la trahison (ou non) de l'Évènement « secte » dans l'histoire du sujet. La question est en dernière analyse : comment la secte fait-elle symptôme pour tel sujet ?

HYPOTHESES ET CHEMINEMENT

Après avoir convenu de ma proposition du *discours sectaire comme discours de la postmodernité*, exemplaire du discours capitaliste (nous retiendrons cette proposition comme axiome provisoire), nous orienterons notre réflexion suivant deux hypothèses :

1°) Dans la situation clinique, *le sujet actualise dans le transfert la structure discursive qui le détermine*. Façon de dire que nous ne concevons pas de névrose hors transfert. Ainsi, la rencontre de l'ex-adepte avec le clinicien nous renseigne sur son inscription dans un discours. Nous sommes dès lors en mesure de nous interroger sur la spécificité de ce discours.

2°) Hypothèse secondaire, dont les pages suivantes souligneront l'enjeu : *le collectif répète quelque chose de la subjectivité de son fondateur*. Ou pour le dire plus proche de notre thème : le groupe sectaire se structure selon la structuration subjective du gourou fondateur. Cette hypothèse ne saura toutefois être validée que dans le cadre de la première hypothèse, par l'entremise de la rencontre clinique du sujet.

On le voit, ces deux hypothèses dépassent largement le cadre de la problématique sectaire et mériteraient d'être mises à l'épreuve d'autres actualisations du discours capitaliste (je pense notamment au communautarisme ou aux phénomènes de cyberdépendance).

³⁸⁵ J.-C. Maes, « La chose sectaire », *Psychothérapies*, 2002/3, Vol. 22, p. 179.

I. L'ASSOCIATION DE VICTIMES OU LA CLINIQUE DE PERSONNE

Qu'est-ce donc ? Une parole humaine ? divine ? Une parole qui n'a pas été prononcée et qui demande à l'être ? Est-ce une parole morte, sorte de fantôme, doux, innocent et tourmenteur, comme le sont les spectres ? Est-ce l'absence même de toute parole qui parle ? Personne n'ose en discuter, ni même y faire allusion. Et chacun, dans la solitude dissimulée, cherche une façon propre de la rendre vaine, elle qui ne demande que cela, être vaine et toujours plus vaine : c'est la forme de sa domination.

Maurice BLANCHOT, *Le livre à venir*

C'est la seule chose sûre – il y a des choses qui vous font signe, et à quoi on ne comprend rien.

Jacques LACAN, *D'un discours qui ne serait pas du semblant*

Avoir passé presque une année à l'ADFI de Nice comme stagiaire de cette association m'a confronté à la réalité étonnante de cette structure : elle ne reçoit que très peu de visites ou d'appels des personnes que son action concerne ; plus encore, durant toute la période de ma présence, aucun sortant de secte n'a franchi la porte du bureau où se tient la permanence de l'association. Ce que j'ai connu de mon stage à l'ADFI de Toulouse³⁸⁶ – à savoir des visites inopinées d'ex-adeptes, des demandes téléphoniques de renseignements, des prises de rendez-vous etc. – fait ici place à un désert humain, un silence parfois interrompu par de rares discussions avec le président de l'association pour qui je tiens lieu de compagnon de solitude. Il s'agissait à l'époque d'écrire un mémoire de recherche sur le discours post-sectaire. Le réel de ce vide m'avait confronté à une certaine anxiété vis-à-vis de ma recherche, le silence étant propice à me retrouver seul à seul avec moi-même – « en mauvaise compagnie », ajouterait Valéry.

Voilà peut-être l'Autre, peu familier, d'une « clinique sans personne » – une façon de dépasser l'aporie. C'est du moins une piste que m'a soufflée Jacques Cabassut et que je me suis efforcé d'explorer. A l'instar d'Ulysse se présentant au cyclope Polyphème comme « Personne » et conduisant le « Bavard » (Πολύφημος, *Poluphèmos*) à ne parler de personne lorsqu'on lui demande qui l'a rendu aveugle, l'ex-adepte dont j'attends la rencontre ne se

³⁸⁶ La communication de toutes les antennes de l'Union Nationale des ADFI est faite strictement de la même façon, soit par le biais du site internet de l'UNADFI et par les brochures distribuées auprès des différents interlocuteurs institutionnels. Il ne semble donc pas que la singularité de l'antenne niçoise soit explicable en termes de défaut de communication. Par ailleurs, le paysage sectaire des Alpes-Maritimes est sensiblement le même que celui de Midi-Pyrénées, m'a confirmé mon garant de stage. Fin 2012, la situation en Midi-Pyrénées a beaucoup changé : désormais, il n'y a plus qu'une permanence téléphonique et quelques rendez-vous pris de façon occasionnelle. La sociologie de la plainte de manipulation mentale semble donc avoir évolué au cours des dernières années.

présente à moi que par son absence pressante : à première vue, je ne rencontre personne. Sans doute, l'*Odyssée* dépose-t-elle ici un enseignement au clinicien qui saura l'entendre. Le héros tragique se présente en négatif tandis que le choc de la rencontre a pourtant bien lieu. Personne qui (ne) troue l'œil unique du bavardage public (φήμη, *phèmè*). La langue française, avec sa négation reposant sur deux termes (ne...pas, ne... jamais, ne... personne etc.), convoque le sujet de l'énonciation : « personne » (en linguistique, il s'agit du *forclusif*) désigne ce qui est « forclos » de la réalité, soit une pure absence, tandis que le *discordantiel* « ne » rend opérante la négation en « marquant une inadéquation du fait avec le milieu³⁸⁷ ». Ainsi, le Polyphème francophone aura à choisir si Personne lui a crevé l'œil, si Personne ne lui a pas crevé l'œil, ou si personne *ne* le lui a crevé ; de même, il s'agira pour moi de savoir si j'ai rencontré Personne (ou pas) ou si je *n*'ai rencontré personne. Invitation du clinicien à trancher.

Au-delà du jeu sur les mots, nous trouvons dans la nature de cette absence de rencontre un véritable enjeu clinique et théorique. En effet, peut-on la rapprocher de ce que Lebrun décrit par la notion de « forclusion de la rencontre » ? C'est-à-dire une rencontre vide de sujet et d'Autre. Une rencontre seulement avec le masque social (*persona*). Ou bien, s'agit-il d'une rencontre toute-autre, à savoir la rencontre d'un pur sujet démasqué, sans semblant. Pour expliciter autrement les deux pistes qui s'ouvrent à nous : si « je n'ai rencontré personne », je me situe sur l'axe imaginaire d'un rendez-vous manqué avec le Moi, *i(a)* ; si « je *n*'ai pas rencontré personne », je suis en revanche sur l'axe symbolique d'une rencontre avec l'Autre radical, en tant qu'absent.

1. AB-SENS

C'est à une clinique de l'absence que ces interrogations ouvrent. Sans le savoir, c'est vers le propos du beau livre de Fédida³⁸⁸ que ma réflexion me conduisit. Peut-on parler d'un Autre de l'absence comme on parle de l'Autre du langage ou de l'Autre de l'inconscient ? S'impose alors que le sujet peut s'aliéner, se subjectiver dans l'Autre en tant qu'absence ou encore qu'il s'établit un transfert avec l'Autre absent. En faveur d'une clinique de l'absence, nous retiendrons en particulier le cas de la séance manquée par l'analysant au cours d'une

³⁸⁷ Damourette, J., Pichon, E., « Sur la signification psychologique de la négation en français », *Journal de psychologie normale et pathologique*, 1928, p. 243 ; repris in *Quarto*, supplément à la *Lettre mensuelle de l'École de la cause freudienne* publiée à Bruxelles, XII, p. 42.

³⁸⁸ Cf. *L'absence*, éd. Gallimard, 2005.

cure psychanalytique. L'absence est, dans ce cas – sous transfert –, signifiante et analysable par le sujet, une absence avec adresse.

A suivre la première de nos deux pistes, ma « clinique sans personne » peut-elle être décrite en termes de rencontre forclosée ? En proposant cette notion de forclusion de la rencontre, Jean-Pierre Lebrun fait état des « fausses rencontres » que notre société postmoderne organise : des rencontres aseptisées, vides d'Autre, où l'autre n'est perçu qu'en qualité de semblable, de Même. La rencontre est ainsi privée de risque et le corollaire est qu'elle n'exige pas de responsabilité. On ne se touche pas, tout au plus s'effleure-t-on accidentellement sans que personne ne soit altéré. C'est, à vrai dire, la modalité nouvelle de rencontre que le discours du capitaliste inaugure. L'autre ne cache aucun sujet, il est objet de ma consommation, partenaire de mon bien-être... tandis que l'Autre véritable (dont l'étranger, le sans-papier, le fou, le vieux ou le jeune sont des occurrences) a de moins en moins droit de cité. En somme, cette forclusion de la rencontre est ce que nous avons observé déjà au sein de la secte et qui s'accompagne d'une thérapeutique de l'Autre radical visant à le réduire à une personne : dans le discours du capitaliste, la rencontre ne se joue plus que sur l'axe imaginaire.

La seconde piste est en revanche plus audacieuse. Même absent et fût-il réduit au seul phantasme de son masque, l'Autre *peut* toujours survenir. Il est possible qu'une rencontre se fasse malgré l'absence. Car c'est à l'absence même que je suis confronté, une rencontre violente et qui ne me laisse pas sans angoisse. J'y vois un signe qui indexe la rencontre véritable. Du moins, la condition préalable n'est-elle pas qu'il y ait transfert de ma part (à l'objet de recherche) ? Certes, je m'inscris dans un transfert qui me lie à mon objet de recherche et à la clinique qu'il implique – transfert établi dans un Autre dans lequel je me constitue moi-même comme sujet. Au fond, un objet de recherche et une population qui ne me laissent pas indifférent et qui, aussi bien, interrogent mon désir de psychologue-chercheur. Mais qu'en est-il de cette dimension transféro-contre-transférentielle du sujet absent au clinicien ? Est-il seulement bien sûr qu'il s'agisse d'un sujet encore non-advenu ou peut-on déjà relever de ses manifestations ?

Le défi semble difficilement surmontable et mon lecteur aura raison de penser que je l'entraîne en pleine fiction (qu'il soit attentif toutefois à ce que s'élaborent par tâtonnements une thèse et une théorie³⁸⁹). Le pari que je fais ici est celui d'une rencontre clinique d'une singularité déroutante et qui m'enseigne ; pari également de la portée théorétique de ce

³⁸⁹ Cf. Maud Mannoni, *La théorie comme fiction*, Seuil, Paris, 1979.

« cas d’Absence ». Je note pour commencer que cet ex-adepte qui n’a encore jamais passé la porte de l’ADFI, je le reconnais pour avoir été l’acteur de sa sortie de secte. Ainsi, au titre de ses manifestations subjectives, nous pouvons relever cet Acte – nous ne pouvons par contre en rien préjuger de l’élaboration qui accompagne son Acte. Or, il est vrai qu’en toute rigueur, il n’est guère possible de dire si tel sujet est sorti d’une secte par Acte ou par passage à l’acte. Et je trancherais, sans doute trop vite, en soulignant le fait que la sortie est racontée comme une révolution, un grand retournement dans la vie du sujet. Acte ou passage à l’acte, seule l’énonciation par le sujet pourrait décider ; dans l’énoncé, nous ne trouvons que *le récit*, bien souvent récit d’un Acte révolutionnaire, d’un point de bascule. Second fait significatif, l’ex-adepte absent ne répond pas à l’offre de l’ADFI d’un lieu d’écoute, d’aide et de conseil. Le sujet ne fait aucune demande à cette association pourtant constituée en institution supposée savoir l’aider et lui restituer ce qu’il a perdu à avoir été dans la secte. Si l’offre crée la demande, se peut-il que l’offre de cette association de victimes de sectes soit d’une nature telle que la demande ne puisse se faire ? Nous pouvons bien sûr nous interroger sur la dimension institutionnelle de l’ADFI : est-elle institution du langage ? Ou est-elle au contraire une Un-stitution, animée par une éthique du Même, en faveur du Moi et articulant un « discours du programmeur », pour le dire à la manière de S. Lesourd ? Le travail de réseau qui s’établit avec des psychologues et psychiatres (souvent en libéral) ainsi que la présence occasionnelle de stagiaires étudiants en psychologie clinique fait de l’ADFI un lieu où la parole du sujet pourrait être entendue et où le discours de l’analyste peut être soutenu. Alors, une telle institution se situe dans le lien social quelque part entre le discours du programmeur et le discours de l’analyste dont nous avons vu qu’ils diffèrent assez peu dans leur articulation de la chaîne signifiante. La présente élaboration n’est-elle d’ailleurs pas une tentative d’institution de la parole de l’Autre – à son *insu* ?

C’est sans doute aussi une clinique du lien social qu’appelle la « clinique de l’absence » que j’esquisse ici. Si nous suivons attentivement ce que Lacan énonce d’une logique des signifiants, alors nous nous rappelons que « le signifiant [est] ce qui représente un sujet pour un autre signifiant, où le sujet n’est pas. Là où il est représenté, le sujet est absent. » Cette « Association de Défense des Familles et de l’Individu victimes de dérives sectaires » tient lieu de signifiant venant représenter le sujet dans le discours où il n’est *que* représenté. A défaut de sujet, c’est comme « individu », comme personne qu’il se présente. Lacan poursuit : « c’est bien en cela que représenté tout de même, il se trouve ainsi divisé³⁹⁰ ». C’est par ce

³⁹⁰ J. Lacan, *Le séminaire XVIII, D’un discours qui ne serait pas du semblant* [1971], Seuil, Paris, 2006, p.10.

chemin détourné que nous aboutissons à l'évidence qui veut que toute clinique du sujet soit clinique de l'absence et clinique d'une abstraction métaphysique. Toutefois, ce sujet que je n'ai jamais rencontré et que je peux pourtant inclure dans un discours des plus fictionnels et théoriques n'insiste qu'à être silencieux – ce silence est-il vide ? Son silence ne peut être signifiant qu'à résonner par contraste avec un bruit de fond : « le bavardage de Polyphème ». Il ne peut endosser sa vérité qu'à être mi-dit, c'est-à-dire à s'incarner *mezza voce* suivant le mode de la Verneinung *sur fond de semblant*. Or, c'est justement ce semblant, ce masque, cette personne qui fait défaut. Aussi, est-ce une dialectique du sujet et du Moi qu'il faudra redresser : une mise en dialogue de la représentation du sujet, des modèles théoriques d'une psychologie de l'ex-adepte d'une part et du réel du sujet de l'inconscient d'autre part afin de mettre à jour une division dans laquelle le sujet non-advenu de ma clinique pourra se loger. Cette élaboration a déjà commencé : en déposant sur le papier quelque chose du sujet, je ne fais que le représenter dans l'écrit tandis que cette élaboration trahit l'absence du sujet hors langage, hors semblant – j'ajouterais, hors modèle psychologique généralisant.

Ce qui apparaît enfin, c'est que la présente tentative *ab absurdo* de « faire clinique » malgré l'absence, révèle du sujet. Aussi bien, il se pourrait que toute clinique – en tant qu'elle s'articule autour du désir de l'analyste et d'une éthique en faveur de l'Autre (de l'inconscient, du langage...) – fasse apparaître du sujet, même silencieux.

Je tenterais de (faire) dire quelque chose de la Vérité de ce sujet absent. Là où il est représenté, c'est-à-dire dans le signifiant « individu victime de secte » que l'ADFI porte à son fronton, le sujet y est « in-divisé », il y est strictement victime, il y est Un. Ce signifiant « individu » nie la division subjective, refuse ce qui de la personne le déborde et l'excède. En cela, Roland Gori a raison de pointer ce qu'il y a d'idéologique dans ce terme. L'ontologie que véhicule l'expression « individu victime de secte » est celle, généralisable, d'une personne (seulement une personne) entièrement déterminée par des procédés de manipulation mentale – conception délivrée par une psychologie positive puisant volontiers dans un modèle bio-psycho-social. En somme, un pur objet manipulable. Ici, l'ontologie fait violence au sujet, car ce qui est évacué comme intolérable, c'est le revers *abject* de cet objet : il y a un sujet de l'Acte derrière cette personne, il y a un au-delà du principe de plaisir, il y a une jouissance inavouable dans l'aliénation à un gourou... et tout ceci est maintenu par ce dispositif dans l'*ab-sens*, soit dans le revers inconscient des tentatives de faire sens de l'expérience sectaire. La Vérité de cette absence, c'est que le dispositif de l'ADFI à n'écouter que les personnes, à les comprendre *à la lettre*, ne permet pas d'entendre quelque chose du sujet et poursuit du

même coup la mise à l'écart du sujet que la secte opère. « La Vérité parle Je » (Lacan), et cette association n'entend que du « Moi » et donne à ce Moi la consistance nécessaire à faire taire le sujet.

A reprendre l'hypothèse d'un transfert, je propose que ce « personne-supposé-sujet » m'adresse son absence ou, ce qui revient au même, qu'il me confronte à ce qu'il n'est que représenté dans l'association. D'où j'ai déjà entendu plus haut quelque vérité – façon pour moi de lire dans cet appel sourd la demande d'un lieu qui saurait accueillir le sujet *autrement que par son absence*. Dont acte. Mais cette élaboration d'une clinique singulière – en tête-à-tête avec moi-même ! – ne saurait s'en tenir à cette demande dans le transfert. Ce transfert, d'une nature quelque peu déroutante, s'il s'est avéré moteur d'un premier pas clinique, risque de vite se faire résistance si l'on ne s'en tient qu'à ce premier temps. En effet, il faut maintenant penser la façon de dépasser l'absence dans le transfert à présent que nous en avons perçu le noyau de vérité.

C'est bien de ma démarche que je rends compte ici, étape par étape, une heuristique, à mesure que mon analyse s'élabore. « On ne peut apprendre du nouveau que d'analyses offrant des difficultés particulières que l'on surmonte en dépensant alors beaucoup de temps » écrivit Freud³⁹¹.

2. CONCLUSION PARTIELLE : L'ABSENCE DANS LE DISCOURS

Les bénévoles de l'ADFI ne sont pas des cliniciens et plus particulièrement, ils ne sont pas au fait d'un au-delà du principe de plaisir – du leur ; de celui de leurs visiteurs. Leur action somme toute missionnaire voire ministérielle se trouve désarmée face à la psychose ou même simplement face à la demande toute dialectique du névrosé. Je repense à cet adepte – à l'écouter, pleinement satisfait – d'un groupe controversé qui venait néanmoins à l'association d'aide aux victimes de sectes pour se plaindre d'un dirigeant local de ce groupe. Malheureusement, on n'entendit guère le demi-mot et le non-dit de cette demande, l'ironie de la situation ; on offrit de le recevoir à l'association à la condition qu'il quitte sa secte...

Les manifestations du sujet de l'inconscient font les bévues qui embarrassent l'institution. Désarmantes, au point que l'on serait tenté de lui opposer une rationalité froide. L'éthique de la psychanalyse, à y être explicitée, laisse parfois perplexes les intervenants.

³⁹¹ « L'homme aux loups », *Cinq psychanalyses*, 2008, p. 500.

Reconnaissons que l'ADFI, plus qu'un lieu en faveur d'une rencontre, trouve son utilité et son efficacité dans le champ du juridique en répondant aux demandes de conseils et en accompagnant les plaignants sur la scène de la justice.

Reprenons : « je n'ai rencontré personne », dis-je à la manière du Cyclope. Nous avons entendu ce que recèle d'interprétations cette rencontre *manifestement* vide d'autre. Et nous soupçonnons le dispositif institutionnel de participer malgré lui, à son insu, à l'absentéisme dont il se plaint. De quelle nature est le ratage à l'œuvre dans le couple Personne-ADFI (axe imaginaire) que nous avons renversé en Ulysse-Cyclope (axe symbolique) ? Polyphème n'est pas n'importe lequel des cyclopes, il est le bavard. Sans doute gagnerait-il à se taire un peu, à l'instar d'un Freud sur le point d'inventer la psychanalyse, pour entendre le tour d'énonciation que lui joue le rusé Ulysse. Ce ratage est le fait de celui des deux qui parle (et auquel je prête ma voix en énonçant que je n'ai rencontré personne) ; d'où nous déduisons que le discours institutionnel structure cette rencontre avec l'Autre absent.

Cet Autre, négativement, insiste à la porte de l'ADFI. Son absence qui pourtant a une portée symbolique, n'est attestée par l'association que sur l'axe imaginaire : « aucun autre n'est venu, aucun semblable ne passe la porte ». Alors, si c'est un semblable que l'on attend, le dispositif institutionnel tel qu'il se présente aujourd'hui est adapté. En effet, l'expert sait déjà qui il attend : « une victime manipulée ». Il ne peut être qu'embarrassé par une singularité (celle du sujet). Cette absence, ainsi attestée dans un registre strictement imaginaire, ne peut que conduire à la reproduction du Même, de l'Un.

Cette rencontre clinique de l'ex-adepte qui s'est révélée être davantage clinique de l'absence, que nous enseigne-t-elle enfin ? Elle nous a permis de constater que celui qui a quitté le discours sectaire ne vient à l'association qu'à en exiger une aide dans une procédure juridique et à en devenir peut-être un jour un membre bénévole et militant ; s'il ne vient pas, c'est comme Absence qu'on le décèle, soit sur l'axe symbolique. A l'entendre enfin dans son énonciation, le sujet qui a quitté le discours sectaire n'y parle pas ou plus, ne trouve en tout cas pas sa place dans le discours institutionnel de l'association d'aide aux victimes de sectes.

Alors, si nous avons pu caractériser le discours sectaire comme opérant une forclusion ou une virtualisation du symbolique, sa venue et sa demande à l'ADFI ne mettent pas cette tendance en échec. Autrement dit, rien d'une révolution discursive ne paraît être à l'œuvre dans le passage de la secte à l'ADFI. En revanche, c'est bien quand l'ex-adepte ne vient pas à l'association que celui-ci rétablit la rencontre symbolique (sans le support d'une rencontre imaginaire). Le distinguo que la psychanalyse fait entre Acte, *acting-out* et passage à l'acte

doit nous servir de critérium pour cerner quelque chose des enjeux discursifs de la sortie de la secte.

- L'Acte, hors détermination, est l'évènement de la sortie de la secte. Il prend sa force de la portée symbolique de l'émancipation du sujet du discours sectaire. Il est impossible de présumer du discours vers quoi il va ; en revanche, à l'instant de l'Acte se structure le discours de l'analyste, dans l'expérience du trou dans le savoir. Le geste qui signe cette sortie en acte est héroïque et la position du sujet est déplacée radicalement. Alors, nous comprenons que l'adepte qui commet l'Acte de sa sortie de la secte échappe à la logique qui animait le discours sectaire, logique d'exigence de jouissance et de fortification du Moi. Ulysse s'échappant finalement de l'île des Lotophages que l'on ne veut pas quitter³⁹², n'a-t-il pas en effet changé radicalement de position subjective ? Il se présente au Cyclope comme Personne – c'est d'ailleurs tout ce qu'il lui laisse, sa personne ; sa ruse, il la garde, elle le conduira à enchaîner les signifiants de son odyssée. Ulysse n'a-t-il pas pris la leçon des Lotophages et de leur dangereuse nourriture de l'oubli en distillant à son tour au Cyclope un vin très fort ? Sans doute, le sujet de l'inconscient est-il la ruse odysséenne : après l'Acte, il ne se laisse pas prendre une seconde fois dans le même discours.

- L'*acting-out* s'adresse à l'Autre et mime ce que le sujet ne peut dire, par défaut de symbolisation. L'*acting-out* ne remet donc pas en cause la structure discursive mais adresse sa fuite de la secte à un Autre – qu'il sache l'interpréter. Alors celui qui quitte une secte pour s'aliéner à une autre secte ou à une communauté de semblables pour y trouver une jouissance toute similaire, celui-là dans sa fuite en avant qui ne lui fait pas changer de discours trouve peut-être le moyen de dire à l'Autre ce qu'il ne peut dire en mots.

- Le passage à l'acte reviendrait à quitter la secte sans savoir ce que l'on fait, certes, mais dans un mouvement précipité, insensé et emporté par quelque émotion.

Ainsi, ni l'*acting-out* ni le passage à l'acte n'extrait et ne change ni le sujet ni son discours. Les éléments de la chaîne signifiante tels qu'ils se disposent dans la structure du discours ne sont pas déplacés. C'est par contre l'occasion de l'Acte qui fournit les conditions d'une ré-articulation de la chaîne signifiante pour une révolution discursive. Or, l'éthique du Même qui anime le discours institutionnel, quoique bienveillante, est sous-tendue par un discours (celui du programmeur) qui est coextensif au discours sectaire.

³⁹²L'épisode des Lotophages, précédant celui du Cyclope, nous fournit une métaphore de l'expérience sectaire : « Mais, à peine en chemin, mes envoyés se lient avec les Lotophages qui, loin de méditer le meurtre de nos gens, leur servent du lotos. Or, sitôt que l'un d'eux goûte à ces fruits de miel, il ne veut plus rentrer ni donner de nouvelles. » (*L'Odyssée*, IX, 91-97).

D'une demande, d'un énoncé ou d'une visite, l'association d'aide aux victimes ou la communauté d'anciens adeptes ne peuvent en entendre que la strate imaginaire et manifeste sans toutefois pouvoir cerner ce qui excède tout fait de langage. Alors, l'Acte (et toute sa portée symbolique) sera rabattu sur le même niveau que l'*acting-out*, et entendu loin de toute logique du signifiant. Au-delà de mon interprétation odysseenne de cette Absence, je formulerai donc cette proposition : les bénévoles des ADFI devraient être mis au fait de certains apports de la psychanalyse pour réaliser la part de duperie dans laquelle notre action se démène. En particulier, prendre conscience de la part de jouissance inavouable que trouve le sujet à son aliénation, et le leurre dans lequel il se trouve parfois de vouloir s'en extraire. Y introduire une éthique loin du moralisme bienveillant de certaines positions victimologiques.

Ce qu'il faut viser *in fine* : que l'institution soit un lieu de subjectivation, voilà la tâche que le psychologue devrait éthiquement mener, façon de rompre avec la dynamique pousse-à-jouer des sectes postmodernes. Pour cela, ne faut-il pas que l'institution elle-même incarne un Autre subjectivant, auprès duquel l'ex-adepte trouvera l'opportunité de ne pas céder sur son désir inconscient ? Il eût fallu, pour ce faire, que les intervenants de l'association réalisent leurs propres résistances à l'inconscient (à son apparent chaos d'illogique et d'inconcevable). Ce problème trouverait à se formuler alors sous cette question : les bénévoles ont-ils parlé avant d'écouter ? Ont-ils – avant d'eux-mêmes tenir ce rôle – fait l'expérience de ce que rencontrer et parler vraiment implique ? Tel qu'il se présente, ce dispositif institutionnel recrée du Même et s'établit solidement dans un fonctionnement rodé. Une forme de supervision didactique des bénévoles permettrait peut-être d'en venir à une efficacité d'un autre ordre : non plus, une réponse adaptée, *a priori* bonne pour tous, une recette pour venir en aide ; mais plutôt une réserve, un temps pour entendre, en se donnant le droit de frustrer le demandeur de la réponse qu'il attend, en offrant qu'il parle, tandis qu'une oreille recevra, sans jugement moral, son récit, quelque en soit le singulier, mais avec tout le sérieux qu'exige une écoute qui ne dissimule pas les discours qui s'établissent à mi-voix.

II. HENRY, VICTIME DES DROGUES ET DE LA PSYCHIATRIE

Celui dont je parlerai fut désigné déjà de nombreuses façons. D'abord bien sûr, il reçut un prénom de ses parents. Il lui arriva d'en changer à l'occasion : par amour pour une jeune femme, il accepta qu'elle le nommât « Mick », autorisant le désir de celle-ci à le signifier lui. Pendant ses longues errances adolescentes à travers l'Europe, on le reconnut aussi sous l'étiquette de « toxico ». Celle de « schizophrène » ne tarda pas. Plus de vingt fois, on le dit « suicidaire ».

Il me fit le récit de sa vie de galère. Un récit long et détaillé, suivant son style. De squats en hôpitaux psychiatriques, de prisons en communautés religieuses... Je l'écoutais comme je pouvais, parfois fatigué par les rebondissements invraisemblables, parfois admiratif de ses aventures et du courage qu'elles ont dû mobiliser. Et en l'écoutant, c'est aussi à mon objet de recherche que je pensais : l'« adepte » d'une secte – je ne faisais que l'étiqueter une nouvelle fois – m'adressait le récit de sa vie.

Nous nous rencontrâmes tandis qu'il distribuait les publications d'un groupe sectaire³⁹³. J'accueillis son témoignage quelques mois plus tard, à raison de quelques tranches de vie de temps en temps. Nos rencontres s'étalèrent sur environ trois mois. De ce qu'il nomme sa « *vertigineuse descente en enfer* » – sa longue errance de six ans, faite de fuites et de shootes –, je ne dirai pas grand-chose. Seulement ceci : Henry est habité par un désir qui le lança dans la quête d'un idéal. Une aspiration à l'indivis, à l'harmonie qui le poussa à fuir l'angoisse qui le poursuivait : « *je suis persuadé d'avoir trouvé la bonne solution en voulant partir, puisque l'espèce de boule à l'estomac s'en va !* » confia-t-il à notre premier entretien en racontant avec émotion sa première fugue de chez ses parents. Courant de ville en ville à la recherche de La Femme, il multipliait les rencontres qui lui confirmaient qu'il « *existe au moins pour quelqu'un* », qu'il n'est « *peut-être pas aussi con que cela* ». En évoquant ces années, il s'interrogea alors : « *incontestablement, quelque chose cloche, mais quoi ? J'ai une liberté totale, et pourtant je me sens prisonnier, sans savoir de quoi ou de qui... serais-je trop libre justement ?* » Ce constat, singulièrement éprouvé, c'est ce qui fait le fond de toute

³⁹³ Du moins, ce mouvement fait-il parti de la liste dressée par la Mission Interministérielle de Vigilance des Dérives Sectaires (rapport 2008). Je tairai toutefois le nom de ce groupe.

psychanalyse : comment l'être parlant fera-t-il avec sa division subjective ? et que fera-t-il de son *être de jouissance*, pur fait de langage ? – langage où il n'est que représenté.

Inlassablement, l'histoire semblait se répéter. Henry m'en livra les divers chapitres un à un, sans s'étonner de ce qu'ils semblaient être autant de variations autour d'un thème qui lui échappait. Jusqu'à un point de bascule : sa rencontre avec Lucien Engelmajer, dit « Le Patriarche »³⁹⁴. C'est auprès de cet homme – dont il loue la bonté, la compréhension, la patience, la tolérance... – que la vie d'Henry changea du tout au tout. Là où les centres de postcure n'avaient pas réussi à « *guérir ses maux* », le Patriarche opéra un tel renversement chez lui qu'il cessa de se droguer. Que le Patriarche ait eu une efficacité, nous pouvons bien le croire – voilà certainement l'« efficacité symbolique » que décrit Claude Lévi-Straus³⁹⁵. Mais de quelle nature est cette rencontre qui conduisit Henry à un nouveau nouage où la drogue ne joue plus de rôle ? Comment Henry tient-il à présent à distance l'angoisse qui l'avait si longtemps poursuivi : « *c'est une impression de totale liberté, de joie, de vie, peut-être pas très équilibrée, mais de vie quand même... et sans drogue !* » me dit-il pour décrire ce qu'il vécut au domaine de La Mothe, géré par l'association du Patriarche.

A l'occasion d'une anecdote concernant l'idée d'Henry de construire une mosquée, j'eus la confirmation que Lucien tenait pour lui le rôle d'un sujet supposé savoir et qu'une dynamique transférentielle s'était établie entre eux deux : « *Lucien se doutait-il qu'en réfléchissant à l'ampleur de mon projet je me rétracterais ? [...] Je ne lui en reparle pas, parce que rapidement je n'y pense plus, d'ailleurs lui non plus... du moins, je le suppose.* » Ce transfert ne sera toutefois jamais interrogé. Et cela vaut peut-être mieux : « *j'ai dans l'idée que Lucien sait ce que je ressens* ».

Je crois devoir à mon lecteur à présent, une certaine clé de lecture utile à la compréhension de cette vignette clinique. J'ai certes rencontré Henry, mais nous n'eûmes plus d'occasions de nous revoir par la suite. C'est alors que je venais d'emménager à Nice, que, par courrier électronique, il m'invita à lire un récit autobiographique qu'il venait de faire publier à compte d'auteur³⁹⁶. Il me semble que cette rencontre, dans une lecture longue de trois mois, chapitre par chapitre, garde néanmoins sa pertinence clinique. La situation n'est bien sûr pas celle de la cure-type. Pour autant, je constate qu'un récit, publié, m'a été adressé.

³⁹⁴ L'association du Patriarche fut indexée par le rapport parlementaire de 1995 de la MILS, argumentant sur l'aspect sectaire de cette association en charge de la réhabilitation de toxicomanes à une époque où la France n'avait pas encore pris conscience du problème de santé publique qu'allait rapidement devenir la toxicomanie.

³⁹⁵ En revanche, pour Henry, point de trace d'une « efficacité réelle » par les méthodes modernes de substitution chimique par la méthadone...

³⁹⁶ Cf. Henry Vergne, *Moi, psychopathe schizophrène toxico suicidaire ?*, Editions Axone, 2008.

Je m'en suis fait le lecteur silencieux comme j'aurais pu me faire « secrétaire de l'aliéné » (Lacan) et c'est d'ailleurs dans cette fonction que je me surpris à lire son livre, sans doute influencé par le signifiant « schizophrène » que la couverture arbore. Le pari que je tiens ici – dans les traces de Freud faisant l'analyse de Schreber par l'intermédiaire de ses *Mémoires* –, c'est celui de la portée théorique du cas. Certes pas une clinique sous transfert. J'incarne pourtant un lecteur, un parmi la foule sans visage des lecteurs possibles à qui Henry raconte ces quelques douze années de sa vie.

1. SEVRAGE ET SUBSTITUTION PAR LE PATRIARCHE

Son histoire nous enseigne la place de solution qu'occupent successivement la drogue puis le Patriarche. La première se situe dès le premier shoot dans une logique du lien social. C'est avec des compagnons de galère, en quête d'idéal, en lutte contre le malaise qu'ils ressentent dans la civilisation, qu'Henry rencontre l'héroïne. La substance tiendra ainsi lieu de moyen d'approcher l'Autre et de partager sa jouissance ; mais également moyen de mettre l'Autre à distance, de fuir les parents autant que les disputes avec les femmes. Au fond, une souffrance du lien social à situer sur l'axe aliénation-séparation.

A la jouissance excessive de la substance, le Patriarche viendra se substituer, et cela, au prix d'un sevrage brutal et des souffrances physiques de l'état de manque biologique. Il semble pourtant remplir une fonction comparable à la drogue en maintenant l'angoisse d'Henry à une distance acceptable. La « secte », on le voit ici, ne fait au fond que réinventer une configuration du lien social et organiser un discours dans lequel le sujet trouve à se loger dans une distance à l'Autre qui soit tenable – du moins le sera-t-elle pour Henry. N'est-ce pas en dernière analyse ce qui sous-tend toute hérésie dont l'effet est d'agencer les trois dimensions R, S et I d'un discours que des êtres parlants peuvent investir ? Sur ce point, le témoignage d'Henry sur les six ans qu'il passa chez le Patriarche est précieux. Il illustre comment Lucien Engelmajer donnera chair à un père idéal ainsi qu'à l'organisateur d'un vivre-ensemble, communauté réunie autour d'une jouissance commune. Ce groupe s'organise en particulier autour du rejet d'une jouissance inacceptable : la jouissance chimique de la substance. A l'instar des religions, la communauté se fonde sur une loi commune, un interdit fédérateur, un renoncement exigé de tous. Précieux, ce témoignage l'est aussi parce qu'il diffère de tant d'autres récits où la secte n'apparaît que sous l'aspect de l'entreprise perverse

d'asservissement de l'individu. Une occasion pour le lecteur d'entendre un peu comment s'y régule la jouissance des sujets.

On peut repérer deux aspects de cette figure centrale de la communauté. Comme Autre d'un lien social, le Patriarche se fait « trésor des signifiants » à partir desquels ses sujets pourront se représenter. En cela, il se situe dans un lien de transfert sur l'axe symbolique. Il est un Autre à partir duquel se subjectivise, se dialectise le désir d'Henry. Il est littéralement le Grand Père, le Principe Paternel (πατήρ [patêr], père ; ἀρχή [arkhê], principe, primauté) qui peut exercer la fonction paternelle, à savoir l'opération symbolique de castration qui interdit la toute-jouissance.

Mais l'étymologie trahit ce qui pourrait bien être le revers de ce Père : l'ἀρχή est aussi le maître, l'archonte de la cité, le risque étant qu'il donne chair au chef de la Horde primitive. Cet autre visage, je le situe sur un axe seulement imaginaire, où le charisme d'Engelmajer subjugue plus qu'il ne fait des sujets et où ces sujets ne s'approchent du Patriarche que dans une dynamique d'identification amoureuse. Une aliénation que rien ne vient empêcher. Le sujet en s'y confondant court le risque de s'y annihiler. Voilà bien la Chose sectaire dont parle Jean-Claude Maes³⁹⁷. Rabattus sur l'axe imaginaire, le trésor des signifiants se concrétise à la lettre : le Patriarche est accusé de confisquer les pièces d'identité des membres. L'effacement de la composante symbolique de l'Autre organisateur du lien social semble *in fine* marquer une normalisation, une sectarisation voire une paralysie du vivre ensemble communautaire. A le dire autrement, la fonction phallique fait défaut dans sa mise à distance de la jouissance à se fondre dans l'Autre. C'est alors, à mon sens, ce défaut de la fonction phallique qui pourrait peut-être indexer le caractère sectaire d'un projet communautaire donné.

La défaillance de la sphère symbolique de cette hérésie peut permettre un rapprochement de la secte et de la toxicomanie car tous deux inscrivent le sujet dans un entre-deux Réel-Imaginaire où nul Tiers n'éloigne une jouissance en trop. Aussi, peut-on voir dans cette thérapeutique de la toxicomanie par le Patriarche comme un traitement de substitution. Substitution d'un rapport réel-imaginaire immédiat par un autre rapport réel-imaginaire non moins dépourvu d'instance tierce.

Toutefois, si la drogue est une tentative pour le sujet de se taire – et de se faire entendre ironiquement –, les méthodes coercitives du Patriarche, telles qu'elles sont dénoncées par l'antisectarisme, dissimulent la part que prend le sujet de l'inconscient dans cette substitution forcée.

³⁹⁷ J.-C. Maes, « La chose sectaire », *Psychothérapies*, 2002/3, Vol. 22, p. 179.

2. CE QU'ENSEIGNE LE RECIT D'ERRANCE DU NON-DUPE

Henry aura erré à travers l'Europe et le Maghreb à la recherche de ce qui freinerait cette fuite insensée. Il fit l'expérience auprès de plusieurs femmes de la défaillance du Père-du-Nom ou de son peu de consistance : les noms successifs qu'ils se donnent comme pour celer l'évènement de leurs rencontres ne tiennent pas, pas plus que les relations. Et le nom qui signe son livre n'est autre qu'un nom de plume qui, dans sa rencontre avec l'Autre, l'affranchit d'avoir à porter celui du Père. Son récit s'autorise du nom qu'il se donne ; une publication *littéralement* à compte d'auteur.

Le Patriarche mit fin à sa fuite pour quelques années en l'accueillant et lui donnant une place (non sans quelque fermeté) au sein de la communauté. Il fut une meilleure médecine au mal-être d'Henry que ne le furent les drogues ou les internements psychiatriques. Il ne resta toutefois pas non plus au domaine de La Mothe : l'évènement de son départ coïncida avec l'arrivée d'une femme dans la communauté, elle n'en faisait pas à proprement parler partie, mais elle était « de passage ». Cette rencontre, il la ressent comme exceptionnelle ; du moins, a-t-elle eu un précédent : « *c'est quelque chose qui m'est rarement arrivé... en dehors du Patriarche.* » Et son livre se conclura comme il avait commencé, par une fuite, non plus une fuite déstructurée (« *ce premier départ est un départ raté* »), mais une fugue (à deux voix) construite avec la femme : « *Une fois sur le chemin qui mène à la grande route, une petite main douce se pose délicatement sur la mienne, me ramenant dans le moment présent. Je souris à ma bien-aimée, heureux de foncer vers de nouvelles aventures avec elle ! – FIN* ». Une fuite sinthomale donc, une fuite dans laquelle il peut se rassembler solidement. Nous supposons que le métier qu'il trouva par la suite a lui aussi valeur de sinthome : chauffeur routier, il va sur les routes comme dans sa jeunesse, mais cette fois-ci, un ordre de livraison donne consistance à ses voyages.

Son métier, sa femme, sa rencontre avec le Patriarche ou son écriture engagée contre la psychiatrie, participe d'une suppléance par le sinthome à la faillite des Noms-du-Pères. Alors nous pouvons penser que le groupe dont il est aujourd'hui adepte s'inscrit aussi dans cette suppléance. Et l'écrit-sinthome d'Henry ? Plus que tous les autres récits que j'ai lus, celui-ci m'était personnellement adressé. Il ne l'a pas écrit pour moi, pourtant parmi tous ses lecteurs, je suis ce *au-moins-un* qu'il suppose savoir le lire, qui sait l'écart qui existe entre son nom de plume et le nom de son père. Le transfert qui oriente notre rencontre n'est-il pas à l'image de

son sinthome ? Dans un premier temps, ma réception de son récit donna lieu de ma part à la mise en fiction d'une rencontre clinique « classique », face-à-face. Cette tentation du mensonge d'une clinique, dans un second temps – c'est-à-dire, passée l'impasse d'une clinique seulement imaginaire –, révéla un enjeu transférentiel : le lieu de la fiction était le seul qui pouvait accueillir notre rencontre. Henry ne pouvait me parler que par l'entremise de son texte. Le semblant psychotique du Nom-de-Plume appela alors un semblant contre-transférentiel d'une dialectisation par le « mentir vrai ». Le texte, comme lieu de rencontre, fait pour Henry l'économie d'une confrontation trop directe à l'Autre (qui pourrait bien apparaître comme persécuteur). Et il opère matériellement la coupure qui sépare son écrit de son dire : ce que je lis, c'est le récit – dans toute la mise à distance que l'écrit permet – de son *être-de-jouissance* et de l'angoisse qui l'habite.

Cicéron écrivit que dans tout acte de dire résidait un « chant obscur³⁹⁸ ». Le dire du psychotique ne connaît pas cet autre chant, ou devrais-je dire qu'il ne le connaît que *trop* bien pour l'avoir souffert au cœur de l'angoisse. La castration symbolique ne le concerne pas, la fonction phallique ayant été forclosée. Alors son texte est indivis, construit *comme* pur semblant – ce que Roland Barthes nomme *texte de jouissance*. Mais, son texte est néanmoins adressé à un Autre que la mise en fiction a tenté.

3. LA CAPTATION NARCOTIQUE DU SUJET PAR LA FIXION SECTAIRE

Jean-François Lyotard³⁹⁹ rendit compte de l'entrée dans la postmodernité en l'indexant de la fin des « grands récits » d'émancipation⁴⁰⁰. Nous pourrions rendre compte à notre tour de cette « seconde modernité » en étudiant les petits récits qui y foisonnent. Non plus de grands récits de l'émancipation de l'humanité – qui, en dernière analyse, régulaient le social depuis leur « efficacité symbolique⁴⁰¹ » –, mais des récits qui s'affranchissent de l'excès d'humanité, du « trop humain », des récits organisateurs de la communauté, régulateurs du discours et donc de la jouissance que recèle le champ social – ce social dont Lacan rendit compte dans sa conceptualisation du « discours du capitaliste ». Les phénomènes sectaires contemporains nous fournissent les exemples – la Chose elle-même – et l'essence de cette nouvelle modernité. Les récits qui les fondent et les structures discursives en déterminent la

³⁹⁸ *Est autem etiam in dicendo quidam cantus obscurior.*

³⁹⁹ Ce chapitre a fait l'objet d'une publication : « La fixion sectaire », *Recherches en psychanalyse*, n°12, 2011.

⁴⁰⁰ Cf. J.-F. Lyotard, *La condition postmoderne, rapport sur le savoir*, Paris, Minuit, 1979 ; – *Postmodernismes et moralités postmodernes*, Paris, Galilée, 1993.

⁴⁰¹ Cl. Lévi-Strauss, « L'efficacité symbolique », *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1974, pp. 205-226.

modalité de jouissance : une jouissance proprement addictive, sans effet de castration, fermée sur l'Autre.

Les rapprochements entre addiction sectaire et addiction toxicomane permettent d'envisager le phénomène sectaire sous un angle neuf et ont pu permettre une élaboration théorique originale. À ce propos, je renvoie aux travaux de Miguel Perlado et du centre AIS (*Atención e Investigación de Socioadicciones*) de Barcelone⁴⁰². L'*être-sous-droque* renvoie à la catégorie de la jouissance et de l'angoisse de l'imminence de son débordement. Le sujet toxicomane est addicté, il est *dictus ad* une substance, à un maître qui comme sujet le tait. Nous tenons là un premier point de similitude : le maître de la secte (qui se présente comme non-maître au service de la jouissance de l'in-dividu) tait le sujet en remplissant sa bouche d'un objet qui le comble ; mais peut-être tait-il aussi l'angoisse intenable du psychotique. Le « maître *a-céphale* » du discours postmoderne délivre une « lathouse spirituelle » qui édifie un individu pour que nul trou dans le savoir ne puisse insister encore.

Avital Ronell, dans *Addict*⁴⁰³, a cerné les liens étroits qui unissent littérature et toxicomanie :

Pour trouver accès à la question de l'« être-sous-droque », il nous a fallu suivre la voie de la littérature. Nous avons choisi une œuvre [*Madame Bovary*] qui traite exemplairement de l'objet persécutoire d'une addiction. Elle le fait dans le cadre d'un espace fictionnel, conformément aux exigences fanatiques du réalisme. Peu d'autres œuvres de fiction ont divulgué des preuves de la pharmacodépendance à laquelle la littérature a toujours été secrètement associée – en qualité de sédatif, de traitement, d'issue de secours ou de substance euphorisante, en qualité d'empoisonnement mimétique⁴⁰⁴.

L'auteure situe dans des néologismes (qu'aurait sans doute goûtés le Freud du Witz et ses rapports avec l'inconscient) la proximité du récit au narcotique : « fixion », « narcotexte », ou encore « hallucinogène » fusionnent la lettre à la molécule – et nous pourrions comprendre le narcotexte comme une lathousification du texte et du signifiant. Notre question sera alors de savoir si le discours sectaire, fait de signifiants et organisé autour d'un maître-récit, n'a pas précisément pour effet de délivrer au sujet le texte d'une *fixion*, c'est-à-dire un tissu de mots de pure jouissance ; s'il n'a pas simplement pour horizon la narcose de ses sujets dans un bien-être somnolent ou une activité maniaque qui les dispensent de toute émergence de l'altérité (de l'inconscient, du langage, du social, etc.). Ces récits s'écrivent dans une langue dont la singulière modernité ne nous est à première vue pas évidente. Mais n'est-ce pas le cas de toute *novlangue* de forclure son noyau d'altérité et de ne présenter qu'une surface aseptisée et sans aspérité ?

⁴⁰² Cf. M. Perlado, « Second Thoughts on Cultic Involvement and Addictive Relationships », *Cultic Studies Review*, n°3, 2004.

⁴⁰³ *Addict, fixions et narcotextes*, Paris, Bayard, 2009.

⁴⁰⁴ *Ibid.*, p. 41.

3.1. LE TRAUMA LANGAGIER

La théorie des discours de Lacan montre combien le lien social est homogène aux usages langagiers. Que les choses soient verbales ou non-verbales, qu'importe, pourvu que l'on fasse usage du signifiant : le rapport à l'Autre est structuré comme un langage ; autrement dit, l'inconscient est un discours. Le signifiant entretient un rapport intime avec la position éthique de celui qui le parle ; il représente le sujet. Il est le tiers symbolique interposé entre le sujet et l'objet de sa jouissance. Mais ne pourrait-on pas concevoir un usage non-langagier des mots ? Un tel usage reviendrait au babil en deçà du signifiant ; une articulation de mots qui ne renverraient qu'à eux-mêmes, que pour ce qu'ils sont (et jamais pour ce qu'ils pourraient représenter d'autre). Un usage où l'on pourrait prononcer sans parler, sans engager sa position de sujet. Or, quelle que soit la modalité discursive envisagée (Lacan en a pensé quatre), le discours s'articule toujours autour d'un non-rapport à l'Autre, d'une discontinuité constitutive. Cette faille, nommons-la trauma langagier et distinguons-la très nettement de ce qu'est un traumatisme : le trauma est de structure et renvoie à la coupure du sujet par le langage qui lui préexiste ; un traumatisme sera alors un accident de vie, qui fait rupture ou intrusion, une discontinuité événementielle. Ainsi, tout sujet, parce qu'il est sujet du langage, est pris dans le trauma constitutif de n'être pas tout dans le langage, de n'y être que représenté. Cette séparation constitutive du sujet de lui-même implique une certaine modalité de jouissance : une jouissance soumise à l'opération phallique.

À partir d'une lecture d'Orwell, Jacques Dewitte montre la capacité de la langue totalitaire à effacer les réalités en détruisant les mots qui les désignaient⁴⁰⁵. Dans une telle tendance réductrice de la langue, le champ du hors-langue gagne de plus en plus de terrain. L'indicible submerge les personnages de *1984*, du *Meilleur des mondes* d'Huxley ou d'*Orange Mécanique* de Burgess, et les mots manquent à leurs héros pour dire la Chose – c'est-à-dire pour s'en distancier. Le Réel se fait tout autour d'un îlot langagier qui se réduit en même temps qu'il tend à totaliser l'ensemble de l'expérience du parler ; expérience qui n'est pas seulement phonatoire mais aussi sociale. Le mot n'est pas tant tué dans sa polysémie (façon de coller à la Chose en annulant l'équivoque), qu'il est désubstantialisé en désignant la Chose et son contraire : « Toute la notion du bon et du mauvais, dit Smyne à Winston, sera couverte par six mots seulement, en réalité un seul⁴⁰⁶ » (asémie). La jouissance verbale des locuteurs de la novlangue les emporte parfois tellement que l'articulation phonétique se précipite en un caquetage incompréhensible (*duckspeak*) fait de fusions de mots et de

⁴⁰⁵ Cf. J. Dewitte, *Le pouvoir de la langue et la liberté de l'esprit*, Paris, Michalon, 2007.

⁴⁰⁶ G. Orwell, *1984*, Paris, Gallimard, 1972, pp. 79-80.

répétitions doctrinales. Les poètes du lettrisme (Isidore Isou, Maurice Lemaître...) nous donnent à entendre cette utopisation de la langue ou son effondrement autistique dans leur projet de s'affranchir du sens au profit d'une phonétique non-signifiante, râles ou grésillements d'une cavité buccale, seulement cavité. Étrangement, quelque chose de « français » persiste hors le sens. La secte, dans son vocabulaire, pourrait bien agencer une telle « lalangue » (Lacan) qui fait écho à un parler originel en renonçant à la fonction phallique de l'énonciation et à la dimension symbolique qu'elle autorise. Le sens ne compte pas tant que de maintenir ce « quelque chose » d'archaïque et d'indistinct dans la langue doctrinale. Le *duckspeak* autistique de certains adeptes maintient le clinicien à une distance radicale d'étrangèreté : de ce qu'il entend, il ne comprend rien. Le *duckspeak* est un usage non-social du langage et qui n'est peut-être même plus communicationnel. La Scientologie fournit une sémantique-à-jouer qui se rapproche parfois de ce retour à *lalangue* et qui me rappelle aussi le Nadsat qu'Alex parle dans *L'orange mécanique* : « *Fair game* » (est déclaré *fair game*, un *suppressif* (non-scientologue) opposant à la scientologie), « Officier d'éthique » (police interne responsable de l'application des formules de condition éthique), « *Gang bang sec check* » (interrogatoire en groupe mené par plusieurs officiers d'éthique), « *Natter* » (bavardage à l'encontre de la scientologie : contracte *negative* et *chatter*), « *moonlighter* » (cumuler deux contrats de travail), etc.

C'est dans cette « drogue-langage⁴⁰⁷ » que se développe le récit qui organise la secte. Ses signifiants s'y télescopent, s'y fondent et se condensent dans des mots-objets à consommer. Indifféremment les mots se substituent : l'Autre devient Moi ; les personnes sont interchangeables ; on appelle « Frère » son ennemi ou « Sœur » sa femme ; l'enfant s'entend appeler « prophète » ou ses parents « des dieux » ; la « Vérité » est au prix du « mensonge théocratique » ; l'échec de la prophétie est une réussite⁴⁰⁸... Le récit qui se tisse dans cette toile de signifiants étranglée est le récit qui supportera le discours sectaire, discours qui s'affranchit du trauma langagier et qui fait écho à lalangue archaïque de laquelle Freud, dans sa perspective philologique, s'étonnait déjà des sens antithétiques que les mots pouvaient y assumer⁴⁰⁹. Cette *fixion* d'un lien social utopique ne fait tenir ensemble ses récitants qu'à

⁴⁰⁷ Cf. A. Ronell, « Cold Turkey ou l'esthétique transcendante de la chose-à-manger », *Addict*, op. cit., p. 223 : [Irma à Freud] « Parfois je voudrais que vous vous remettiez à l'hypnose. On en riait sous cape, Schreber et moi, on l'appelait la drogue-langage. Je voudrais bien me retrouver dans cet état pareil à une transe, commandée par vos mots comme un neuro-ordinateur, avant le travail de l'analyse ».

⁴⁰⁸ Cf. L. Festinger, H. Riecken, S. Schachter, *L'échec d'une prophétie*, Paris, Puf, 1993.

⁴⁰⁹ Cf. S. Freud, « Des sens opposés dans les mots primitifs » [1910], *Essais de psychanalyse appliquée*, G.W., t. viii, Paris, Gallimard, 1976.

exiger une parfaite répétition de sa lettre, c'est-à-dire sans que ne vienne s'immiscer quelque dérapage signifiant.

3.2. LA *FIXION* ET LE NON-LANGAGIER

Nous définirons alors la *fixion* comme l'usage pragmatique et non-dialectique du récit qui ne fournit plus le moyen aux sujets de se dire. Autrement dit, la *fixion* est le texte qui ne s'embarrasse plus d'être parlé – et à l'occasion, d'être signifiant –, le texte qui n'exige aucunement que l'on tienne quelque position éthique face à lui. Insistons bien sur le fait qu'il s'agit moins des caractéristiques formelles de la *fixion* elle-même que l'usage que l'on en fait, que la façon dont elle est investie par le collectif. Dès lors, toute fiction, tout grand récit qui organise un collectif de sujets parlants est susceptible d'être débarrassé pragmatiquement de sa portée symbolique et d'être réduit à sa dimension seulement imaginaire, si ce n'est pas à sa matérialité phonatoire.

Nous partons bien d'une double constatation féconde : premièrement, les membres d'un collectif sectaire constituent bien une forme de vivre ensemble tenable – et aussi désubjectivant soit ce vivre ensemble, c'est un fait que des hommes et des femmes y tiennent leur position de membres d'un collectif. Deuxièmement, on y rencontre un certain usage, semble-t-il, non-langagier de la langue, et que nous indexons sous le terme de « *fixion* ». Cet usage, pour non social, semble néanmoins faire tenir ensemble des adeptes.

Non soumis à la fonction phallique, ce discours utopique, qui se donne comme guéri du trauma langagier, entretient avec l'inconscient un rapport trop étroit. Comme lui, il ne connaît pas la mort, ni le temps, ni aucune limitation⁴¹⁰. Comme le rêve, la secte hallucine et dispose devant ses dormeurs des images qui « prennent en toute équivoque un comportement mimétique de perception et de mémoire⁴¹¹ » (je repense à ces adeptes qui luttèrent la nuit contre des extra-terrestres atlantes qui envahissaient par milliards les alentours du Mandarom). C'est dans ce « souffle indistinct de l'image » que Fédida situait la croyance endopsychique du rêveur. La *fixion* sectaire emprunte au rêve son merveilleux. L'état hypnoïde de certains adeptes est propice à cette *croyance mythique* qui se présente comme une certitude qui n'engage pas le sujet. Être dans la secte, c'est être retourné au temps du mythe où ce n'est plus alors le langage qui tient ensemble les sujets, mais une langue

⁴¹⁰ C'est le champ de la science qui est limité et qui est effet de dégagement de l'illimité par l'opération d'un refoulement originaire qui donne à la conscience son horizon (ὁρίζων, *horizôn*, la limite).

⁴¹¹ P. Fédida, « Le souffle indistinct de l'image », *La part de l'œil*, n°9, 1993.

singulièrement nouvelle qui prend la communication animale ou informatique pour idéal, et qui ne se conjugue plus à des temps qui scandent l'histoire mais à un aoriste hors de toute prise par le Temps et hors de tout contraste avec d'autres temps. Cette imminence mythique qui submerge le sujet vise à l'indivis et l'altérité radicale qu'elle inaugure s'anéantit à mesure que ce discours ne fait guère place à un sujet qui attesterait de cette radicalité. En ce sens, le discours d'Utopie est coextensif au domaine de la Mort – qui n'est pas le domaine du Vide, mais bien de son remplissage par le « retrait de l'absence⁴¹² ». Telle est l'opération de la secte hypermoderne qui défend l'Absence de survenir en la faisant pur(e) *ab-sens*. Et en délivrant au sujet son être-de-jouissance, elle tait le silence des morts et du Jadis⁴¹³.

L'image réelle instituée dans le discours *a*-traumatique est alors le lieu de rencontre fantasmée du sujet à l'objet – du moins, ce lieu est-il encore fantasme pour le névrosé. Le collectif y trouve sûrement la formule de son utopie (« hystoire » $\diamond$ *a*) rendue accessible ; quant au sujet, il y puise les lettres d'un « narcotexte » qui feront écran au symptôme sectaire. En d'autres termes, et pour emprunter à la topologie des nœuds : la *fixion* sectaire forclôt du champ social qu'elle systématise, la dialectique inhérente à tout objet pris dans le langage. La *fixion* est le dénouement du symbolique, de l'imaginaire et du réel, où le plan de l'Image se confond avec le noyau de Réel – le Tiers étant forclos –, invitant le sujet à s'y noyer au profit de l'*in-dividu* – ni sujet, ni masque social.

Une femme avait un tel rapport avec son gourou qu'elle hallucina les hallucinations de son étrange maître et délira son délire. Les mots qu'elle parlait n'entraient plus dans leur dialectique propre ; ils ne la représentaient nullement. Elle empruntait des mots à un système clos (et pour tout dire, autoréférentiel) qui appartenaient en propre au gourou et qui relevaient d'une production délirante. En revanche, ce qui était véritablement signifiant, c'est qu'elle *lui* empruntait ses mots ; mais dans le cadre du système délirant ainsi partagé, cela demeurait imperceptible. Cette expérience avait été des plus troublantes pour cette jeune femme. Ce couple évoquait les configurations décrites par Lasègue de folies à deux. Le type de lien social, c'est-à-dire de discours, sur lequel peut se déployer un usage de *lalangue* du délire est voué à l'indifférenciation incestuelle, à la confusion des registres, au rabatage des structures langagières sur un plan seulement imaginaire, et par là terriblement proche du réel. L'expérience sectaire, c'est-à-dire d'une rencontre avec un *discours qui ne serait pas du trauma*, ne laisse-t-elle pas, dans l'après-coup de la prise de conscience, des traces, des résidus similaires aux restes oniriques que le dormeur rappelle à son réveil ? Ces fragments

⁴¹² Cf. P. Fédida, *L'absence*, Paris, Gallimard, 1978, p. 284.

⁴¹³ Cf. P. Quignard, *Sur le jadis*, Paris, Gallimard, 2004.

d'altérité, ces persistances de l'Autre altèrent manifestement le sortant de secte et qu'il désigne comme traumatisme ; et c'est déjà la reconquête de sa dialectique par le sujet, sa réapparition dans le discours.

3.3. CONCLUSION PARTIELLE

Un « discours » qui ne serait pas du trauma langagier aurait ceci de particulier qu'il ne reconnaîtrait aucun Autre ni aucune différenciation : quelque chose « d'autre » qui se donne pour rigoureusement du Même. On comprend alors en quoi parler ici de « discours » pourrait bien être un abus de langage. Il y a en effet contradiction dans les termes à vouloir rendre compte d'un vivre ensemble dont l'enjeu serait de précisément vivre sans l'Autre (voire, contre l'Autre). C'est un paradoxe que rencontrent certains groupes de toxicomanes qui se réunissent autour d'une jouissance privée (d'autre). N'est-ce pas aussi une des apories à laquelle se confronte Lacan lorsqu'il propose la notion de « discours du capitaliste » ? Ce qui met en défaut sa construction théorique, c'est bien que l'être parlant maintient son inscription dans le langage, qu'il y est divisé et que de fait ça parle encore au sein du discours capitaliste. Or, c'est bien en tant que ça parle que l'on peut toujours parler de discours. Parler une langue sans que ce soit une pratique sociale, c'est-à-dire sans que ça mobilise de donner consistance à l'Autre (« dire, c'est répondre d'autrui », lit-on sous la plume de Lévinas) se supporte d'une modalité de jouissance certes verbale, mais non langagière et non phallique. Une jouissance que la dialectique du Moi et de l'Autre n'entame en rien et qui serait à situer strictement à l'un des pôles de l'axe séparation-aliénation : ou bien une jouissance autiste et privée ou une jouissance addictée à l'Autre.

Pour finir, ce qui nous paraît véritablement étonnant, c'est au fond que les choses se passent comme si nous assistions dans ces modalités discursives sectaires au mouvement rétrograde d'un renoncement du sujet à l'usage du signifiant au profit d'un usage non-langagier de *lalangue*. En d'autres termes : un mouvement nostalgique de retour à l'instant mythique et fondateur de la subjectivité du premier dire éthique, c'est-à-dire du choix d'une position éthique (névrose, psychose ou perversion) et que Lacan renvoie dans « l'insondable décision de l'être⁴¹⁴ ». Dans une large mesure, cette tendance du discours à se vider de son

⁴¹⁴ Là où Lacan invoque une insondable décision de l'être, d'avant le sujet, Socrate mobilisait le mythe d'Er : l'âme (ψυχή) avant de s'incarner, est invitée à choisir *librement* la forme de vie (βίος) dans laquelle elle naîtra au monde. A chaque vie est attachée un démon (δαίμον) qui contraint l'âme dans le choix qu'elle a fait de sa forme de vie. Aussi bien pour Lacan que pour Socrate, il y a une indétermination préalable aux jeux des déterminations

sujet demeure une illusion collective que l'on pourrait se passer de parler et d'écouter parler – ce pourrait être un fantasme pour le névrosé – ; à l'occasion, il n'est cependant pas impossible que le psychosé parvienne à y trouver une place tenable pour lui et qui lui permette de rencontrer une altérité qui ne soit pas trop autre.

ultérieures. Platon est bien loin de cette conception qui prescrit dans *Les lois* ce que chacun devrait être contraint de faire... et Platon légifère jusqu'au temps de promenade et à la vitesse de la marche des femmes enceintes afin que le fœtus soit formé *in utero* au balancement harmonieux et régulier de la musique et des arts. Nul choix inaugural, mais une longue chaîne causale déterministe, depuis avant le sujet.

Je remercie Madame Elsa Grasso pour ses indications lors de sa communication « La recherche socratique et ses enjeux », colloque interdisciplinaire « l'éthique de la recherche », 27 et 28 septembre 2012, Université de Nice-Sophia Antipolis.

III. LE TEMOIGNAGE DE MYRIAM

Myriam Declair est l'auteure d'un livre, *De l'enfer à l'endroit*⁴¹⁵, faisant le récit d'une expérience sectaire de onze ans parmi les « Enfants de Dieu », secte chrétienne apocalyptique caractérisée entre autres choses par son impératif de libération sexuelle : son fondateur, David Berg, a en effet mis en place une pratique de prostitution sainte (ou *flirty fishing*) afin d'attirer de nouveaux adeptes.

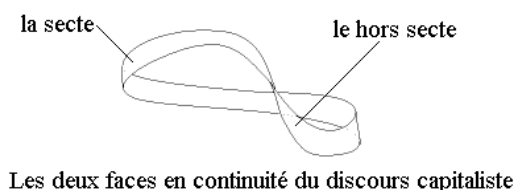
Cet ouvrage nous intéresse non seulement comme récit d'une sortie de secte mais également pour l'approche dans laquelle l'auteure souhaite l'inscrire : « il s'agit en premier lieu d'une analyse et d'un récit thérapeutique pour moi-même ; mais j'ai aussi voulu aider d'autres à ne pas tomber dans une naïveté et une croyance ingénues par rapport à ce qu'une secte peut leur proposer.⁴¹⁶ »

« *De l'enfer à l'endroit* » : c'est à partir du jeu de mot que fait l'auteure entre « enfer » et « envers » que nous partirons. Le récit de son vécu dans la secte des « Enfants de Dieu » et sa sortie trace un mouvement qu'exprime le titre : *de l'enfer* de la secte *à l'endroit*, soit le hors-secte, l'après-secte, le monde libre. Pourtant, l'endroit désigne le revers de son envers, si bien que la secte se présente alors comme la face obscure du monde libre ; réciproquement, l'après-secte comme le revers de la géhenne sectaire. Ce titre étant déjà un trait d'esprit, un *Witz*, nous nous permettrons de filer le jeu de mot davantage, de le travailler. De l'enfer... à l'*en-droit*, c'est-à-dire partir de l'enfer sectaire, le Mal victimisant, pour être accueilli par le monde libre libéral, soit la société de la revendication, du droit à, du sujet *en droit de*, du sujet de la plainte victimaire. Osons plus et notons que cet enfer de la secte a ceci de particulier qu'il utilise l'individu, qu'il l'emploie, le consomme et que du sujet qui objecte et fait retour, la secte ne sait précisément plus quoi *en-faire* – tel est l'enfer de la secte et de l'utilitarisme contemporain qu'il faut à tout prix que du sujet on en fasse quelque chose, qu'on lui règle son compte. Aussi, l'*en-faire* et l'*en-droit* sont-ils tous deux des lieux réglés par les discours de la

⁴¹⁵ *De l'enfer à l'endroit, 11 ans passés dans le mouvement sectaire des « Enfants de Dieu » (1972-1983)*, inédit, 2005. (J'ai appris plus tard seulement que ce livre avait été édité : M. Declair, *De l'enfer à l'endroit*, éd. Ourania, 2008).

⁴¹⁶ *Ibid.*, p. 5.

postmodernité. C'est pourquoi nous proposons de les situer sur les faces d'une « bande de Moebius capitaliste ». L'*en-droit* y occupe la face manifeste, la vitrine du monde libre du néolibéralisme culturel dont le message publicitaire relève du « nous sommes tous en droit de jouir ! » ; tandis que son envers, sa face latente, est l'inférieure machine consumériste où le sujet doit se dépêtrer impérativement avec une jouissance excessive... et il ne sait plus quoi *en-faire*. Les deux faces se poursuivant dialectiquement, nous pouvons aussi entendre le titre sur une seule face continue : *de l'enfer allant droit*, soit un témoignage qui atteste de l'*en-faire* capitaliste comme un discours bouclé, sans rupture logique ni bévue.



Remarquons enfin que le glissement d'une face à l'autre ne change pas la structure du discours qui organise le lien social. Nous ouvrons donc une piste que nous explorerons plus tard : si le passage d'une face à l'autre, de la secte au hors-secte, ne change rien du discours, ni de la place qu'occupe le sujet dans ce discours, alors on ne peut parler d'*Acte*. S'agit-il en revanche de sublimation ? Nous laissons cette question en suspens pour le moment.

1. UN REVE EVEILLE : « L'UNION DIVINE »

Dans le récit écrit de Myriam, nous trouvons ce qui se présente comme un rêve éveillé : la nuit suivant sa première rencontre avec les Enfants de Dieu, tandis qu'elle s'allonge sur son lit avant de s'endormir, dans l'obscurité de la pièce, elle observe :

Il fait noir dans la pièce, et les deux seules petites lueurs que j'aperçois sont les extrémités de deux baguettes d'encens plantées dans le mur. Ces deux points de lumière forment une verticale, et je médite en moi-même : « Voici Dieu, en haut, et moi, en bas ». Au moment même où cette pensée m'envahit, l'une d'elles s'éteint et j'entends une voix intérieure qui semble murmurer à mon cœur : « Maintenant nous ne sommes plus deux, mais un ; nous ne sommes plus séparés, nous sommes ensemble.⁴¹⁷ »

Il ne s'agit certes pas à proprement parler d'un rêve ; du moins le murmure de la « voix intérieure » sur lequel se conclut l'extrait se présente-t-il comme une production qui s'impose à Myriam comme *voix de l'Autre*. Ni activité onirique ni hallucination auditive, la « voix intérieure » n'en est pas moins la marque d'un dialogue de soi (un discours de névrose)

⁴¹⁷ *Ibid.*, p. 11.

attestant d'une division subjective. A ce titre, nous l'entendrons comme manifestation de l'Autre de l'inconscient.

En guise de première remarque – cette anecdote qui marque l'entrée de Dieu (celui du gourou « Moïse-David ») dans la vie de la narratrice rappelle un jeu d'esprit appartenant à la tradition juive (dans laquelle Myriam s'inscrit : fille de père juif qui ne lui a néanmoins pas transmis la religion). La plus petite lettre de l'alphabet hébreu est le ך [yod], lettre-point qui désignera ici un *yud*, (à savoir en yiddish : un juif, un homme). Or, lorsque deux hommes vivent ensemble, on peut dire qu'il est deux façons de le faire : ou bien ils cohabitent pacifiquement l'un à côté de l'autre ; ou bien l'un domine l'autre. Il se trouve que deux *yod* – deux *yuds* – placés côte-à-côte horizontalement (ך) inscrivent un des noms bibliques de Dieu (Ya-Ya) et ouvrent donc sur l'infini, le symbolique ; tandis que deux *yods* écrits l'un au dessus de l'autre (ך) forment le signe de ponctuation que l'hébreu utilise pour conclure la phrase : fermeture sur le fini, sur la suspension, le motus stérile⁴¹⁸.

Ainsi, les deux petites lueurs des baguettes d'encens forment la verticale que l'histoire juive percevrait comme un point final dans le chemin vers l'Autre divin. D'ailleurs, l'une d'elle disparaît (nous ne saurons pas s'il s'agissait de celle du haut ou de celle du bas). La domination sectaire – c'est-à-dire non-symbolique (*i.e.* diabolique ?), stérile, sans Tiers – est ainsi intégrée par Myriam, elle n'est plus séparée de son Maître : elle est autonome⁴¹⁹. Liaison fusionnelle à cette figure particulière du divin sans instance tierce paternelle pour mettre l'objet de jouissance à distance.

L'exégèse a ses limites et nous ne poursuivrons pas davantage sur la piste d'une herméneutique. Si depuis Freud, les productions de l'inconscient (en particulier les rêves) nous sont des rébus à déchiffrer, sans doute la question à se poser n'est pas exactement celle du sens. A suivre la lecture du rêve du vieil homme et du fils mort par Lacan, le guide dans l'interprétation des rêves « n'est certes pas *qu'est-ce que cela veut dire ?*, et non pas non plus *qu'est-ce qu'il veut pour dire cela ?* mais *qu'est-ce que, à dire, ça veut ?*⁴²⁰ ». Il ajoutera plus loin : « ce qui importe c'est où est la faille de ce qui se dit ?⁴²¹ ». Quel objet et quel but sont visés par la « voix intérieure » de Myriam ? Que veut-« elle » à se manifester ainsi ?

Le texte annonce clairement la fin d'une relation duelle entre Myriam et Dieu, fin d'une relation à distance. La séparation – qui est le propre de la fonction paternelle – tombe :

⁴¹⁸ Je remercie Rabbi Michel Lieberman de m'avoir initié à ces jeux littéraires que permet la langue hébraïque.

⁴¹⁹ J'emploie ici le terme « autonome » en y mettant tout le poids étymologique qu'il contient : le sujet autonome fait ses propres lois et refuse hétéronomie et légitimité d'un tiers législateur. Myriam devient (littéralement) le Dieu de Moïse David.

⁴²⁰ J. Lacan, *Le séminaire livre XVI, D'un Autre à l'autre*, Seuil, Paris, 2006, p. 198.

⁴²¹ J. Lacan, *op. cit.*, p. 199.

Myriam peut jouir fusionnellement d'un Dieu accessible – suivant une modalité incestueuse, risquons-nous. Pourtant, cette relation n'est pas effective, loin s'en faut : la quête qui suivra dans le récit pour se rapprocher de Dieu l'atteste. Le « nous sommes ensemble » est trahi par le « nous sommes un » (*être ensemble* signifie faire groupe, être au minimum deux). Cette manifestation de la « voix intérieure » vise – *Ziel* plutôt qu'*Objekt* – cependant fantasmatiquement ce que *Ça veut*. Elle délimite ce qui de la jouissance ne peut se dire, hormis : celle-là est inconvenable, je ne peux jouir de Dieu qu'à m'y anéantir. Pour reprendre le jeu de lettres juif, l'objet qu'incarne ce fantasme n'est autre que le point final de la phrase – point qui au-delà duquel n'est que l'angoisse d'une jouissance excessive – ; mais aussi, la « voix intérieure » refuse la dualité psychique du Moi et du Je et leur dialogue horizontal dont le rapport dialectique permet l'émergence du symbolique, du divin (Ya-Ya).

Repartons une fois de plus d'une autre remarque éclairante de Lacan :

S'il y avait un champ concevable où fonctionne l'union sexuelle, là où ça a l'air d'aller, chez l'animal, il ne s'agirait que du signe. *Fais-moi cygne*, comme disait Léda à l'un d'entre eux. Après ça, tout va bien. On s'est passé chacun une moitié du dessert, on est conjoint, ça fait Un. Seulement, si l'analyse introduit quelque chose, c'est justement que cet Un ne colle pas [...].⁴²²

Le « nous ne sommes plus deux, mais un » de Myriam est bien de cet ordre. Quelle peut être la nature d'un Dieu qui ne serait plus à distance du sujet et que l'on pourrait *tout* jouir ? Assurément, Il perd sa qualité d'Autre, de trésor des signifiants. Ce Dieu adultéré a tout l'air au contraire d'être le *Nebenmensch*, le prochain, « l'imminence intolérable de la jouissance⁴²³ », celui qui fait risquer une rencontre avec la Chose. Or, à observer ce qu'il advient de la figure de Dieu dans la postmodernité – et en particulier, dans les actualisations les plus modernes du fait religieux : à savoir les hérésies et sectes contemporaines –, tout se passe comme si la seule modalité encore acceptable de Dieu était celle qui donne accès à une jouissance totale. Ainsi, la religiosité traditionnelle (celle du catholicisme, des orthodoxies juive et chrétienne, de l'islam de la sunna...) paraît trop poussiéreuse dès lors qu'elle organise encore le lien social à partir de la castration. Pour le sujet-effet des discours de la postmodernité, seule est acceptable une spiritualité (centrée sur l'individu) qui ouvre sur une jouissance qui ne soit plus phallique.

L'histoire de Myriam révèle bien le *ça ne colle pas*. Son récit atteste au fond qu'il ne s'agit que d'un montage qui s'organise autour d'une faille si bien qu'à énoncer cette faille la perlaboration s'y offre comme possible.

⁴²² Cf. Lacan, *op. cit.*, p. 213.

⁴²³ Cf. Lacan, *op. cit.*, p. 225.

2. LA TRAGÉDIE CONTEMPORAINE : LE VIOL CONSENTI

J'ai été violée, *à mon insu*. Telle pourrait être la formulation de l'expérience sectaire de Myriam. Alors que dans la secte, elle s'employait à servir Dieu, à faire sa volonté, une fois sortie, elle ne peut en dire que la perversion d'un système qu'elle a subi. Pourtant, le tragique aura été que nul ne l'aura jamais forcée. Après coup, l'ex-adepte s'emploie à donner un visage à l'Autre dont elle a été la victime. La théorie de la manipulation mentale se prête à tenir ce rôle : le gourou et la secte sont les manipulateurs pervers qui ont levé mon libre arbitre au moyen de techniques rodées. Et au fond, toute théorie a cette propriété fictionnelle, voire mythique. Elle offre une lecture de l'expérience sectaire rabattue sur le seul axe imaginaire : le gourou m'a battu. Cette articulation fantasmatique (\$ ◇ a) fait écran à une interprétation de l'expérience sectaire qui donnerait sa place à l'inconscient.

Žižek a proposé les formules de l'héroïsme *tragique* (Œdipe) : « je ne sais pas ce que je fais, mais je le fais quand même » ; *moderne* (Hamlet) : « je sais ce que je fais, donc je ne peux pas le faire » ; et *postmoderne* : « je sais ce que je fais, et je le fais quand même ». L'histoire de Myriam n'est-elle pas, en ce sens, une tragédie postmoderne ? Dans le vivre ensemble qu'organise Moïse David, les interdits sont outrepassés. L'idéologie pousse-à-jouir qui sous-tend ce groupe repose sur l'impératif de jouir totalement, et donc de lever les tabous et les entraves à cette jouissance. Ce qu'il dit, comme pour induire la tragédie postmoderne : « tu ne sais pas comment jouir, c'est pourquoi tu ne peux pas » et délivre au sujet le savoir nécessaire à sa jouissance. Si Œdipe et Hamlet font montre de leur division subjective dans leur énonciation ; le sujet postmoderne ne laisse apparaître nul paradoxe dans son énoncé. Encore une fois, il faudra nous demander avec Lacan : « qu'est-ce, à dire, ça veut ? »

J'ai été violé, *à mon insu*. J'ai *malgré moi* participé à mon malheur. Ces énoncés qui pourraient résumer le traumatisme sectaire de Myriam, rendent compte d'un trou dans le savoir et d'un ratage. Ce viol par l'Autre consistait à taire le sujet ; l'explication par une théorie désubjectivée ne laisse pas beaucoup plus de place au sujet. Ceci peut-être : le sujet de l'inconscient s'est aliéné, malgré Myriam, dans le discours sectaire de même qu'il a élu l'explication objective. Fuite du sujet, peut-être ; camouflage, sans doute.

3. LA SUBLIMATION CAPITALISTE

Concernant l'évènement que constitue la sortie d'une secte, un certain nombre d'éléments devraient être articulés. Dans l'évasion de la secte (comme lieu de formatage, de performance, de complétion, d'étouffement du sujet), nous nous attendons à voir une sortie ponctuée et accompagnée par un retour du sujet de l'inconscient et de ses manifestations. *A priori*, une échappée du cloisonnement et de la circularité du discours sectaire ne peut, semble-t-il, se jouer que dans l'Acte du sujet. En effet, l'Acte au sens de Lacan « interpelle le sujet au lieu précis de sa division⁴²⁴ » et « a lieu d'un dire, et dont il change le sujet⁴²⁵ ». L'acte de sortie révèle ainsi la distance du sujet qu'il entretient avec lui-même, celui-ci « se retrouvera nécessairement à une autre place, quand bien même il la refuserait⁴²⁶ ». Une telle fugue, en acte, serait donc une réintroduction au lien social des quatre discours – où le temps logique acté opère un basculement *par* le discours de l'analyste.

Cependant, qu'observe-t-on de tout cela ? Notre observation princeps, d'où part notre réflexion, s'étonne du peu d'exceptionnel qui se lit dans les récits des sortants, voire décèle les traces d'un formatage dont les conséquences se déduisent de l'importante ressemblance de ces récits (dans leur configuration, leur structure et leur articulation d'une idéologie). Il se pourrait que le passage de la secte au monde libre libéral ne présente pas de point de rupture logique : deux lieux au fond où s'opère le discours du capitaliste. A suivre l'hypothèse inspirée par le titre du témoignage de Myriam Declair, *De l'enfer à l'endroit*, nous proposons d'inscrire la secte et le hors-secte postmodernes sur les deux faces d'un anneau de Möbius capitaliste, se prolongeant l'une dans l'autre, façon de représenter le passage d'un versant manifeste (le néolibéralisme culturel) à son versant obscène (la secte contemporaine, mais probablement aussi le terrorisme et les autres modalités de la *banalité du mal*) sans rencontrer la moindre disjonction structurelle. Confirmerait cette hypothèse de travail le fait que ces deux faces semblent exiger le même sujet : un sujet capitaliste (compris comme agent du discours du capitaliste) ou un sujet qui tendrait vers « la nouvelle économie psychique » libérale postulée par Charles Melman⁴²⁷.

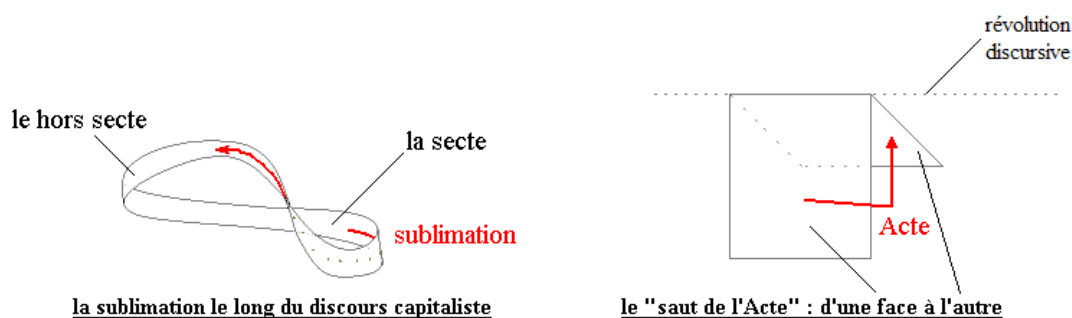
⁴²⁴ Stéphane Deroche, « Sublimier n'est pas refouler », in *Cliniques méditerranéennes*, 2007/2, n°76, p. 297.

⁴²⁵ J. Lacan, « L'acte psychanalytique », in *Autres écrits*, Seuil, Paris, 2001, p. 375.

⁴²⁶ S. Deroche, *op. cit.*, p. 306. L'auteur poursuit par cet exemple : « un patient, deux (*sic*) après son mariage, continue d'appeler son épouse : « ma copine ». Il n'empêche que l'acte de mariage a fait de lui un époux, qu'il le reconnaisse ou non ». Je donnerai quant à moi l'exemple d'un couple d'ex-témoins de Jéhovah qui continuent à lire avec assiduité toutes les publications du mouvement plusieurs années après l'avoir quitté (et en avoir été excommunié).

⁴²⁷ Cf. Charles Melman, Jean-Pierre Lebrun, *L'homme sans gravité. Jouir à tout prix*, éd. Denoël, 2002. Précisons que cette « nouvelle économie psychique » ne peut s'envisager que comme tendance. En effet, le sujet

Si la sortie de la secte ne se joue pas dans la logique de l'Acte – c'est du moins ce que mes rencontres cliniques et mes analyses de récits écrits ne me permettent pas de conclure –, alors quel pourrait être le mécanisme en jeu dans ce passage, dans cette circulation sans accroche sur une bande capitaliste ? Notre intuition nous portera à nous poser la question de la *sublimation*. En effet, de l'Acte ou de la sublimation, il semble que le discours du capitaliste s'accommode mieux de la seconde. Sur ce point, l'étude de Stéphane Deroche enrichit considérablement notre raisonnement. A le suivre, il apparaît que la sublimation ne change pas la place du sujet dans le discours, n'inclut pas de portée transgressive ou révolutionnaire et ne révèle pas la division du sujet – laquelle s'y trouve déjà entérinée. Au contraire de l'Acte qui opère une révolte, un point de rupture dans le discours et trahit l'écart d'une dialectique endopsychique – à ces titres, l'Acte n'est décidément pas compatible avec la logique des « parlottes postmodernes » (Lesourd). Ajoutons que dans l'Acte se dit le désir (en tant qu'il vise névrotiquement le comblement du manque) tandis que la sublimation serait davantage « passion du manque⁴²⁸ ».



C'est la première limite théorique de notre tentative de rendre compte par le concept de sublimation de la sortie de secte par le cheminement sur l'anneau de Moebius. En effet, un sujet capitaliste viserait et obtiendrait sa complétion au moyen d'objets de consommation *lathousés* (c'est-à-dire objet en continuité logique avec le sujet qu'ils satisfont parfaitement en en taisant le désir). Cette recherche de complétion ne l'inscrit donc pas dans la démarche sublimatoire d'une passion du manque⁴²⁹. Le désir s'y flétrit⁴³⁰ car comblé immédiatement et

effectivement capitaliste (au sens où l'on dirait un sujet névrosé ou un sujet psychotique) ne peut pas se rencontrer dès lors qu'il se conçoit comme hors castration – demeurent malgré tout les effets de la fonction phallique du langage – et comme de même nature que les objets qui le complètent...

⁴²⁸ S. Deroche, *op. cit.*, p. 307.

⁴²⁹ On peut préciser que néanmoins cette intention d'achèvement de l'individu est plus fortification du Moi que réalisation du sujet. Le manque, davantage occulté que comblé, pourrait bien y être préservé.

⁴³⁰ Cf. Rapport 2006 de l'ASPER, Edward Laumann, Université de Chicago ; cf. Peter Fiedler, *Sesso, no grazie ?*, in *Mente&Cervello*, juillet 2008, n°43 ; cf. aussi les communautés prônant l'abstinence sexuelle, par exemple : <http://asexuality.org> [20/08/09]

systématiquement – la légitimation est clairement idéologique – ; le manque est nié au profit du besoin de l'objet accessible et délivré par le Marché. En somme, rien ne se donne comme articulation d'une quelconque sublimation dirigé par le manque.

Peut-être est-il possible cependant d'envisager une *sublimation proprement capitaliste*. Celle-ci se distinguerait de la sublimation à proprement parler en ce qu'elle n'inclurait pas la schize subjective ratifiée, mais aussi et surtout, se supporterait non pas d'une « passion du manque », mais d'une *passion du besoin* ; dit autrement, la sublimation capitaliste est dirigée par et vers l'objet *a* dans son aspect *lathouse* alors que la sublimation freudo-lacanianne obéit à l'objet *a* dans son aspect *plus-de-jouir*. Une sublimation qui s'orienterait selon les objets lathousés suivrait donc la boucle infinie que trace pour le sujet le discours du capitaliste⁴³¹. La sublimation (proprement dite) est avec la pulsion (*mit dem Trieb*). Freud précise que cette pulsion est *zielgehemmt*, détournée de son but sexuel⁴³² – la *Sublimierung* n'en a pas moins une source libidinale. Suivant l'aspect que revêt l'objet qui l'oriente, nous proposons que la sublimation sera capitaliste ou non.

La question *la sortie de la secte et son récit sont-ils de l'ordre de l'Acte ou de la sublimation* ? peut dès lors être judicieuse et se présenter comme un critère pouvant éclairer la clinique de l'ex-adepte. Cela revient à se demander si dans cette sortie et ce récit se distingue la division intrapsychique (\$) du sujet de l'Acte ou si au contraire le besoin utilitaire de jouissance y tient rôle de moteur et que la division névrotique est apparemment absente de la sublimation capitaliste⁴³³. Avec l'Acte nous sommes au plus près du sujet : « s'il n'y a d'actes que du sujet, cela ne signifie pas que le sujet garde la maîtrise de son acte – car l'acte se réduirait alors au raisonnement ou d'une décision *sous l'emprise d'un moi*⁴³⁴ ». Cette maîtrise par le Moi nous l'observons en revanche dans l'œuvre de sublimation.

Soulignons un autre niveau de distinction entre Acte et sublimation : le premier est ponctuel, il est un point de rupture. Il me confronte à l'Autre (en manifestant l'écart de l'Autre à Moi) et à ce qu'il s'impose de fait – nécessité *a posteriori*. L'adepte qui accomplit l'Acte de sortie de la secte réalise un véritable *Agenda* (littéralement : ce qui doit être fait, acté) de la manifestation de l'Autre.

⁴³¹ Nous suspectons que cette sublimation au service du discours du capitaliste le renforce dans sa main mise sur le lien social contemporain. Les sujets (s'y) consomment et consomment, s'y complètent et s'y étouffent tandis que l'Acte (révolutionnaire) se conçoit toujours plus comme improbable.

⁴³² Cf. J. Lacan, *Séminaire d'un Autre à l'autre (1968-1969)*, Leçons des 5 et 12 mars 1969.

⁴³³ Notons que la division du supposé sujet capitaliste existe bel et bien – quoiqu'en dise l'idéologie au commandement (S_1) –, cependant elle n'y est pas rencontrée par le biais de la castration (« ma jouissance est illimitée ! ») mais par celui de la frustration (« ma jouissance aurait dû être illimitée »).

⁴³⁴ Marie-Jean Sauret, « L'acte », in *Psychanalyse et politique. Huit questions de la psychanalyse au politique*, Presses Universitaires du Mirail, Toulouse, 2005, p. 155.

Celui qui est capable d'acte mérite notre confiance, précisément parce qu'il ne se règle sur aucun Autre s'il s'appuie sur les ressources de l'Autre, et qu'il ne se règle pas sur lui-même, même s'il ne doit pas reculer à exploiter éventuellement ses capacités conceptuelles ou autres. Celui-là ne cède pas sur son désir. Sans pour autant opter pour le cynisme ou jouir perversement de l'autre.⁴³⁵

Il n'est en effet pas étonnant que l'Acte s'accordera donc sur l'éthique de l'Autre⁴³⁶.

Pour sa part, la sublimation est à penser comme processus, comme déroulement. La figure exemplaire de cette modalité de jouissance est évidemment Leonard De Vinci. « C'est du manque qu'elle part et c'est à l'aide de ce manque qu'elle construit ce qui est son œuvre et qui est toujours la reproduction de ce manque »⁴³⁷ disait Lacan en 1967. De même, la sublimation capitaliste est un processus qui s'active autour du besoin qu'il recrée. Allons plus loin : l'œuvre de sublimation est proposée par le Marché comme marchandise – telle est la vérité du discours du capitaliste qui veut que tout soit soumis aux lois de l'échange mercantile. En tant que sujet de ce discours, rien ne peut légitimement m'interdire de sublimer. L'individu a accès à son objet de jouissance et si l'artiste postmoderne veut sublimer, il *doit* le faire – ordonne le *Divin Marché* (« il faut jouir ! »). Ainsi, lorsque Myriam Declair rédige son récit, c'est bien au nom de l'assouvissement légitime d'un besoin et d'une logique utilitariste qu'elle écrit un témoignage qui aura des effets *cathartiques* et *thérapeutiques* pour elle-même, *salvateurs* dans sa réception par d'autres victimes, *salutaires* en tant qu'il fait chemin vers le vrai Dieu⁴³⁸ – insistons, si c'est nécessaire, sur le fait que rien ne semble exclure que cela puisse participer d'un travail de l'évènement « secte ». Suivant cette perspective, plus rien n'interdit de penser que le sublimant de notre modernité s'aliène au discours capitaliste ; ni d'ailleurs que les produits de la sublimation répètent sans doute aussi le signifiant maître de l'idéologie dominante. Par sa dimension reproductrice, la sublimation tend à la diffusion : la *Propaganda* (littéralement : les choses devant être propagées, répandues) caractérise justement le système monde-capitaliste et sa structure⁴³⁹. Reconnaissons qu'elle peut supporter aussi bien la « persévérance de l'être » (éthique du

⁴³⁵ M.-J. Sauret, *op. cit.*, p. 161. Il n'est besoin en effet d'aucune aliénation à l'Autre pour que l'acte survienne, mais une fois survenu, l'Acte trahit et désigne l'Autre par l'écart qu'il inscrit entre Je et Moi. Il y a un avant et un après l'Acte (il fera évènement si le sujet lui donne consistance), il y a un trahi et un traître.

⁴³⁶ Assumer l'Acte (c'est-à-dire le reconnaître comme évènement et lui donner consistance) n'est-ce pas se situer dans une perspective sublimatoire où le désir de l'Autre est assumé en accord avec Moi ?

⁴³⁷ J. Lacan, *Logique du fantasme*, séminaire inédit, Leçon du 8 mars 1967.

⁴³⁸ Dans cet exemple de l'écriture d'un livre, force est de constater que par ailleurs l'œuvre de sublimation est introduite elle-même directement dans la logique du Marché (propriété intellectuelle, bénéfices pécuniaires...). Ce qui est évidemment à distance de la « livre de chair » dont parle Lacan et que paie le sublimant. Ce commerce mystique de la jouissance n'a que peu à voir avec l'économie néolibérale que nous décrivons.

⁴³⁹ On pensera notamment à la politique extérieure qui (au nom des droits de l'homme, de l'égalité entre les peuples etc...) exige de répandre son idéologie (sous toutes ses manifestations : *fast food*, musique, libéralisme économique et culturel...) à l'ensemble du globe (Cette question est abordée dans Noam Chomsky, *le profit avant l'homme*, Fayard, 2003) ; on pensera bien entendu au sectarisme qui entend étendre son idéologie au plus grand nombre.

Même, *contre l'Autre*), que l'éthique de l'Autre (une fidélité au désir du sujet et à son manque)⁴⁴⁰.

A dire vrai, il faut reconnaître qu'ainsi conceptualisée, la « sublimation du capitaliste » ne constitue qu'une description de l'activité non-actante et non-dialectisante du sujet capitaliste. En nous faisant remarquer qu'envisager la fin d'une cure analytique implique qu'il y ait un extérieur à la névrose, Alain Juranville analyse que « c'est pour cette possibilité d'être qu'est introduit le terme de *sublimation* »⁴⁴¹. Celle-ci pourrait donc s'offrir comme une quatrième « structure existentielle » (après la névrose, la psychose et la perversion) : « Diverses possibilités d'être s'ordonnent donc autour de la cure analytique : la *perversion* qui y est étrangère, la *psychose* sur laquelle elle devrait agir mais ne le peut, la *névrose* sur laquelle elle peut agir, la *sublimation* »⁴⁴². Lacan n'en aura pourtant jamais fait une structure à cause du « point de départ névrotique » dans lequel elle s'enracine. Dans un autre registre, c'est au fond le même procès qui est fait à la notion de « nouvelle économie psychique » qu'a proposé Charles Melman : la subjectivité capitaliste qu'il décrit ne rompt pas avec sa source névrotique et ne saurait donc constituer une position subjective au même titre que la névrose ou la psychose.

A souligner l'analogie, nous relevons qu'autant sublimation classique que subjectivité capitaliste se situent dans ce que l'on pourrait qualifier de vide théorique : à la fois hors névrose et structurées en névrose (la sublimation inclus la division plus qu'elle ne l'ouvre ; le sujet capitaliste l'a forclose mais l'atteste par sa frustration). De la sublimation nous dirons qu'elle est jouissance et sans doute *pas-toute phallique* – n'est-ce pas ce que vise la cure psychanalytique d'ouvrir à une modalité de jouissance qui ne soit pas seulement phallique ? Or précisément, ce qui pourrait caractériser la jouissance exigée par l'idéologie néolibérale, c'est qu'elle doit être illimitée et sans achoppement ni bévue. L'individu capitaliste est invité en effet à ne renoncer à rien, et à se confronter à la jouissance dans sa dimension excessive et angoissante : une jouissance *toute pas phallique*.

Nous concluons alors sur ces points : l'activité sublimatoire met en jeu une jouissance féminine. La jouissance du sujet effet du discours capitaliste se supporte d'une jouissance démasculinisée, évirée : une jouissance féminine où l'existence du phallus ne serait pas

⁴⁴⁰ Laplanche semble confirmer ceci à propos de la pulsion à l'œuvre dans la sublimation : « Le premier dualisme oppose la pulsion sexuelle, dont l'énergie est la libido, et l'énergie des pulsions dites d'auto-conservation pour laquelle, en parallèle avec la libido, Freud entendait imposer un autre terme technique : l'intérêt » (J. Laplanche, *Problématiques III. La sublimation*, PUF, Paris, 1980, leçon du 2 décembre 1975, p. 27)

⁴⁴¹ Alain Juranville, *Lacan et la philosophie*, PUF, Paris, 1984, p. 238.

⁴⁴² A. Juranville, *idem*.

attestée. C'est donc par ce jeu de formules de l'accès à la jouissance illimitée que nous caractériserons la sublimation du sujet capitaliste :

$$\text{sublimation classique : } \begin{cases} \overline{\forall x} \ \varphi_x \\ \overline{\exists x} \ \overline{\varphi_x} \end{cases}$$

$$\text{sublimation du capitaliste : } \begin{cases} \forall x \ \overline{\varphi_x} \\ \overline{\exists x} \ \varphi_x \end{cases}$$

Sublimation classique : pas-tout x est soumis au Phallus ; il n'existe pas d' x qui ne lui sois pas soumis.

Sublimation du capitaliste : tout x échappe à la fonction phallique ; il n'existe pas d' x qui soit soumis au Phallus.

IV. LES RECITS DE FUITE OU LES FUITES DU RECIT

On peut rêver au dernier écrivain, avec qui disparaîtrait, à l'insu de tous, le petit mystère de l'écriture. Pour donner un peu de fantastique à la situation, on peut imaginer que ce Rimbaud, encore plus mythique que le véritable, entend se taire en lui cette parole qui meurt avec lui. On peut enfin supposer que serait, d'une certaine manière, perçue, dans le monde et dans le cercle des civilisations, cette fin sans appel. Qu'en résulterait-il ? Apparemment un grand silence.

Maurice BLANCHOT, *Le livre à venir*

Qu'importe qui parle, quelqu'un a dit qu'importe qui parle. Il va y avoir une histoire, quelqu'un va essayer de raconter une histoire. [...]

Il me fait parler en disant que ce n'est pas moi, avouez que c'est fort, il me fait dire que ce n'est pas moi, moi qui ne dis rien.

Samuel BECKETT, *Nouvelles et textes pour rien*

Je me propose d'approcher la question du récit postmoderne en tant qu'objet culturel par les questionnements dans lesquels ma recherche me situe⁴⁴³, et par la grille d'analyse que me fournit ma discipline, la clinique du sujet. Quelques mots pour situer mon étude préciseront les enjeux d'une réflexion autour de la question du récit.

Mon travail de recherche porte sur le sectarisme dans son articulation avec le lien social. Jacques Lacan, en s'intéressant au lien social et en le théorisant, tente de montrer ce qui se joue de structurant dans l'articulation du commun et du singulier. La question est en somme de savoir comment loger dans la norme sociale ce que le sujet est d'exception à cette norme. En un sens, le sectarisme fait échec au vivre ensemble. Il fait symptôme.

Plus précisément, ces dernières années la recherche en psychologie clinique porte de plus en plus sur les accidents de ce lien social, sur ses modifications et sur leurs conséquences sur notre subjectivité. Nous pouvons donc suspecter que ces transformations culturelles ne sont pas non plus sans effet sur la fonction du narrer. Je tenterai donc de cerner les tendances actuelles en ce qui concerne le récit, au carrefour de l'anthropologie, de la psychanalyse, de l'analyse littéraire, voire de la politique et à partir de ce que je peux entendre de récit, de témoignage, de confession chez les adeptes et ex-adeptes de mouvements sectaires.

⁴⁴³ Ce texte a été écrit pour le cours de M. Marti « Récit : objet culturel, objet interdisciplinaire ». Le jargon lacanien en est, autant que possible, absent. Il a subi certains remaniements avant d'intégrer ce mémoire.

1. APPARITION DU RECIT POSTMODERNE

Pour situer avec plus de précision le champ où vient s'inscrire ma problématique, il nous faudra prendre acte d'un trait culturel qui caractérise notre société : sa postmodernité, voire son hypermodernité. Si nous suivons l'analyse que fait Jean-François Lyotard de cette seconde modernité⁴⁴⁴, alors il semblerait qu'elle atteste d'une « fin des grands récits » modernes en tant qu'ils faisaient état de l'histoire humaine comme d'un cheminement vers l'émancipation. A dire vrai, force est de constater qu'aujourd'hui, les « nouveaux mythes » renvoient bien à une émancipation, mais seulement dans la mesure où c'est précisément un affranchissement du mythique qui est visé. Ainsi, pouvons-nous voir s'articuler un récit de l'histoire humaine qui voudrait que nous soyons justement à la fin de cette histoire⁴⁴⁵ ; ou du moins, que nous entrions progressivement dans le dernier temps de cette histoire – où se résoudrait le récit de l'histoire humaine. Ce sont en particulier les divers scientismes qui soutiennent cette conception où *in fine* l'histoire humaine sera effectivement conclue par l'éradication de la mort et de la sexualité grâce à la technique⁴⁴⁶. Or, nous voyons que ce nouveau récit, en tant qu'il annonce l'imminence de l'émancipation – d'où il s'inscrit dans la tradition des grands récits messianiques et apocalyptiques – est le seul encore légitime aux yeux de nos contemporains ; pour une raison inhérente à la structure même du discours scientifique : il s'agit d'un discours objectif, c'est-à-dire un discours qui ne se supporte d'aucune subjectivité arbitraire. Le seul discours recevable dans la postmodernité est donc celui qui aura su forclore son sujet.

Les grands récits de la modernité remplissaient le rôle d'organisateur du lien social : les mythes fondateurs des sociétés permettent la cohésion du collectif et légitiment la limitation des jouissances individuelles. Autrement dit, le récit biblique par exemple a permis de réguler un vivre ensemble en instaurant symboliquement la castration (c'est-à-dire en faisant Loi). En revanche, ce que nous observons désormais est la structuration du lien social autour de récits ayant perdu toute portée symbolique. Le paradigme de cette nouvelle organisation du social pourrait bien être l'Église de Scientologie où le groupe se réunit autour d'un récit désobjectivisé – il n'y a plus l'intervention de l'arbitraire, du Tiers – d'allure scientifique où

⁴⁴⁴ Cf. Jean-François Lyotard, *La condition postmoderne, rapport sur le savoir*, éd. de Minuit, 1979.

⁴⁴⁵ Cf. Francis Fukuyama, *La fin de l'histoire et le dernier homme*, Flammarion, 1993.

⁴⁴⁶ C'est en tout cas ce que certaines pratiques eugéniques et le clonage naissants permettent d'envisager. Un récit exemplaire à ce titre est bien entendu le roman de Houellebecq, *la possibilité d'une île*, Fayard, 2005. Nous renvoyons également à l'analyse qu'en a faite Marie-Jean Sauret, « la possibilité d'une psychanalyse : la solution Houellebecq », *Psychanalyse*, 2006/3, n° 7, pp. 27-42.

s'énonce un raisonnement pseudo-logique permettant que la croyance et la contingence qu'elle inaugure fassent place à la certitude.

La lecture postmoderne de la Bible est, à ce titre, tout à fait éclairante. Jusqu'à peu, la Bible pouvait être considérée comme symbolique et lorsque la science venait la contredire, rien n'empêchait qu'une certaine vérité y soit néanmoins présente et qui résiderait dans ce que le texte est d'équivoques, de doubles sens et de jeux de mots. N'est-ce pas le *mentir vrai* dont nous parle Aragon ? Bien qu'objectivement « fausse », la Bible n'en demeure pas moins, en un sens, subjectivement vraie dans son écart à l'objectivité. Or, le récit postmoderne exige l'« objectivité vraie ». Lue avec un œil objectif et en appliquant une pensée rationnelle, le récit biblique ne peut être maintenu dans la légitimité qu'au prix d'un sauvetage : il en est ainsi des lectures ultramodernes de la Bible par les courants les plus récents des religions du Livre – sectes, hérésies et nouvelles écoles. En somme, il s'agit d'un mythe démythifié et débarrassé de son « efficacité symbolique » pour le dire avec Lévi-Strauss⁴⁴⁷. De même, le prophète postmoderne ne peut plus engager sa subjectivité mais doit trouver à calquer son discours sur le modèle de l'énoncé scientifique (seul en mesure d'être légitimement prophétique)⁴⁴⁸ – à suivre Lacan, il n'en demeure pas moins que *la vérité parle Je...* Nous soupçonnons alors que la tendance actuelle sera d'évacuer le noyau de « mentir vrai » qui occupe le récit. De façon intéressante, n'est-ce pas précisément la critique singulière qui est faite à l'écrivain Houellebecq d'être un écrivain menteur et imposteur⁴⁴⁹ ? L'écrivain doit-il écrire la « vérité vraie » ? Le peut-il seulement ?

2. UN NOUVEAU RECIT, POUR UN MONDE NOUVEAU

Relevons une mutation qui touche au monde où s'est préfiguré le récit : le monde est expliqué. Ce qui jadis faisait énigme se résorbe progressivement. Effet d'un certain discours de la science qui laisse entendre que tout sera compris et rendu accessible et objet de jouissance. De même, les sectes, à travers leurs doctrines, dévoilent complètement le monde, l'humain, le divin et en révèlent le mystère *systématiquement* (employant notamment divers

⁴⁴⁷ Cf. Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, 1958.

⁴⁴⁸ De façon significative, la « prochaine » fin du monde a été annoncée par un prophète singulièrement différent car il s'agit d'un programme informatique (« web bot ») scannant tout internet et établissant une carte de « l'inconscient collectif informatique » (!) lui permettant de préciser la date de l'apocalypse – à le croire, la date du 21 décembre 2012 marquera la fin du monde...

⁴⁴⁹ C'est du moins l'accusation qu'on lira sur la quatrième de couverture du livre que sa mère a écrit, cf. Lucie Ceccaldi, *L'innocente*, Scali, 2008.

moyens allant du scientisme à la révélation divine univoque⁴⁵⁰). Si Charles Melman a parlé d'« homme sans gravité⁴⁵¹ » ni tragique, nous craignons que le monde dans lequel cet homme évolue, soit lui aussi défaussé de son poids et de son épaisseur⁴⁵².

Risquons une citation de Todorov :

Dans un monde qui est bien le nôtre, celui que nous connaissons, sans diables, sylphides, ni vampires, se produit un événement qui ne peut s'expliquer par les lois de ce même monde familier. Celui qui perçoit l'événement doit opter pour l'une des deux solutions possibles : ou bien il s'agit d'une illusion des sens, d'un produit de l'imagination et les lois du monde restent alors ce qu'elles sont ; ou bien l'événement a véritablement eu lieu, il est partie intégrante de la réalité, mais alors cette réalité est régie par des lois inconnues de nous. Ou bien le diable est une illusion, un être imaginaire ; ou bien il existe réellement, tout comme les autres êtres vivants : avec cette réserve qu'on le rencontre rarement.

Le fantastique occupe le temps de cette incertitude ; dès qu'on choisit l'une ou l'autre réponse, on quitte le fantastique pour entrer dans un genre voisin, l'étrange ou le merveilleux. Le fantastique, c'est l'hésitation éprouvée par un être qui ne connaît que les lois naturelles, face à un événement en apparence surnaturel.⁴⁵³

Ainsi, dans la perspective de notre modernité occidentale, le monde que nous atteignons est limpide, divulgué sans retenue et expliqué sous tous ses détails. On nous expliquera par exemple que les mystères de l'amour sont les conséquences de combinaisons phéromonales favorables tandis que la prédisposition à la violence et à la haine fait suite à des frustrations pendant la petite enfance, que selon toute probabilité il existe d'autres formes de vie dans l'univers alors que les témoignages de rencontres du troisième type sont le fait d'hallucinations pathologiques (explicable génétiquement). A bien y regarder, nous ne nous trouvons plus jamais dans l'entre-deux fantastique de l'incertitude : « l'évènement a véritablement eu lieu » et « les lois du monde restent ce qu'elles sont »⁴⁵⁴. Pour le dire autrement, la dimension symbolique de l'évènement qui autrefois introduisait au fantastique (ou, pour nous rapprocher de Freud, à l'inquiétante étrangeté, « *Unheimlichkeit* ») se résorbe désormais sous les effets d'une explication complète. Le monde (en tant qu'il constitue une *préfiguration* de ce que seront ses récits) n'est plus étrange mais d'une familiarité et d'une limpidité totales... un monde *seulement* merveilleux. Il n'est plus nécessaire d'être initié à son Mystère sacré car tout est jeté sur le parvis du Temple dans lequel nous vivions jadis. Telle est aussi l'Apocalypse moderne (au sens de Révélation) qui entend réduire les effets de sens qui naissent de l'écart irréductible entre signifiants et signifiés, réduire l'équivoque et l'ambiguïté.

⁴⁵⁰ Ce que les spécialistes du sectarisme ont appelé le *channeling*.

⁴⁵¹ Cf. Charles Melman (entretiens avec J.-P. Lebrun), *L'homme sans gravité, Jouir à tout prix*, éd. Denoël, 2002.

⁴⁵² Cf. Marcel Gauchet, *Un monde désenchanté*, éd. de l'Atelier, 2004.

⁴⁵³ Tzvetan Todorov, *Introduction à la littérature fantastique*, éd. du Seuil, 1970, p. 29.

⁴⁵⁴ Le film *Matrix*, dans son explication rationalisante des vampires (les vampires sont des programmes des versions passées de la matrice et qui viennent « hanter » la dernière mise à jour), empêche ainsi la possibilité de l'émergence du fantastique. De même, nous ne sommes plus les mêmes spectateurs d'une aurore boréale à présent que la météorologie a produit les explications scientifiques qui les éclairent.

En tant qu'objet culturel, le récit est soumis aux transformations culturelles et les illustre. Un aspect particulier qui pourrait caractériser notre société serait l'utilitarisme qui y est à l'œuvre. En effet, tout – jusqu'à l'individu – doit être utile et susceptible d'entrer en compétition sur le marché de l'efficace, du productif et du rentable. Le récit, semble-t-il, n'y échappe pas. C'est là la réflexion que mène Christian Salmon concernant le *storytelling*⁴⁵⁵. En effet, dans des domaines allant de la communication politique à la psychothérapie et au *management* d'entreprise, le récit trouve son utilité dans les effets qu'il produit chez celui qui le reçoit. L'ironie cynique que soulève Christian Salmon réside dans le fait que le destinataire soit tout à fait au courant que le récit est mensonger et n'a qu'une visée intéressée et efficace. Aussi, le récit de propagande est-il tout autant privée de la dialectique du mentir vrai de l'écrivain imposteur. C'est au fond un « mentir faux »⁴⁵⁶ qui nous est ici proposé. J'ai pu relever la même ironie déconcertante au sein de mouvements sectaires que j'ai été amené à étudier. Ainsi, au cours d'un entretien clinique, un adepte reconnaît qu'il est capable de dire l'exact opposé du vrai, « *si cela peut avoir pour effet d'amener la personne à la Vérité* » – il fera d'ailleurs un parallèle avec la publicité. Ici, l'étrange est que la dimension de trahison du mensonge est totalement absente : bien qu'il mente, le sujet ne trahit pas la cause idéologique qu'il sert, dans la mesure où celle-ci exige qu'il recrute à tout prix ; le sujet ne trahit pas non plus son interlocuteur car les seuls effets souhaités sont en faveur de l'autre, pour son bien.

Tout se passe comme si le récit efficace de la postmodernité tentait d'échapper à la part de trahison qu'implique toute énonciation. En termes ricoeurien, tout passage du préfiguré au configuré implique une trahison. Ce n'est pas autre chose que dit l'italien : *traduttore, traditore* ! Ce que raconte l'*Évangile de Judas*⁴⁵⁷, texte apocryphe récemment publié, est justement que la vérité de la chrétienté se fonde sur la trahison nécessaire de Jésus par Judas : « Tu les surpasseras tous, car tu sacrifieras l'homme qui me sert d'enveloppe charnelle ». En somme, sans l'intervention de Judas, point de crucifixion, point non plus de rémission des péchés. Alors, si le vrai naissait d'un effet de tension, de division, entre le sujet et l'Autre, il faut bien remarquer que cette tension n'est désormais plus acceptable dans la perspective de la société postmoderne qui diagnostiquera la distance entre l'énoncé et l'énonciation comme relevant du pathologique (cf. la mère de Houellebecq) et ne situera la vérité que dans le seul énoncé objectif d'où la subjectivité aura été forclosée.

⁴⁵⁵ Cf. Christian Salmon, « Une machine à fabriquer des histoires », in *Le Monde diplomatique*, novembre 2006 et *Storytelling, la machine à fabriquer des histoires et à formater les esprits*, éd. La Découverte, Paris, 2007.

⁴⁵⁶ L'expression est de C. Salmon.

⁴⁵⁷ Cf. *L'Évangile de Judas*, (traduction intégrale et commentaires) de Kasser, R., Meyer, M., Wurst, G., Flammarion, 2006

3. RECITATION

Dans le contexte évoqué plus haut, se pose la question de la singularité du sujet. Le lien social sectaire peut se définir entre autres choses par la forclusion plus radicale qui s'y opère du sujet au profit de l'adepte-type – un étouffement du sujet de l'inconscient et de ses manifestations singulières. Or, à lire les témoignages et récits des sortants de sectes, il apparaît que là où nous attendrions une explosion de subjectivité, un retour massif du sujet d'où il avait été forclos, nous ne lisons que clichés et similitudes dans la construction des textes. C'est le manque d'originalité de ces récits qui étonne tout d'abord. « Les récits des disciples repentis se ressemblent étrangement les uns les autres », confirme Samuel Lepastier⁴⁵⁸. La rencontre clinique en donnant accès au récit oral n'en est pas moins surprenante : ces récits sont à tel point ressemblants et en conformité avec une « norme de la sortie de secte » que l'on se demandera si on n'a pas affaire à un *récitant* !

Les récits écrits (publiés ou non) semblent concrétiser comme un horizon d'attente du témoignage de la fuite d'une secte que l'on pourrait esquisser succinctement de la façon suivante : ce témoignage fait état de la dimension authentique et vraie du mouvement sectaire ; le « déclic » : cette authenticité n'était que de façade et masquait une violence latente angoissante, une machinerie aliénante ; explication d'une mécanique des sectes où le héros subit des techniques de manipulation mentale de la part du mouvement ; les péripéties que le narrateur rencontre dans son évasion ; épilogue dans le monde libre. Généralement, le récit est suivi d'une grille permettant de reconnaître objectivement les mouvements sectaires, d'une liste des procédés d'emprise et des signes qu'un proche pourrait présenter s'il était victime d'une secte, et souvent enfin une liste de groupes que les institutions en charge de la vigilance des dérives sectaires ont déjà signalés. Ces différents éléments tiennent lieu de passages obligés de ce que nous pourrions qualifier de « genre du témoignage d'évasion de secte ». L'étonnant est sans doute l'extrême fidélité à ce genre. Le récitant ne s'éloigne effectivement de cette structure que bien peu⁴⁵⁹.

Un recours systématique : la causalité par l'emprise perverse et sournoise d'un gourou ou du groupe que suit une explication rationnelle des mécanismes de cet asservissement. Notons qu'il pourrait tout à fait en être autrement. Le narrant aurait aussi bien pu exposer la jouissance qu'il a trouvée à participer à ce qu'il condamne aujourd'hui et faire son *mea culpa*.

⁴⁵⁸ Cf. « Sectes et manipulation(s) mentale(s) », *Revue française de psychanalyse* : « Sectes », Paris, Puf, 1999, p. 101.

⁴⁵⁹ Cette récitation donne accès à une mise en récit de l'*épos*, à une temporalisation du mythe. Fantasme qui donnera au clinicien une prise en ce qu'il articule sujet et objet perdu.

Une jouissance sans doute inavouable, ni au lecteur ni à soi. Peut-être n'est-ce que dans le processus de configuration de leur récit que ne s'évacue cette possibilité ; car à écouter les adeptes convaincus par les mêmes mouvements sectaires, force est de constater qu'ils y trouvent leur compte. Comment expliquer cette extrême fidélité au genre ? Deux hypothèses peuvent être proposées :

1°) évidemment le récitant en suivant ce script ne se met pas en danger : il s'affranchit du prix de la culpabilité et de la honte car la théorie fait de lui une victime – donc, semble-t-il, un innocent, mais le raccourci n'est-il pas rapide ? Nous serions alors face à une actualisation moderne du récit de confession où le témoignage ouvre à l'absolution ;

2°) l'horizon d'attente de ce « genre de l'évasion de secte » que nous postulons, ne vaut-il pas comme pression du social ? Est-il acceptable d'en sortir ? A dire vrai, tout récit qui se soustrairait à la perspective de cet horizon tomberait bien vite dans le politiquement incorrect – or, on remarque que ces récits ne comportent pas de portée subversive ou artistique.

En dernière analyse, il faut bien admettre que le formatage dénoncé à l'œuvre dans le monde sectaire semble tout autant à l'œuvre dans la sortie de la secte. Nous en avons un indice dans le récit écrit de Myriam Declair : « Il s'agit en premier lieu d'une analyse et d'un récit thérapeutique pour moi-même ; mais j'ai aussi voulu aider d'autres à ne pas tomber dans une naïveté et une croyance ingénues par rapport à ce qu'une secte peut leur proposer. » N'est-ce pas au nom de l'assouvissement légitime d'un besoin et d'une logique utilitariste qu'elle écrit un témoignage qui aura des effets *cathartiques* et *thérapeutiques* pour elle-même, *salvateurs* dans sa réception par d'autres victimes, *salutaires* en tant qu'il fait chemin vers le vrai Dieu – c'est sur ce troisième point qu'elle conclura son récit. En somme, il s'agirait d'un récit au format culturel de la société de l'utilitaire et de l'impératif d'efficacité, voire de performance. Une fois publié, son efficacité non pas symbolique mais réelle ne se juge-t-elle pas aux effets qu'elle a chez les lecteurs ? Ce récit est-il en mesure d'amener l'adepte d'une secte à reconnaître la vérité de son aliénation ? Nous irons plus loin : pour les effets souhaitables qu'il vise, ce témoignage est-il efficace *quitte à mentir*⁴⁶⁰ ? Sur ce point, je me ferai l'avocat du narrateur et supposerai qu'il croit à son récit, voire plutôt qu'il en est certain. Si tel est le cas, plutôt qu'un mentir faux, l'auteur du récit est en position de l'historien objectif qui a su mettre de côté tout ce qu'il y a de subjectivité parasite – et nous savons à quel point est suspecte l'objectivité en histoire et dans les sciences humaines en général.

⁴⁶⁰ C'est bien au « mentir faux » que je fais ici référence.

A dire vrai, cette position induit chez moi une attitude *a priori* dubitative. De la clinique psychanalytique, on apprend du sujet qu'il n'échappe pas à la castration du langage, à sa division subjective. Autrement dit : le langage – fût-il le langage formel des mathématiques – n'échappe pas non plus à sa dimension symbolique, à son ambiguïté inhérente. Cela signifie que tout fait de langage contient un noyau irréductible de mentir vrai. Dans ce cas, où peut bien résider l'équivoque symbolique du récit postmoderne du sortant de secte ? A le résumer, il dit : « je me suis enfui du carcan étroit de la secte » (fuite du sujet d'où l'étouffement n'est pas tenable). Soit, mais ne peut-on l'entendre aussi ainsi : le sujet s'est enfui du carcan étroit du narrer postmoderne. En effet, tout se passe comme si la fuite du sujet hors de la secte n'était que répétée et illustrée sous nos yeux dans le refus de la dimension subjective du récit. L'équivoque ou le double-sens d'une Bible – et qui convoquent la subjectivité du lecteur – n'a plus sa place dans notre hypermodernité. Voici donc à la reprendre la piste que nous ouvrons : le manque de singularité dont attestent les récits des ex-adeptes n'indexe-t-il pas une spécificité du récit postmoderne d'où le sujet s'enfuit, littéralement ? C'est bien ce que Foucault annonce dans sa conférence du 22 février 1969 (*Qu'est qu'un auteur ?*) : la trace de l'auteur se trouve dans la « singularité de son absence » ; quant au récit du sortant de secte, je dirais alors que la trace de son auteur se trouve dans la singularité de sa fuite de la narration. Fonction-auteur mise à mal ; « malaise dans la subjectivation »⁴⁶¹...

Reste toutefois le lecteur. Si les récits de la postmodernité sont produits par les « derniers hommes » dont nous parle Nietzsche, nous pouvons néanmoins y relever les clignements d'œil qui trahissent des auteurs encore *trop humains*. Dans le processus de refiguration de l'œuvre par le lecteur, une nouvelle chance est offerte d'introduire dans le récit du sujet, un nouveau temps de trahison peut s'y jouer. Le lecteur pourra-t-il convoquer la subjectivité de l'auteur, tendanciellement forclosée du récit postmoderne, dans son seul acte de lecture ? Maurice Blanchot envisage certes le « dernier écrivain », mais c'est sans compter les lecteurs qui lui survivraient...

⁴⁶¹ Cf. J.-P. Lebrun, « Malaise dans la subjectivation », in *Les désarrois nouveaux du sujet*, Erès, Toulouse, 2004.

4. POST-SCRIPTUM CLINIQUE : *ROGER NE CESSE PAS DE NE PAS FUIR*

Tandis que je mettais un terme à la rédaction de ce chapitre, je fus moi-même comme en position de fuite : j'annonçai aux témoins de Jéhovah, qui étaient régulièrement venus à mon domicile pendant un an, que je quitterais la ville prochainement. Ceci fait, un lapsus échappa à Roger à notre dernière rencontre quand il me parla des « *vingt* commandements » de la Bible⁴⁶². Quelque peu embarrassé, il justifia l'erreur (un peu honteuse de la part d'un ancien de congrégation) en expliquant qu'il avait en tête la référence du texte du Décalogue : « Exode 20 ». Soit. Il poursuivit alors en m'expliquant que le Christ avait réduit toute la Loi mosaïque à deux commandements : « aimer Jéhovah et aimer son prochain », tout le reste « n'est que *vanité* ». Nous comprenons alors dans quelle mesure les commandements de la Loi de Moïse sont désormais *vains* (plutôt que dix)⁴⁶³. Cette Loi qui avait été énoncée pour les Hébreux quand ils fuyaient le carcan de l'esclavage en Égypte, cette Loi ne serait que du vide (*vanus*). *L'exode est vain*, me dit-il entre les lignes – Exode orienté par et vers la rencontre sur le Sinaï de l'Autre et de sa Loi, *vide*. Ce que me confirma la remarque ironique de Roger au moment de partir : « où que vous alliez, vous rencontrerez des témoins de Jéhovah : ça ne sert à rien de *fuir* ! » – ou pour le dire autrement : *ailleurs*, c'est du *Même* que tu trouveras, *vaine* est la *fuite*.

La fuite du sujet vers l'avant, vers une cause vaine, s'articule dans la disposition du fantasme. D'une certaine façon, il est vrai que la fuite de l'aliénation à Pharaon n'est jamais finie, et le sujet de l'inconscient ne se révèle qu'à enchaîner les différents maîtres sous lesquels il s'aliène – toujours vers un maître Autre. Le mythe de la sortie d'Égypte (malgré sa réalité événementielle) a structure de fiction, c'est un « grand récit » de l'émancipation. Mais du récit, on exige aujourd'hui qu'il soit vrai, lavé de toute fictionnalité. Les témoins de Jéhovah ne tolèrent de ce texte que ce qu'il est de témoignage historique. La force poétique de l'ouverture de la Mer Rouge et l'opération phallique du mot (« Et toi, lève ta verge, dirige ta main vers la mer, et divise-la », Ex14:16) n'adviennent pas et sont virtualisés dans une rationalisation archéologique de l'évènement. Toute interprétation ou entendement de ce qui excède et échappe au premier degré du texte n'est bien que vanité ; dès lors, ils l'abandonnent. Peut-être le récit qui échappe vraiment à la secte est celui qui opère *poétiquement* la traversée de la Mer Rouge – car les terres au-delà de la castration symbolique sont inaccessibles aux poursuivants égyptiens.

⁴⁶² Ce même Roger qui quelques semaines plus tôt m'avait tendu sa « Bulbe ».

⁴⁶³ Le génie de l'inconscient nous souffle ici que chacun des dix commandements auraient un revers *vain*.

Roger me parla aussi de ceux qui ont préféré quitter son organisation et de leur habitude à critiquer les témoins de Jéhovah. Il me rappela alors ce proverbe : *quand on tue un chien, on dit qu'il a la rage*. – Et quand on ne veut pas tuer le chien, que dit-on ? – « on dit qu'il a rien ». Ce chien, on ne fait que *dire* qu'il a la rage – celui qui tue ne fait que (se) mentir –, ou l'on ne fait que *dire* qu'il n'a rien – en y croyant sûrement. Quel est ce petit rien qui fait que le chien ne doit ou ne peut pas être tué ? « Il est parfait », me répond Roger. Cette perfection serait l'*a*-trauma du discours qui n'aurait pas la rage. Après-coup je me rappelai que ce qui occupait structurellement, dans le jéhovisme du début du XX^{ème} siècle, le lieu et la fonction de l'interdit (aujourd'hui relativement permissif) de transfusion sanguine, n'était autre qu'une interdiction (stricte) de la vaccination, interdiction désormais levée. Vraiment, le discours de Jéhovah est vacciné et ne peut avoir la rage. Alors, celui qui quitte ce groupe est celui qui, (*sachant que le chien n'a pas la rage*), *le tue quand même en disant qu'il est enragé*. Nous pouvons confronter cette formulation de la sortie de la secte à la structure de l'énonciation de l'inconscient que Freud avait déjà pointé dans la blague juive : « Tu me dis que tu vas à Lemberg, pour me faire croire que tu vas à Cracovie, alors que tu vas à Lemberg ». Dans le cas du sortant du jéhovisme, nous écrivions : « Tu me dis que le chien a la rage, pour me faire croire qu'il a la rage, alors qu'il est vacciné [*a*-traumatique] et un peu anémié ».

Le sujet fait retour dans le lieu d'une énonciation (paradoxale) et d'une pratique du semblant (*faire comme s'il avait la rage*)⁴⁶⁴. Si la secte est bien cette souffrance du lien social, alors l'*a*-rage sectaire, son anémie, est de cet ordre : une colère qui entend résoudre la faille traumatique de structure, une *furor sanandi* qui se vaccine par une thérapeutique narcotique, faite de mots...

⁴⁶⁴ On m'objecte que les déçus du jéhovisme ne font pas semblant d'être déçus. Bien souvent, la rage qui est dénoncée n'est pas tant la rage du discours, de l'organisation (qui reste très sainte et parfaite) mais est l'imperfection des membres qui occupent ce discours. Victime de dérives individuelles, mais pas du projet communautaire. On connaît d'ex-témoins de Jéhovah, sortis pour pratiquer hors de la congrégation un jéhovisme plus strict encore.

CONCLUSIONS

La psychanalyse rend à chacun la responsabilité de son aliénation. C'est une blessure narcissique. Ou plutôt, elle offre au sujet de conquérir cette responsabilité. L'idée même de victime choisit et la jouissance dans laquelle cette idée enferme. Car, disait Michel Lapeyre :

[...] le mot de victimes ne convient pas, il n'est pas convenable moralement ni adapté réellement, parce qu'il ignore, quoi qu'on en dise, les liens inextricables, inexpiables, voire inexplicables, de l'innocence et de la culpabilité, de la résignation et de la transgression, de la compassion et de la complaisance, de la naïveté et de la complicité, pour ne pas dire du masochisme et du sadisme (et sans parler de la terrible tentation du narcissisme de la cause perdue). Le terme de victime est inconvenant quant à l'éthique (ce n'est pas qu'une grossièreté, c'est une injure et on comprend que le maître moderne en abuse pour intimider, amadouer et soumettre ses sujets). Il est inadéquat aussi du point de vue épistémique, car il ne connaît que le tort infligé, l'atteinte portée, le dommage subi, et il ne reconnaît que l'évaluation du coût (or c'est peut-être le dernier coup donné... et le pire !) et que le calcul du dédommagement. [...] L'appellation de victime est finalement offensante et insultante, car, si compatissante et compassionnelle qu'elle soit, elle n'est qu'une prière et une supplication pour faire taire, pour qu'on n'oublie pas d'oublier qu'il n'y a rien pour relever de manière juste ce qu'on leur a fait, ce qu'on continue à leur faire d'irréparable et d'imprescriptible : aucun nom pour l'énoncer et le dire, aucune lettre pour l'écrire et l'enregistrer, aucun chiffre pour le compter jusqu'au bout.⁴⁶⁵

En rencontrant Marie-Jean Sauret en 2007 – l'anecdote a son importance –, je formulai la toute première étape de cette recherche. Le mémoire de maîtrise en psychologie que j'écrivis sous sa direction était alors intitulé « Sectes et discours capitaliste : la secte format-elle un sujet capitaliste ? » Ce serait peu dire que la rencontre avait été *déterminante* de la suite. En fait, ce serait peu et mal dire. Je ne parle plus de « sujet capitaliste », car je ne sais pas si un tel sujet a jamais existé (s'il a jamais parlé) et je n'en ai d'ailleurs jamais rencontré. En revanche, il y a bien une exigence idéologique tout à fait palpable qui se diffuse dans notre société : la culture ultralibérale qui est la nôtre désormais a besoin d'un individu qui ne soit pas sujet... qui la boucle ! Qui demeure interdit aux portes de l'acte, qu'il ne les franchisse pas, ces portes. Un sujet qui serait pleinement déterminé par sa constitution somatique, son patrimoine génétique, par son inscription dans une sociologie, par sa psychologie. Pleinement déterminé, c'est-à-dire qui n'aurait plus son mot à dire face à ses déterminants bio-psycho-sociaux, dans la mesure où « son mot » ne serait pas moins déterminé que tout le reste. En

⁴⁶⁵ Michel Lapeyre, « l'individu est un prolétaire », séminaire à Albi, 2008-2009, 3^{ème} séance, 16 décembre 2008.

d'autres termes, un individu constamment influencé par son milieu et par son organisme, un individu dont les pensées peuvent être manipulées au gré des campagnes de neuro-marketing ou encore des stratagèmes des gourous et des charlatans de la psychothérapie. Un individu pour lequel il deviendrait enfin absurde de poser la question du sens de son suicide, mais seulement celle de la biochimie qui détermine son acte et l'empêche de retourner sur le champ de bataille (on peut lire que l'armée américaine s'est récemment dotée d'un *spray* nasal pour lutter contre la première cause de mortalité de ses troupes : le suicide⁴⁶⁶). Certes, un tel individu serait commode : sa révolte serait toujours ramenée à quelque cause obscure, organique ou sociale, et aussitôt vidée de sa portée, sa révolte serait aussitôt remise sur le marché des révoltés... L'adepte d'une secte, nous dit-on, est un malheureux dont les pensées ont été changées par l'habileté d'un gourou ; et la thèse du doctorant serait la simple résultante d'une combinatoire de déterminations... et d'une rencontre *déterminante*. Soit. Ce serait faire preuve de scientisme et oublier le pas fait par la logique avec Gödel de l'impossibilité d'une modélisation totalisante de la réalité. Cette impossibilité (ce réel) a pour effet le sujet. Non pas donc qu'il n'y aurait pas de rencontres déterminantes, mais elles ont toujours pour contrecoup la réponse du sujet au réel de l'incurable incomplétude de tout discours sur la réalité, elles auront toujours pour contrepartie ce que le sujet fait de la réalité de ses déterminations. Pour clore l'anecdote, je dirais, pourquoi pas, l'heureux écho du mot « communisme » qu'afficha M.-J. Sauret lors de notre première rencontre avec le mot « coco » dans la bouche de mon grand-père, autrefois.

Que serait un sujet capitaliste alors ? S'il s'agit d'un individu homogène à la réalité et dissécable par le matérialisme physicaliste, alors ce n'est certainement pas un sujet ; pas de réponse au réel de l'incomplétude logiquement fondée ; un individu tout-déterminé, tout-réductible à un faisceau de causes... mais soutenir cela après Gödel, après Wittgenstein, après Lacan, relève bien de l'idéologie, car on y demeure sourd au Réel qui pourtant insiste et qui de plus est désormais indiqué par la logique. Lorsque M.-J. Sauret émettait le 3 mars 2012 l'hypothèse que la querelle de l'autisme était peut-être l'occasion de « valider *in vivo* la conception organique, machinique ou entrepreneuriale de l'humain » et qu'elle « contribuerait ainsi à la fabrication (au formatage) de l'individu dont le capitalisme a besoin⁴⁶⁷ », il faisait suivre cette hypothèse d'une proposition, celle d'organiser des assises du savoir sur l'autisme.

⁴⁶⁶ Cf. « L'armée américaine lutte contre le suicide des soldats, première cause de mort, grâce à un spray nasal », *Le Huffington Post*, en ligne : http://www.huffingtonpost.fr/2012/08/23/larmee-americaine-lutte-contre-suicide-soldats-spray-nasal_n_1825014.html [consulté le 29/08/2012].

⁴⁶⁷ Sauret, « Se mobiliser autour de l'autisme », APJL, Assemblée de Toulouse, le 3 mars 2012, en ligne : <http://www.apjl.org/spip.php?article486> [consulté le 27/08/2012].

À reprendre l'ensemble de ce que nous savons (du côté des neurosciences, de la génétique, des dynamiques psychologiques, des psychanalyses, etc.) à propos de ce qui est à l'œuvre dans l'autisme, ne nous confronterions-nous pas *in fine* à l'expérience de l'impossibilité à poser un savoir sur le sujet, qui apparaîtrait en contraste, au réel de tout savoir sur son autisme.

Que l'idée de « sujet capitaliste » ait tout l'air d'une aberration (idéo)logique ne doit pas nous faire oublier qu'il s'agit plutôt d'entendre la spécificité de la réponse au réel de la culture capitaliste et aux nouvelles déterminations qu'elle mobilise : sociologiques (quand il s'agit de la diffusion de son idéologie et des effets sur les rapports des individus entre eux), biologiques (quand la technique biochimique, chirurgicale, génétique permet de s'extraire de vieux déterminismes somatiques), psychologiques (quand sa psychopathologie, par exemple, dégage de nouvelles nosographies et promeut de nouvelles formes de contrôle de soi). Autrement dit, n'en déplaise au capitalisme, il y a bel et bien un « sujet *du* capitalisme », qui objecte « au capitalisme ». Il n'est qu'à considérer ce que d'aucuns nomment les pathologies de la consommation (addictions, anorexie, boulimie...). Ceci dit, la structure logique qui sous-tend cet *effet-sujet* est-elle véritablement différente de celles qui sous-tendent névrose et psychose ? C'est peut-être moins le sujet qui a changé que l'attitude à son égard : à force de le rappeler à ses déterminismes et simultanément d'exiger de lui qu'il soit autonome et opérant dans la société, sa parole, l'acte de former un dire, est dévaluée constamment, rabattue sur un simple échange communicatif, sans tenir plus jamais compte que parler, c'est jouir, que ça a un coût psychique, et que derrière l'agent social, il y a du sujet. Le sujet capitaliste est celui que l'on met en demeure de se tenir interdit avant de parler, avant d'engager son être dans le langage.

Les spécificités de nos sectes contemporaines sont isomorphes aux grandes coordonnées culturelles du monde capitaliste. Elles en sont comme le laboratoire. Certes, on y décèle parfois des lignes de résistance à la suggestion pousse-à-jouir (dans les tendances religieuses traditionnalistes principalement). Et les sujets qui les composent ne sont-ils pas aussi une réponse à notre malaise dans la culture ? Réponse au scientisme matérialiste qui prétend résoudre par l'exactitude la question du sens de la vie des êtres parlants. Tandis que les entreprises sectaires empruntent à la science la forme de son discours (souvent sans rien conserver de ses méthodes ou de sa rigueur).

L'adhésion à une secte est une réponse du sujet. Réponse à quoi ?, chacun est agité par une question qu'il pose en des termes originaux (et originaires). Mais poser qu'il y a réponse du sujet, c'est attester du réel de la réponse et que quelque chose objecte au savoir d'une part ;

et d'autre part, c'est se tenir face à autrui en le supposant humain⁴⁶⁸. Affirmer que l'adepte est manipulée, ou affirmer que telle victime était manipulée, c'est introduire un déterminisme, nous l'avons dit, mais c'est encore participer au régime de démenti généralisé de l'acte de parole d'où le sujet se fonde comme tel. Les tentatives d'établir la chaîne causale de l'emprise d'un gourou sur les pensées sont parfois intéressantes, mais elles se cognent toutes au réel du sujet et à l'anarchie féconde de ce qui l'agite profondément dès lors qu'il se met à parler.

À l'issue de ce travail, que sont alors devenues les différentes thèses que nous nous proposons de discuter dès l'introduction. Les deux premières : **1. l'adepte n'existe pas** et **2. la manipulation mentale n'existe pas** ne me semblent plus soulever de problème particulier dès lors qu'on les rapporte au paradigme du transfert ; la clinique de l'adepte et mon montage théorique l'attestent. En revanche, demeure le troisième jeu d'hypothèses au service de la thèse **3. il existe une modalité de discours qui ne relèverait pas du trauma langagier** (**3.1.** L'individu répète sur la scène du transfert quelque chose du trauma collectif ; **3.1'.** Le collectif répète par voie de transfert quelque chose du trauma individuel du fondateur de ce collectif ; **3.2.** la « fixation », définie comme l'usage pragmatique et non-dialectique du récit). Ce troisième axe nous semble devoir encore faire l'objet d'investigations ultérieures afin d'établir si oui ou non cette thèse est tenable. Elle réactualise d'une certaine façon les questionnements que rencontre la clinique précoce du nourrisson, ou celle portant sur les interactions précoces dans la dyade mère-nourrisson, et dans une certaine mesure la clinique tardive du dément qui fait peut-être l'expérience d'un trauma langagier inversé, soit d'une sortie du langage. Chaque prise de parole ne répète-t-elle pas en effet, dans la structure du signe qu'elle mobilise (structure que nous avons caractérisée comme *idéologème*), le type d'entrée dans le langage qui s'est joué précocement ? Ou pour le dire autrement, chaque refoulement/retour du refoulé fait écho à un refoulement/retour du refoulé originaire. Par voie de transfert, peut-on emprunter au collectif des façons de dire qui feraient non plus écho au trauma langagier du sujet de l'individuel, mais au trauma langagier du sujet du collectif (et ce, non pas dans ses motifs mais bien dans sa structure) ?

En définitive, mon montage théorique et les conceptions qui s'en déduisent, tentent de tenir compte aussi sérieusement que possible des coordonnées anthropologiques dans lesquelles procède la société. Les questions qui débordent largement la simple recherche sur

⁴⁶⁸ Cf. cette phrase de Lacan : « Je m'affirme être un homme, de peur d'être convaincu par les hommes de n'être pas un homme », in « Le temps logique... », *Écrits, op. cit.*, p. 213.

les discours sectaires sont d'ordre anthropologique et civilisationnelle : qu'est-ce qu'être humain et quel chemin emprunte la culture ? Pourquoi et comment les processus de socialisation de notre modernité réinterrogent-ils tant les pratiques sénéquennes de la vie retirée et du choix des gens de bien que l'on souhaite pour sa compagnie (et ceux que l'on ne souhaite point voir) ? Pourquoi semble-t-il que le coût de notre individualisme ultralibéral consiste dans la multiplication de dispositifs et de techniques de maîtrise de soi (à tel point que la demande adressée au psychologue puisse se formuler ainsi : « aidez-moi à me gérer ») ? La « querelle des sectes⁴⁶⁹ », comme je l'appelle désormais, est certes un point d'entrée intéressant dans ses questionnements, mais sans doute n'épuise-t-elle pas la question, ni n'en embrasse tous les contours. Alors, c'est à ce point de ma recherche que je laisse cette thématique, dans cet état d'ouverture et d'inachevé, avec l'idée – pourquoi pas ? – d'y revenir un jour et de reprendre ces thèses à nouveaux frais.

⁴⁶⁹ C'est-à-dire, ni querelle des femmes, ni querelle des Anciens et des modernes, ni querelle des Bouffons.

ANNEXES

I – Expertise de M. Lé-Dinh Robert

II – Du récit de contrôle social à la narration éthique : comment se raconte la secte ?

I. EXPERTISE PSYCHIATRIQUE DE M. LE DINH ROBERT

Diffusion non autorisée

Diffusion non autorisée

Diffusion non autorisée

Diffusion non autorisée

Diffusion non autorisée

Diffusion non autorisée

II. DU RECIT DE CONTROLE SOCIAL A LA NARRATION ETHIQUE : COMMENT SE RACONTE LA SECTE ?

Les questions⁴⁷⁰ soulevées par l'ouvrage de Christian Salmon sur le *Storytelling*, *machine à formater les esprits*, n'ont pas manqué d'intéresser psychologues et psychanalystes travaillant (dans, avec, depuis) le langage. Certainement parce que les thérapies conversationnelles qu'ils proposent mettent en jeu dans une large mesure la fonction narrative. La thèse pessimiste et dramatisée de Salmon est celle du formatage d'un objet culturel, le récit, au service du « mensonge d'Etat et du contrôle des opinions » ; récit qui « depuis les origines, raconte en l'éclairant l'expérience de l'humanité⁴⁷¹ ». C'est dire s'il situe cette transformation catastrophique du récit dans une histoire du récit. Sa thèse nourrit aussi l'inquiétude de certains cliniciens qui se demandent si nous n'assistons pas à un affaissement de la fonction sujet, à un bouleversement anthropologique profond de la position existentielle du névrosé.

J'aurais volontiers raconté comment je me suis retrouvé avec le livre de Salmon entre les mains, comment j'ai lu trois fois l'ouvrage : enthousiasmé d'abord par ce qui a tout de même la forme d'une mise en garde, méfiant en seconde lecture par le pessimisme de sa thèse, et perplexe en dernière lecture cet été sur une plage d'Espagne... Tout cela, je ne le *raconterai* pas tant l'usage de la fonction narrative pendant cette journée d'étude pourrait bien être devenu suspect – voilà l'ironie de la situation qu'à prévenir contre le « nouvel ordre narratif » on en vienne aussi à se guérir un peu d'être malades du langage et de nos pulsions à raconter.

Mon champ de recherche se situe au voisinage du problème que pose Salmon (au sens où il rend manifeste ce problème, mais aussi au sens où il crée un nouveau problème) : d'une part, car la méthode clinique soutient l'écoute de récits et de processus rétrospectifs de mise en récit ; et d'autre part, car mon objet d'étude, le discours sectaire, est justement une disposition du lien social telle que le langage y est pratiquée selon des modalités originales.

⁴⁷⁰Ce texte a fait l'objet d'une communication à la journée d'étude intitulée « Du *storytelling* à la mise en récit des mondes sociaux : la révolution narrative a-t-elle eu lieu ? » qui s'est tenue à l'Université de Nice le 18 novembre 2011 (organisée par Marc Marti et Nicolas Péliissier).

⁴⁷¹ Cf. C. Salmon, *Storytelling*, La Découverte, 2007, p. 20.

Tout se passe comme si les « jeux de langage » qui s’y déploient avaient pour effet la répression de la fonction auteur, en sorte que les adeptes y perdraient leur autorité langagière de dire et narrer certaines choses et de certaines façons⁴⁷². Raconter après-coup l’expérience sectaire, souvent traumatisante, pourrait donc consister en une reconquête de sa capacité d’être auteur d’une narration subjective et inédite. Dans la perspective des « actes de langage », le récit de sortie de secte serait plus performatif que descriptif ou narratif. Que fait-on alors quand on écrit le récit de sa fuite ? Il ne s’agit peut-être pas tant d’une narration que d’une opération discursive visant à inscrire *dans le symbolique* (c’est-à-dire en un point structurellement localisable du discours) ce qui signifie sa sortie de la secte. Si l’énonciation performative ne relève pas des valeurs de vérité (vraie ou fausse ; sincère ou mensongère), nous pouvons néanmoins nous demander avec Austin si, comme acte de langage, la narration réussit ou échoue. Ainsi, dans les cas qui nous intéressent : tel récit de sortie de secte atteste-t-il du renversement discursif dont il fait formellement état ? Davantage que les effets perlocutoires escomptés (toucher le lecteur intimement, le convaincre, le divertir, l’armer intellectuellement et émotionnellement contre les sectes...), l’enjeu de ces récits réside plutôt dans le succès de leurs effets illocutoires. Autrement dit, l’auteur s’est-il véritablement délivré de l’influence sectaire pour écrire ce qu’il écrit ? Et, à l’écrire, qu’est-ce qui se délivre ? A-t-il enfin conquis l’autonomie et la liberté de dire et penser auxquelles il aspirait ? Quels effets a la narration sur son auteur (cathartique, justificatoire, déculpabilisateur...) ? Ces questions devront se confronter à ce trait significatif que les récits d’anciens adeptes (oraux ou écrits, publiés ou non) manifestent une extrême conformité entre eux. Ces récits trahissent à l’unisson une même architecture. C’est un phénomène social et un objet de la sociologie.

Cependant, quand le sujet d’une parole se retourne singulièrement sur les conditions de son énonciation, sur son point d’origine – *d’où* fuit-il, *d’où* parle-t-il ? –, apparaît un écueil qui incurablement embarrasse l’énonciation du raconteur. Au cœur de son parler, une discordance. Le fils ne peut assister à la scène primitive dans laquelle il s’origine, ni l’œil ne peut se regarder voir, qu’au prix du recours à la fiction qui appartient au registre du fantasme. Séjourner dans le langage implique de devoir faire avec cette irrégularité, de devoir s’autoriser depuis ce lieu vide qui se dérobe sous les pas à mesure que l’on fuit en avant. Ce sont, en dernière analyse, les destins de la pulsion dont il est question : que faire de cette poussée à la fois intime et étrangère ? – la sublimation narrative est un des destins possibles.

⁴⁷²Cette hypothèse déficitaire (perte de la fonction auteur) aurait son pendant en terme de gain : la perspective de faire des récits autrement inénarrables.

Les coordonnées énonciatives de chaque sortie de secte recèlent les particularismes (pulsionnels) de chaque sortant.

J'articulerai mon intervention autour de trois objets : 1) ce que raconte un journaliste à propos d'un reportage dont il est l'auteur ; 2) le récit d'un ancien adepte d'un groupe sectaire et 3) une rencontre clinique. D'autre part, parallèlement à ces trois objets, trois questions : 1) Qu'est-ce qu'un récit pris dans les jeux de langage sectaires ? Peut-on raconter sectairement ? 2) Qu'est-ce qu'un récit qui échappe à ces jeux de langage ? Comment raconte-t-on la secte ? 3) Que serait soutenir éthiquement (et esthétiquement) une narration ?

1. PEUT-ON RACONTER SECTAIREMENT ?

Philippe Dutilleul est journaliste à la RTBF. Il est le réalisateur d'un reportage intitulé *Mort biologique sur ordonnance téléphonique* qui raconte les dérives sectaires et scandaleuses d'un psychothérapeute, ayant eu pour conséquence tragique le décès d'une femme. Sa fille a par ailleurs fait le récit de la vie de sa mère et de sa souffrance : *On a tué ma mère ! Face aux charlatans de la santé*⁴⁷³. Lors d'un colloque intitulé « Perméabilité du monde contemporain face aux sectes », Dutilleul proposa une réflexion sur la construction de son film. Il fournit les clés de lecture du montage rhétorique de son travail.

Les médias [...] ont un rôle important à jouer dans la dénonciation des déviances sectaires [...]. Nous devons faire de la pédagogie, de la sensibilisation, bref faire œuvre utile en dénonçant d'une façon énergique et efficace ces individus potentiellement dangereux. Ce qui suppose que l'on soit soi-même conscient du problème, du danger et prêt à le dénoncer.⁴⁷⁴

Pour que le récit de dénonciation soit efficace, une première condition serait donc que l'auteur doit savoir et doit vouloir dénoncer.

On peut symboliquement mettre en scène une situation exemplaire à travers un scénario de fiction [...]. Mais au risque qu'une fiction – même bien faite – apparaisse (assez) éloignée de la réalité. L'objectif de dénonciation et d'éveil de l'esprit critique du téléspectateur risque donc d'être en partie raté. Raison pour laquelle [...] j'ai choisi la forme d'un reportage qui soit le plus percutant possible dans un monde télévisuel très concurrentiel (donnée essentielle à prendre en compte aujourd'hui), pas toujours très regardant sur la qualité des productions diffusées pourvu que l'audimat soit au rendez-vous...

Dutilleul renonce au récit de fiction pour son manque de vraisemblance et opte pour le « récit de la réalité », pour la forme du reportage dont on suppose qu'il serait franc de toute subjectivité ; subjectivité qui toujours colore et donne leur forme aux événements à raconter. Soulignons en outre l'aveu de nécessaire soumission à la logique concurrentielle : si ça n'est pas « percutant », le message est irrecevable à la télévision. Or, la réalité événementielle, la

⁴⁷³ Paris, Buchet/Chastel, 2010.

⁴⁷⁴ Cf. Dutilleul, « Réflexions d'un journaliste », communication au colloque de la FECRIS.

réalité encore vierge de toute narration, est-elle d'emblée percutante et édifiante ? N'est-ce pas reconnaître que seuls les événements susceptibles de faire l'objet d'une narration concurrentiellement efficace, méritent d'être racontés ?

[...] Trois conditions me paraissent nécessaires pour bâtir un tel film qui dénonce le phénomène sectaire et sensibilise un large public. 1) Une (des) source(s) d'information fiable. [...] 2) Un exemple [...] qui frappe les esprits [...]. Je disposai du matériel humain et audio/visuel [...] qui permettait de *s'attacher aux personnages* et de *raconter une histoire très réaliste* [...], éveillant émotion et questionnements. 3) La collaboration totale, soit de la victime [...], soit de son entourage [...] A mon humble avis, pour renforcer l'impact d'une telle production, il ne faut pas qu'à son tour le journaliste/réalisateur joue les donneurs de leçons, les moralisateurs, explique comment il faut penser. C'est l'histoire même, racontée, montrée dans son contenu, qui doit convaincre les téléspectateurs et leur faire prendre conscience du danger sectaire. *Pas un discours idéologique mais des exemples concrets* qui engendrent la réflexion, la discussion et un réflexe de défense devant une situation de ce type le jour où l'on y est confronté.

Dutilleul insiste sur le contenu raconté en minimisant la façon très particulière de raconter. Tout se passe comme si le reportage était de lui-même convaincant, comme s'il avait des effets perlocutoires inhérents, comme si donc il n'était pris dans aucun processus énonciatif ni aucune rhétorique particulière. C'est passer vite sur ce qui est pourtant là présent devant Dutilleul, à savoir qu'il est en train d'explicitier une stratégie journalistique – et, qui plus est, à un colloque sur la perméabilité de notre société face aux sectes !, excusez l'ironie – et qu'il est tout à fait patent que lui, réalisateur d'un reportage, y a largement mis du sien pour raconter. Sans lui ou avec un autre réalisateur, les événements racontés se seraient sans doute configurés différemment. Ainsi, l'ironie discursive est qu'alors même qu'il s'attache à dénoncer les pratiques dites de « manipulation mentale » d'un charlatan, lui-même construit un dispositif qui rêve d'obtenir pour le bien du public des effets de même nature : induire chez les gens des attitudes, provoquer des réflexions et engendrer des « réflexes de défense ». Lucidement, Dutilleul regrette que les médias soient aussi le lieu d'expression de « théories pseudo-scientifiques et sectaires⁴⁷⁵ ». Il déplore que le lieu où s'énonce son reportage est le même que celui où les charlatans ont « droit de cité ». Or, la télévision publique structure tout ce qui s'y énonce : ce doit être efficace et vendeur. Que l'on soit escroc de la santé ou que l'on dénonce ces dérives, on joue sur le même terrain, suivant les mêmes règles. On y joue peut-être avec les mêmes armes, les mêmes espoirs et intentions (dangereusement) bienveillantes des sectateurs. Dutilleul conclut amèrement : « vous ne pourrez jamais empêcher quelqu'un d'aller consulter ce genre de thérapeute ». Ces mots ne témoignent-ils pas d'une volonté de renforcer toujours plus nos dispositifs de contrôle social (comment empêcher ou obliger la population), tandis qu'ils attestent que l'humain résiste toujours à se laisser contraindre pleinement ?

⁴⁷⁵*Ibid.*

Peut-on imaginer une modalité de récit qui fonctionne comme un dispositif de contrainte *sans perte* ? Je crois que non, car « vous ne pourrez jamais empêcher quelqu'un d'aller consulter ce genre de thérapeute », vous ne pourrez jamais obliger quelqu'un à penser ou croire, du moins pas par le récit. C'est attester qu'un récit de contrôle social ne peut régler la jouissance⁴⁷⁶ du lecteur ou de l'auditeur. Le récit est irrémédiablement un lieu de rencontre (de méprise et quiproquo) entre un auteur et un lecteur. Chacun y va de sa jouissance, de fait incalculable, et il n'est pas exclu que le narrateur jouisse d'échouer à bien raconter. S'il y a un contrôle social du destinataire, la thèse de La Boétie d'une servitude volontaire n'est pas si poussiéreuse. Les techniques d'emprise ont beau avoir une certaine efficacité (qu'une statistique peut mettre en évidence), il n'est jamais possible d'établir que le récit de contrôle s'inscrit comme stricte causalité des conduites et des pensées singulières ; car on ne peut jamais savoir la place qu'occupera un objet dans l'économie psychique d'une personne. Autrement dit, demeure plausible l'hypothèse que c'est parce que l'auditeur du récit y reconnaît un dispositif de contrôle social, un maître, qu'il peut donner à ce maître sa consistance en se soumettant. Cela dit, le dispositif narratif de contrainte mérite d'être interrogé dans ses illocutions : ce que ça fait de raconter une histoire pour contraindre.

2. LE RECIT QUI ECHAPPE A LA SECTE

Pour répondre à la question, comment raconte-t-on la secte ?, je choisis un auteur qui fut longtemps témoin de Jéhovah. Il s'agit de deux textes réunis dans un livre : un mémoire de DESS qui propose une étude socio-psychologique – dont la problématique est « L'individu devenant Témoin de Jéhovah subit-il la manipulation et le conditionnement ou s'auto-conditionne-t-il lui-même ? » – ; le second texte est un récit autobiographique qui retrace le parcours de l'auteur de son entrée à sa sortie de la secte.

« Cet ouvrage se veut préventif, il s'adresse à toute personne rendue fragile par les aléas de la vie qui serait tentée, par la phase de séduction très élaborée des T.J., de croire en de fausses prophéties.⁴⁷⁷ » L'auteur cherche un certain effet sur un lectorat de « personnes rendues fragiles ». Dans la secte ou après la secte, on s'adresse aux gens en tant qu'ils sont vulnérables. Il espère convaincre par des arguments tout à fait rationnels que la secte qu'il dénonce est une machine financière qui endoctrine ses membres afin d'en tirer profit. Son

⁴⁷⁶Nous donnons à ce terme de « jouissance » sa portée lacanienne et marxienne.

⁴⁷⁷J.-P. Coquand, *Aliénation et prises de conscience*, s.l., 2009, p. 226

argumentation s'étaye sur des théories de l'influence et de l'emprise développées dans le mémoire de DESS qui s'illustrent dans l'autobiographie.

Cet ouvrage se veut curatif, il s'adresse à vous Témoins de Jéhovah sincères mais captifs [...] ; prenez conscience à votre tour [...]. A vous Témoins de Jéhovah, parents sincères qui ne savent [*sic*] pas comment sortir de cette organisation, je dirais qu'il vous faut une bonne dose de courage pour annoncer à vos enfants que vous avez pris conscience. Moi-même, j'aurais pu consulter un psychiatre ou un psychanalyste pour [...] évacuer ce conditionnement, j'ai préféré faire une auto-analyse en m'inscrivant à l'Université dans des matières comportant psychologie et sociologie, chaque cours était semblable à un miroir me renvoyant les méthodes Watch Tower pour manipuler et conditionner[...]⁴⁷⁸

Il y a dans ce projet d'écriture une visée thérapeutique, « une auto-analyse à l'Université » où chaque cours peut être l'occasion de trouver confirmation de ce que l'on sait déjà. Cette auto-analyse universitaire fait écho à l'hypothèse de recherche du mémoire : « conditionnement ou auto-conditionnement » ? Le mémoire et le récit sont parsemés de références bibliques pour dénoncer leur mésusage par les témoins de Jéhovah, ainsi que des fac-similées de documents. Or, cette façon d'argumenter *texte à l'appui* invitant à aller vérifier chaque fois les sources, est justement la principale stratégie rhétorique du mouvement. Autrement dit, les personnes s'étant convertis au jéhovisme sont celles qui ont été abordées suivant cette rhétorique, qui ont examiné les sources citées – peut-être ont-elles davantage accordé de crédit à l'autorité des sources, à la matérialité des preuves, plutôt qu'à la logique de l'énonciation du message. A mon sens, ce qui est véritablement convaincant, ce n'est pas le contenu informationnel ou l'argumentation. Ce qui affecte le lecteur, du moins ce qui m'a touché, c'est la blessure que porte l'énonciation même de l'auteur, où se décèle une certaine façon de dire et de s'affecter soi-même de ce que l'on dit. Autrement dit, la valeur démonstrative de ce livre est de nous donner à voir ce que cela lui fait d'avoir passé vingt ans dans ce groupe : ça affecte l'énonciation, ça rend docte et érudit de façon scrupuleuse (*religio*) et ça vous a introduit à un jeu de langage tout à fait particulier à l'horizon duquel on retrouve des textes rédigés par les anciens membres de sectes, qui sont absolument illisibles tant les systèmes langagiers depuis lequel s'énoncent ces textes nous sont étrangers. Il y a toujours un certain point d'incommunicabilité qui signe l'authenticité du témoignage et en atteste la véridiction.

Alors, un récit qui échappe aux usages sectaires et aux façons d'y raconter, assume en partie d'être un récit malheureux qui supporte son impuissance à obtenir les effets souhaités. Car c'est dans l'inefficacité patente du récit à mobiliser l'autre comme le souhaiterait son auteur que s'ouvre la marge de risque que s'adresser à cet autre implique en lui reconnaissant sa liberté de s'affecter selon un régime qui lui est propre. C'est se risquer à ce que j'appelle

⁴⁷⁸*Ibid.*, p. 230.

une *narration éthique*, ou pour paraphraser Lévinas, un récit où se jouerait « la mise en question de ma spontanéité [narrative] par la [lecture] d'autrui⁴⁷⁹ ».

3. SOUTENIR ETHIQUEMENT UN RECIT

Ma dernière question relève d'un enjeu clinique et éthique. Lorsque l'on me fait le récit de son entrée ou de sa sortie d'une secte, comment faire en sorte que mon écoute autorise au mieux les singularités narratives sans que le fait de me les adresser ne les rabatte d'emblée de façon normative sur un canevas narratif de convenance, sur ce qu'il convient de me dire quand on est adepte d'un mouvement religieux ou quand on a été victime d'une secte ?

J'ai ouvert la porte à un témoin de Jéhovah et je lui ai offert d'écouter ce qu'il avait à me dire. Il me fit un jour lecture de petits récits de conversions, des vignettes qui racontaient comment tel homme avait découvert la vérité et s'était converti, comment telle femme avait renoncé à sa débauche et vivait depuis dans le bonheur, etc. Ces lectures édulcorées me plongèrent dans un profond ennui ; je lui demandais plutôt de me raconter sa conversion. Débuta alors un récit compliqué et tortueux, embarrassé d'oublis, de doutes et d'erreurs ; ponctué par le clignement compulsif d'une paupière ; un récit certainement pas aussi rose que les petits portraits idéalisés dont il m'avait fait lecture ; une conversion faite de renoncements difficiles et courageux pour embrasser une religion dont les rituels et les pratiques langagières exigent autocontrainte et surveillance de soi et de ses proches. Son récit était à ce point difficile à énoncer qu'il butait régulièrement sur des trous de mémoire et reprenait son fil grâce à mes questions. Reconnaissons-le, ma présence a rendu la tâche ardue dans la mesure où je réagissais. Je reprenais sa trame narrative et je lui racontais sa propre histoire telle qu'il me la donnait à entendre. Par là, je rendais sensible combien ce qu'il me disait pouvait prêter parfois à malentendu, mais aussi combien son récit eût été différent s'il l'avait adressé à un autre. Son autobiographie se doublait ainsi d'une « hétérobiographie » ; un récit de sa vie co-construit dans le jeu de nos questions et réponses, de nos étonnements réciproques et de ce qui me paraissait équivoque.

La subversion que j'introduisais tenait au fait que je rendais manifeste que son autocontrainte et son exigence morale à maintenir dans une cohérence idéale ce qu'il m'énonçait pouvait à tout moment buter sur le fait qu'il n'était pas entièrement maître de son

⁴⁷⁹Les crochets sont de moi. La citation originale est « la mise en question de ma spontanéité par la présence d'autrui ». E. Lévinas, *Totalité et infini*, Nijhoff, 1980, p. 13.

récit et qu'il devait compter avec un interlocuteur dont la modalité d'écoute ne pouvait pas être contrainte pleinement. Pour autant, ce témoignage à l'épreuve de l'autre, malgré ses ratés, n'est pas un performatif malheureux, ça n'est pas un énoncé qui aurait échoué. C'est que les critères de réussite de son récit ont été changés dans l'institution de nos rencontres. La juste contrainte de soi et de l'autre ne donnait plus la mesure de la réussite du témoignage puisque ça m'ennuyait en toute franchise malgré ma bienveillance à son égard ; ce qui en revanche provoquait mon enthousiasme, c'était les anicroches par où la véridiction pénétrait sa narration ; et cet enthousiasme lui renvoyait que son témoignage *réussissait paradoxalement par où il achoppait*. Certes, le témoignage de sa foi en Jéhovah n'était pas efficace au point de susciter en moi quelque désir de conversion ; mais s'il avait des effets, c'est dans la mesure où il put rendre compte de son désir et de ce qui avait animé sa vie et qui animait sa façon de raconter.

L'effet illocutoire d'une énonciation correspond à ce que cela fait de dire tel énoncé. Réussir à témoigner de sa foi en faisant une lecture réussie de témoignages exemplaires suscite chez l'autre certains effets (acceptation, rejet, ennui...) qui permettent un ajustement illocutoire : si mon témoignage a tel effet prédit par mon manuel de rhétorique, c'est bien que je suis témoin de Jéhovah, *à la lettre*. Cependant, si mon témoignage a cet effet jusque-là impensé qui n'est ni d'acceptation, ni de rejet, et malgré les échecs à raconter et témoigner selon les critères normatifs du groupe, c'est certes que je suis témoin de Jéhovah, mais que je le suis certainement dans mon énonciation, plutôt que dans mes énoncés qui échouent à contraindre mon interlocuteur. Tout ceci me valut ses remerciements : « grâce à vous, je suis mieux dans ma foi ». Y est-il plus aliéné ? Est-il davantage sous l'emprise du groupe ? Je ne sais pas : sans doute, ni plus ni moins. Peut-être s'est-il aménagé dans son usage de la fonction narrative et dans le jeu de langage spécifique à son mouvement religieux, l'espace suffisant pour mettre sa foi en récit quand bien même le noyau de son témoignage serait incommunicable.

L'effet d'un récit sur son destinataire est incalculable parce que la jouissance de l'Autre est inaccessible et n'est pas comptable. Le récit qui vise à contraindre l'autre, à réguler sa jouissance – nommons cela *storytelling* – ne peut exercer la pleine maîtrise des esprits qu'elle soumet. Cependant, le *storytelling* comme pratique langagière nécessite la maîtrise d'un savoir-faire technique, codifié et rationalisé et donc une maîtrise de soi et de sa propre énonciation telle que le dispositif qui se donne pour objectif d'induire chez l'auditeur des effets, exige d'être d'abord un dispositif de contrainte de soi. Si le concept de

storytelling parvient à cerner un trait anthropologique de notre modernité, c'est dans la mesure où nous avons affaire à un dispositif de contrôle social qui assume ouvertement que la contrainte doit s'exercer autant sur l'autre que sur soi. Autrement dit, je ne peux espérer contraindre l'autre qu'au prix de mon autocontrainte volontaire. Ce dispositif indique comme un moment du processus social d'individualisation pour lequel raconter une histoire à quelqu'un est aussi l'occasion de se soumettre et de le soumettre à une pratique sociale codifiée. C'est inscrire davantage l'individu au cœur d'une société individualiste en exigeant de lui que la narration soit un moyen de normalisation de ses conduites et de celles des autres.

Et tandis que l'homme poursuit son histoire dans un format langagier qui n'est pas le sien dans une langue qu'il hérite de ceux qui le précèdent, son œil cligne, malicieusement peut-être, trahissant par là je ne sais quel pathétique plaisir à raconter.

Références

- AUSTIN, John Langshaw, *Quand dire, c'est faire* (1962), Seuil, Paris, 1991.
 BLANCHOT, Maurice, *L'entretien infini*, Gallimard, Paris, 1969.
 CASTEL, Pierre-Henri, *Ames scrupuleuses, vies d'angoisse, tristes obsédés*, vol.1, Ithaque, Paris, 2011.
 CAVELL, Stanley, *Dire et vouloir dire* (1969), Cerf, 2009.
 DUTILLEUL, Philippe, « Réflexions d'un journaliste », communication au colloque de la FECRIS : « Perméabilité du monde contemporain face aux sectes », Londres, 17 avril 2010. Paru dans *Bulles*, n°108, 4^{ème} trimestre 2010, pp. 9-13.
 ESQUERRE, Arnaud, *La manipulation mentale, sociologie des sectes en France*, Fayard, Paris, 2009.
 SALMON, Christian, *Storytelling, la machine à fabriquer des histoires et à formater les esprits*, éd. La Découverte, Paris, 2007.
 SALMON, Christian, « Une machine à fabriquer des histoires », in *Le Monde diplomatique*, novembre 2006.
 SALMON, Christian, HANIMANN, Joseph, *Devenir minoritaire : pour une nouvelle politique de la littérature*, éd. Denoël, 2003.
 SAURET, Marie-Jean, « La possibilité d'une psychanalyse : la solution Houellebecq », *Psychanalyse*, 2006/3, n° 7, pp. 27-42.

INDEX DES NOMS PROPRES ET DES CONCEPTS

A

abduction · 26
Abgrall, Jean-Marie · 20, 21, 23, 28, 203
Abraham, Karl · 47, 199, 257
accusatif d'objet interne · 78
actes de langage · 20, 34, 85, 112, 330
ADFI · 20, 32, 36, 37, 66, 82
Agamben, Giorgio · 8
Althusser, Louis · 8
Apollon · 156
Arendt, Hannah · 101
Ariès, Paul · 203
Aristote · 28, 211
Asch · 32
Aulagnier, Piera · 185
Austin, John Langshaw · 68, 120, 175, 330

B

Badiou, Alain · 8
Barthes, Roland · 8
Bastien, Danielle · 160
Benjelloun, Saïd · 129
Benveniste, Emile · 113, 128
Benvéniste, Emile · 195
Benvenuto, Sergio · 151, 154, 164
Bernheim, Hippolyte · 70, 71, 72, 117, 200
Binswanger, Ludwig · 88
Bion, Wilfred · 42, 43, 44, 59, 105, 122, 125, 199
Bouddha · 244
Bouderlique, Max · 21
Boulhol, Pascal · 134
Bronner, Gérald · 24
Bruno, Pierre · 124, 212

C

Cabassut, Jacques · 266, 274
cadre cognitif · 30, 31
Castel, Pierre-Henri · 106, 119, 138
CCMM · 36
Char, René · 177
Charuty, Giordana · 33
Cicéron, Marcus Tullius · 134
CICNS · 36
Coquand, Jean-Pierre · 333
croyance · 9, 24, 25, 26, 27, 361
culpabilité · 197

D

Dardot, Pierre · 196
Debray, Régis · 65
Dehaene, Stanislas · 25
Derrida, Jacques · 8, 128
Deutsch, Helene · 164
Devereux, Georges · 38
 centre · 20, 37
Dianétique · 39
discours
 auto-implication · 113
 définition · 113
 discours auto-impliqué · 88
 discours permanent · 88
disjonction exclusive · 88
Dora · 214
Dufour, Dany-Robert · 196, 197, 245
Durkheim, Emile · 117
Dutilleul, Philippe · 331, 332

E

Ehrenberg, Alain · 118
Engel, Pascal · 25, 26
Engelmajer, Lucien · 284, 285, 286
Epicure · 244
Esquerre, Arnaud · 20, 25, 33, 35, 36, 134

F

faire causatif · 77, 78, 101
fantasme de séduction · 212
fantasme originaire · 8
Fédida, Pierre · 200, 206, 207, 212, 266, 275, 292, 293
Ferenczi, Sandor · 47, 119, 221
Fernandez-Zoïla, Adolfo · 86
foi · 22, 29, 128, 129, 131, 132, 145, 219, 245, 252, 256, 258, 263, 336
 rapport fiduciaire · 127, 145
foi
 rapport fiduciaire · 195
Foucault · 183
Foucault, Michel · 8, 10, 11, 116, 118, 195, 314
foule psychologique · 45, 46
Freud, Sigmund · 20, 22, 39, 44, 107, 118, 122, 126, 127, 140, 146, 149, 150, 152, 161, 167, 179, 199, 200, 211, 212, 214, 219, 237, 242, 257
Fukuyama, Francis · 237

G

génitif objectif · 89
génitif subjectif · 89
Gödel, Kurt · 139, 181, 220, 318
Gori, Roland · 19, 186, 214, 268, 278
gouvernementalié · 10

H

Ham, Mohammed · 117, 266
Hamlet · 300
Henson, Jim · 93
hétéronomie · 197
Hilflosigkeit, désaide · 49, 52
homme aux loups · 214
homme aux rats · 214
honte · 197
hontologie · 218
horde sauvage · 9, 46, 47, 58, 241, 247, 286
Hubbard, Lafayette · 180
Hubbard, Lafayette Ron · 39, 180, 242
hypnose · 46, 48

I

idéologème · 185, 197, 203, 205, 210
inquiétante étrangeté · 21

J

Jadczyk, Arkadiusz · 174
Jésus · 81, 87, 91
Jones, Ernest · 47
Jung, Carl Gustav · 47, 50, 89, 115, 219, 242, 257

K

Kaes, René · 42
Kant, Emmanuel · 110, 231
Kenzaburô Ôé · 171
Khan, Masud · 218
Klein, Mélanie · 152
Knight-Jadczyk, Laura · 173, 174, 175, 176, 178
Koestler, Arthur · 93
Kristeva, Julia · 52, 167, 185
Kulturarbeit · 124, 127, 131, 145, 175

L

La Boétie, Etienne de · 333
Lacan, Jacques · 13, 28, 43, 81, 113, 117, 118, 122, 124, 125, 126, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 146, 148, 152, 157, 158, 166, 170, 178, 197, 214, 216, 217, 218, 219, 221, 237, 358
Lamote, Thierry · 21, 22, 60, 61, 180, 182

Lapeyre, Michel · 9
Lasègue, Charles Ernest · 106, 117, 122, 149, 153, 165, 200, 293
Laval, Christian · 196
Le Bon, Gustave · 45, 46, 47
Lebrun, Jean-Pierre · 12
Lesourd, Serge · 203, 221, 228, 229, 233, 277
Lévinas, Emmanuel · 145, 149, 231, 294, 335
Lévi-Strauss, Claude · 61, 117
loi About-Picard · 34, 36, 70, 127, 131
López Muñoz, Juan Manuel · 87, 88
Lyotard, Jean-François · 242

M

Maes, Jean-Claude · 62, 63, 64, 122, 286
Magritte, René · 220
Maingueneau, Dominique · 87
Maleval, Jean-Claude · 168, 242
manipulation mentale · 21, 33, 34, 35, 36, 46, 57, 59, 67, 71, 106, 135, 198, 212, 278, 300, 312, 332
Mannoni, Octave · 162
Marnette, Sophie · 87
Marx, Karl · 152, 214, 333
Mauriac, François · 131
Mauss, Marcel · 84, 117
McDougall · 46
Melman, Charles · 238
métacognition · 25
méta-culture · 130
méta-langage · 130, 248
méta-structure · 124
Miller, Jacques-Alain · 215
Minc, Alain · 196
Miviludes · 100
Moïse · 81, 91
Moreau, Delphine · 105

N

Nathan, Tobie · 20, 37, 39, 41, 42, 43
neurotica · 39
Nietzsche, Friedrich · 26, 32, 57, 105, 177, 186, 231, 314

Œ

Œdipe · 9, 89, 140, 156, 300
complexe d'Œdipe · 46, 48, 160

P

Park Chan-wook · 155
Parrhasius · 145
participation · 87
Peirce, Charles Sanders · 26
Philippe de Lyon · 91
Picotin, Daniel · 89
polyptote · 79

Popper, Karl · 108
processus secondaire · 31
Protais, Caroline · 105
psychothérapie · 56, 166, 242, 311, 318
réglementation · 35, 127

Q

Quignard, Pascal · 94, 164, 293
Quine, Willard van Orman · 25, 30, 169

R

Racamier, Paul-Claude · 157
refoulement · 8, 13, 40, 48, 49, 54, 69, 72, 151, 161, 162, 208, 243
originaire · 247
Reik, Theodor · 48
Renard, Tristan · 105
Romeral Rosel, Francisca · 87
Rorschach · 111
Roustang, François · 47, 48, 257

S

Sade · 197
Sade, Donatien Alphonse François de · 160
Saetta, Sébastien · 105
Salmon, Christian · 246, 329
Sass, Louis · 169
Sauret, Marie-Jean · 11, 231, 303, 304, 308, 317, 318
Saussure, Ferdinand de · 81, 170, 201
Sauvayre, Romy · 20, 24, 27, 28, 30, 32
Scientologie · 39, 60, 147, 180, 181, 182, 183, 203, 229, 241, 242, 243, 244, 248, 291, 308

Sicot, François · 105
Sironi, Françoise · 40
Socrate · 145, 212
storytelling · 329
sujet capitaliste · 197
sujétion psychologique · 34
surlocuteur · 86
Swertvaegher, Jean-Luc · 37, 39

T

Tausk, Viktor · 47

V

Vaknin, Shmuel Ben David · 158, 159
Verdiglione, Armando · 127
vérité historique · 51, 53, 59, 94, 204, 207, 208
Verneinung · 161, 278
Veyne, Paul · 8, 24, 132, 136
Vorilhon, Claude · 60

W

Walker, Ian · 159
Winnicott, Donald Woods · 166
Wittgenstein, Ludwig · 25, 29, 120, 138, 139, 146, 174, 215

Z

Žižek, Slavoj · 230, 246, 300

BIBLIOGRAPHIE

- ABGRALL, Jean-Marie, *La mécanique des sectes*, éd. Payot, Paris, 1996.
- ABGRALL, Jean-Marie, *Les sectes de l'apocalypse, Gourous de l'an 2000*, Calmann-Lévy, s. l., 1999.
- ABGRALL, Jean-Marie, « La manipulation mentale : mythe médiatique ou réalité psychiatrique ? », dans *Actualité en psychiatrie*, Ardix médical de juillet 2000.
- ADAM, Christophe, « Observations critiques d'un clinicien criminologue autour du texte programmatique de Samuel Lézé », Séminaire du GERN « Longues peines et peines indéfinies. Punir la dangerosité », *Nouvelle revue internationale de criminologie*, Paris, 21 mars 2008.
- AGAMBEN, Giorgio, *Homo sacer, il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino, 1995.
- AGAMBEN, Giorgio, *Opus Dei. Archeologia dell'ufficio. Homo sacer, II, 5*, Bollati Boringieri, Torino, 2012.
- AGAMBEN, Giorgio, *Profanations*, Payot & Rivages, s. l., 2006.
- AGAMBEN, Giorgio, *Qu'est-ce qu'un dispositif ?*, éd. Payot & Rivages, Paris, 2007.
- AGUERRE, Jean-Claude, « Le prix du sacrifice. Une perspective lacanienne sur le paiement des séances », *Cahiers de psychologie clinique*, n°38, 2012, pp. 51-58.
- ALIX, Anne, BONNET, Christian, TABARLY, Philippe, *Roland Gori : Pour des sciences encore plus humaines*, s.d. L'interview est disponible sur www.psychanalyse-en-débats.com [04/06/08]
- ALLARD, Claude, « Lolitas, du mythe à la réalité », *La lettre de l'enfance et de l'adolescence*, n° 68, 2/2007, pp. 41-47.
- ALMEIDA, Fabrice (d'), *La manipulation mentale*, coll. « Que sais-je ? », Presses Universitaires de France, Paris, 2003.
- ALTHUSSER, Louis, *Ecrits sur la psychanalyse, Freud et Lacan*, Stock/Imec, 1993.
- ALTHUSSER, Louis, *Ecrits philosophiques et politiques, t. 1*, Paris, Livre de Poche, 1999.
- ALTHUSSER, Louis, *Ecrits philosophiques et politiques, t. 2*, Paris, Stock / IMEC, 1995.
- ANAUT, Marie, STRAUSS, C., « Cruauté et plaisir scopique sur internet : entre scène médusante et perversion ? », *Cahiers de psychologie clinique*, n°22, 2004, pp. 187-204.
- ANONYME, *Le sourire d'une secte : Tristes vérités sur les Témoins de Jéhovah*, Juin 2001, non édité, disponible sur demande à l'ADFI Midi-Pyrénées.
- ANONYME, *L'œuvre d'un homme. Etudes et réflexions sur un Lot-et-Garonnais pas comme les autres. Ses actions charitables, sa persévérance*, s.l., s.d.
- ARENDT, Hannah, *Eichmann à Jérusalem*, Gallimard, Paris, 1986.
- ARIES, Paul, *La Scientologie : laboratoire du futur. Les secrets d'une machine infernale*, Lyon, Gollias, 1998.
- ASKOFARE, Sidi, LAPEYRE, Michel, SAURET, Marie-Jean, « L'inquiétant et le capitalisme », communication à P.E.R.U, Psychanalyse Et Recherches Universités, Mars 2000.

- AUSTIN, John Langshaw, *Quand dire, c'est faire* [1962], Paris, Seuil, 1991.
- BADIOU, Alain, *L'éthique, essai sur la conscience du mal*, Caen, éd. Nous, 2003.
- BADIOU, Alain, *Peut-on penser la politique ?*, Paris, Seuil, 1985.
- BALIBAR, Etienne, « Droits de l'homme et droits du citoyen : la dialectique moderne de l'égalité et de la liberté », *Les frontières de la démocratie*, Paris, La Découverte, 1992.
- BALMARY, Marie, *Le Moine et la Psychanalyse*, Paris, Albin Michel, 2005.
- BARKER, Eileen, « Living the Divine Principle. Inside the Reverend Sun Myung Moon's Unification Church in Britain », *Archives des sciences sociales des religions*, n°45, 1978, pp. 75-93.
- BARKER, Eileen, « The Opium Wars of the New Millenium: Religion in Eastern Europe and the Former Soviet Union », *Religion on the International News Agenda* (edited by Mark Silk), Hartford (Connecticut), The Leonard E. Greenberg Center for the Study of Religion in Public Life, 2000, pp. 39-59.
- BARKER, Eileen, « The Scientific Study of Religion? You Must Be Joking! », *Journal for the Scientific Study of Religion*, n°34, 1995, pp. 287-310.
- BARKER, Eileen, « Watching for Violence: A Comparative Analysis of the Roles of Five Types of Cult-Watching Groups », *Cults, Religion and Violence* (edited by David G. Bromley & J. Gordon Melton), Cambridge, Cambridge University Press, 2002.
- BARTHES, Roland, *Le plaisir du texte*, Paris, Seuil, 1973.
- BARTHES, Roland, *Comment vivre ensemble ? Cours et séminaires au Collège de France (1976-1977)*, Paris, Seuil, 2002.
- BARTHES, Roland, *Le degré zéro de l'écriture*, Seuil, Paris, 1972.
- BARTHES, Roland, *S/Z*, Seuil, Paris, 1976.
- BASTIEN, Danielle, « Clinique des passions perverses », *Cliniques méditerranéennes*, n°69, 1/2004, pp. 175-185.
- BASTIN, M., *Du paradis à l'enfer, 23 ans chez les témoins de Jéhovah*, éd. Jourdan, 2008.
- BAUDRILLARD, Jean, *La société de consommation*, Paris, Gallimard, 1970.
- BAUDUIN, Andrée, DENIS, Paul, « La perversion narcissique de l'analyste et ses théories », *Revue française de psychanalyse*, vol. 67, 3/2003, pp. 1006-1014.
- BAUMGARTEN, Franciska, « Qu'est-ce que la psychagogie ? Un nouveau problème de la psychologie », *L'année psychologique*, vol. 47, 1946, pp. 173-181.
- BAYLE, Gérard, PRUDENT-BAYLE, Aleth, « Institutions et perversions narcissiques », *Revue français de psychanalyse*, vol. 67, 2003, pp. 805-818.
- BEAUVOIS, Jean-Léon, *Traité de la servitude libérale, Analyse de la soumission*, Paris, Dunod, coll. « Société », 1994.
- BECCARIA, Gian Luigi (dir.), *Dizionario di linguistica e di filologia metrica, retorica*, Einaudi, Torino, 1996.
- BELLET, Maurice, *Foi et psychanalyse*, Desclée de Brouwer, Paris, 2006.
- BENSLAMA, Fethi, *La psychanalyse à l'épreuve de l'islam*, Flammarion, Paris, 2002.

- BENVENUTO, Sergio, « Les perversions : une impasse éthique », *Cliniques méditerranéennes*, n° 70, 2/2004, pp. 67-90.
- BERNHEIM, Hippolyte, *L'hypnotisme et la suggestion dans leurs rapports à la médecine légale* [1897], Paris, L'Harmattan, 2006.
- BERNS, Thomas, « Retenue capitaliste et spéculation anti-capitaliste », *Multitudes* 2006/2, 25, p. 213-220.
- BESOIN, Sandra, « Les sources de l'athéisme « dit » psychanalytique », *Mensuel des forums du champ lacanien*, n°49, février 2010, pp. 57-65
- BIAGI-CHAI, Francesca, *Le cas Landru à la lumière de la psychanalyse*, Paris, Imago, 2007.
- BINSWANGER, Ludwig, *Mélancolie et manie : études phénoménologiques* [1960], Paris, Puf, 2002.
- BINSWANGER, Ludwig, *Délire : contributions à son étude phénoménologique et daseinsanalytique*, Millon, 2010.
- BION, Wilfred R., *Aux sources de l'expérience* [1962], Paris, Puf, 2003.
- BION, Wilfred R., *Eléments de psychanalyse* [1963], Paris, Puf, 2004.
- BION, Wilfred R., *Transformations, passage de l'apprentissage à la croissance* [1965], Paris, Puf, 1982.
- BION, Wilfred R., *Recherches sur les petits groupes*, Paris, Puf, 2002.
- BION, Wilfred R., *La preuve et autres textes*, Paris, Ithaque, 2007.
- BION, Wilfred R., GREEN, André, *Quatre discussions avec Bion*, Paris, Ithaque, 2006.
- BION, Wilfred R., *Séminaires italiens : Bion à Rome* [1982], Paris, Inpress, 2005.
- BLANCHOT, Maurice, *Le livre à venir*, Paris, Gallimard, 1959.
- BLANCHOT, Maurice, *L'entretien infini*, Paris, Gallimard, 1969.
- BLASS, Rachel, « Le concept de vérité historique de Freud et les fondements inconscients de la connaissance », *Revue française de psychanalyse*, vol. 70, 5/2006, pp.1619-1969.
- BORCH-JACOBSEN, Mikkel, *Les patients de Freud. Destins*, Auxerre, Sciences Humaines Editions, 2011.
- BOUCHARD, Dany, *Dans l'enfer des Témoins de Jéhovah*, éd. du Rocher, 2001.
- BOUDERLIQUE, Max, *Sectes, les manipulations mentales*, éd. Chronique sociale, Lyon, 1994.
- BOULHOL, P. « Secta : de la ligne de conduite au groupe hétérodoxe, Evolution sémantique jusqu'au début du Moyen-Âge », dans *Revue de l'histoire des religions*, n°219, 1/2002, pp.5-33.
- BOURDIEU, Pierre, *Langage et pouvoir symbolique*, Paris, Seuil, 2001.
- BRANDALISE, Adone, FAILLI, Silvia (a cura di), *Jacques Lacan : la psicoanalisi, l'ermeneutica, il reale*, materiali del convegno di Milano, 11 dicembre 1993, ed. Unipress, Padova, 1996.
- BRETON, Philippe, *Les refusants. Comment refuse-t-on de devenir un exécuter ?*, La découverte, Paris, 2009.
- BRIOLE, Gérard, « Être mystique », *Lettre de l'école de la cause freudienne*, 141, 16-18.

- BROMLEY, David, « A Tale of Two Theories: Brainwashing and Conversion as Competing Political Narratives », *Misunderstanding Cults* (edited by Benjamin Zablocki & Thomas Robbins), Toronto, University of Toronto Press, 2001, pp. 318-348.
- BRUNO, Catherine, « Fabriquer la femme qui n'existe pas », *Psychanalyse*, n° 14, 2009/1.
- BRUNO, Pierre, *La passe*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 2003.
- BRUSA, Luisella, SENIN, Francesca, *Trauma, abuso e perversione, problemi teorico-clinici nel trattamento di pazienti anoressico-bulimiche*, ABA 4.1, éd. FrancoAngeli, Milano, 2000.
- BURTON, Robert, *Anatomie de la mélancolie*, Paris, Gallimard, 2005.
- CABASSUT, Jacques, *Petite grammaire lacanienne du collectif institutionnel*, éd. Champ social, Nîmes, 2009.
- CABASSUT, Jacques, HAM, Mohammed, « Entre névrose traumatique et fantasme : la question du père », *Cahiers de psychologie clinique*, n° 26, 2006/1.
- CABASSUT, Jacques, « La théorie du réel, clinique(s) de la contention », *Cliniques méditerranéennes*, 2004/1, n° 69, pp. 225-249.
- CABASSUT, Jacques, « L'autorité subjectivante ou de l'étrangèreté à l'altérité dans la rencontre clinique, institutionnelle et éducative », *Tréma*, n°27, 2007, pp. 57-68.
- CADORET, Michelle, « Theodor Reik et le rituel », *Topique*, n° 75, 2001/2.
- CALAME, Claude, « Récit héroïque et pratique religieuse. Le passé poétique des cités grecques classiques », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 3/2006, pp. 527-551.
- CAMARA, Isabelle, *Les Sectes, sortir... et après ?*, éd. Cabédita, Yens sur Morges, 2006.
- CAMPION, Jane, *Holy Smoke*, Miramax Films, 2000.
- CARRIERE, Jean-Claude, DELUMEAU, Jean, ECO, Umberto, GOULD, Stephen Jay, *Entretiens sur la fin des temps*, Fayard, Paris, 1998.
- CARTER, O. L., PRESTI, D. E., CALLISTEMON, C., UNGERER, Y., LIU, G. B., PETTIGREW, J. D., « Meditation alters perceptual rivalry in Tibetan Buddhist monks », *Current Biology*, vol. 15, June 7th, 2005, pp.412-413.
- CASTEL, Pierre-Henri, *L'esprit malade, cerveaux, folies, individus*, Paris, Ithaque, 2009.
- CASTEL, Pierre-Henri, « La Madeleine de Janet, ou comment s'écrit l'expérience de l'extase », *Savoirs et clinique*, n° 8, 2007/1.
- CASTEL, Pierre-Henri, *Âmes scrupuleuses, vies d'angoisse, tristes obsédés, vol. 1 : obsessions et contrainte intérieure de l'Antiquité à Freud*, Paris, Ithaque, 2011.
- CASTANET, Didier, « La perversion au féminin », *L'en-je lacanien*, n°1, 2003.
- CAVELL, Stanley, *Dire et vouloir dire* [1969], Cerf, 2009.
- CAVELL, Stanley, *Les voix de la raison : Wittgenstein, le scepticisme, la moralité et la tragédie* [1979], Paris, Seuil, 1996.
- CIFALI, Mireille, « Métier impossible ? une boutade inépuisable », *Le portique*, n° 4, 1999.
- CIORAN, Michel, *Œuvres*, Gallimard, Paris, 1995.
- CHAMPION, Françoise, COHEN, Martine (sous la direction de), *Sectes et démocratie*, éd. du Seuil, Paris, 1999.

- CHAN-WOOK, Park, *Old Boy*, Egg Films, 2003.
- CHEMAMA, Roland, *Clivage et modernité*, Ramonville, Erès, 2003.
- CHEMAMA, Roland, *La jouissance, enjeux et paradoxes*, Ramonville, Erès, 2007.
- CHOMSKY, Noam, *Le profit avant l'homme*, Fayard, Paris, 2003.
- COMBRES, Laurent, MIALHE, Claire, GASNE, Valérie, LAPEYRE, Michel, « Les nouvelles formes de l'adhésion religieuse : une approche psychanalytique des phénomènes de conversion », *Les cahiers de psychologie politique*, n°15, 2009.
- CONSTANTOPOULOS, Michel, « Position du féminin dans la Grèce antique. Une archéologie de l'altérité », *Figures de la psychanalyse*, n°6, 1/2002, pp. 155-171.
- COQUAND, Jean-Pierre, *Aliénation et prises de conscience*, s.l., 2009.
- COSENZA, Domenico, SPERANZA, Anna Maria, *La posizione dell'analista, Fondamenti di clinica psicoanalitica dell'anoressia-bulimia*, ABA 4.5, éd. FrancoAngeli, Milano, 2003.
- CROS, Edmond, *La sociocritique*, L'Harmattan, Paris, 2003.
- CURCI, Chris, *Ontologie, savoir et vérité. Pour une dialectique du désir et du bonheur : quelle est la place du bouddhisme occidentalisé dans le lien social contemporain ?*, mémoire de maîtrise sous la dir. de M.-J. Sauret, Université Toulouse-le Mirail, 2009.
- DANET, Jean, « La dangerosité, une notion criminologique, séculaire et mutante », *Nouvelle revue internationale de criminologie*, vol. V, 2008.
- DAUMAN, Nicolas, KELLER, Pascal-Henri, « Victimes de violences : parcours juridique et clinique des discours », *Cliniques méditerranéennes*, 2008/1, n°77, pp. 137-146.
- DEBRAY, Régis, *Jeunesse du sacré*, Paris, Gallimard, 2012.
- DECLAIR, Myriam, *De l'enfer à l'endroit, 11 ans passés dans le mouvement sectaire des « Enfants de Dieu » (1972-1983)*, inédit, 2005.
- DECORSE, Johanna, « Procès Robert Le Dinh : il a pris vingt ans de ma vie », *La Dépêche*, 5 avril 2012. En ligne : <http://www.ladepeche.fr/article/2012/04/05/1324067-proces-robert-le-dinh-il-a-pris-vingt-ans-de-ma-vie.html> [consulté le 11/04/12]
- DECORSE, Johanna, « Foix. Procès Le Dinh : une emprise mentale indéniable », *La Dépêche*, 4 avril 2012. En ligne : <http://www.ladepeche.fr/article/2012/04/04/1322532-une-emprise-mentale-indeniable.html> [consulté le 4/04/12]
- DECORSE, Johanna, « Procès du gourou Tang : on aurait pu tuer pour lui », *La Dépêche*, 3 avril 2012. En ligne : <http://www.ladepeche.fr/article/2012/04/03/1322194-proces-du-gourou-tang-on-aurait-pu-tuer-pour-lui.html> [consulté le 4/04/12]
- DECORSE, Johanna, « Le Dinh. Ce prédateur », *La Dépêche*, 4 avril 2012. En ligne : <http://www.ladepeche.fr/article/2012/04/04/1322497-le-dinh-ce-predateur.html> [consulté le 4/04/12]
- DELAUNAY, Guy, « Un psychanalyste en prison », *Institut européen psychanalyse et travail social*, 21 mai 2007. En ligne : <http://www.psychasoc.com/Textes/Un-psychanalyste-en-prison> [consulté le 20/06/2012]
- DELPORTE, Charline, *Témoins de Jéhovah les victimes parlent*, éd. Fayard, 1998.
- DENIS, Paul, SCHAEFFER, Jacqueline, *Sectes*, Revue française de psychanalyse, Paris, Puf, 1999.

- DE REUCK, Nathalie, DUTILLEUL, Philippe, *On a tué ma mère !: Face aux charlatans de la santé*, Buchet Chastel, 2010.
- DEROCHE, Stéphane, « Sublimier n'est pas refouler », *Cliniques méditerranéennes* 2007/2, n°76, pp.297-311.
- DERRIDA, Jacques, *Foi et savoir*, Paris, Seuil, 2001.
- DERRIDA, Jacques, *Psyché. Invention de l'autre*, t. 1, Paris, Galilée, 1998.
- DERRIDA, Jacques, *Psyché. Invention de l'autre*, t. 2, Paris, Galilée, 2003.
- DESMAZIERES, Agnès, « La psychanalyse à l'index ? Sigmund Freud aux prises avec le Vatican (1921-1934) », *Vingtième siècle*, n° 102, 2009/2.
- DESWAENE, Bruno, « Figure perverse de l'innocence : la victime », *C'est pas moi ! – la lettre du grape*, n°47, pp. 35-41.
- DETIENNE, Marcel, *Les Maîtres de Vérité dans la Grèce archaïque*, Livre de Poche, 2006.
- DEVEREUX, Georges, *De l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement* [1967], Paris, Flammarion, 2012.
- DEVILLE, Rik, *L'Œuvre, une secte catholique*, Golias, Bruxelles, 1996.
- DEWITTE, Jacques, *Le pouvoir de la langue et la liberté de l'esprit, Essai sur la résistance au langage totalitaire*, éd. Michalon, Paris, 2007.
- DIET, Emmanuel, « Introduction à la psychanalyse de l'aliénation sectaire », *Connexions*, n°73 : « Les sectes : emprise et manipulation », 2000, pp. 119-130.
- DIET, Emmanuel, « Pour une psychothérapie de l'aliénation sectaire », *Journal des psychologues*, n°174, février 2006, pp. 38-42.
- DIET, Emmanuel, « De la perversité à la perversion sexuelle dans les groupes sectaires », *Revue de psychothérapie psychanalytique de groupe*, n°43, 2/2004, pp. 79-91.
- DIET, Emmanuel, « Objectivation psychologique et perversion pédagogique », *Connexions*, n°81 : « Psychologisation dans la société », pp. 11-23.
- DIET, Emmanuel, « L'homme procédural. De la perversion sociale à la désobjectivation aliénante », *Connexions*, n°79 : « Les procédures comme organisateurs institutionnels », 1/2003, pp. 11-28.
- DI MASCIO, Patrick, *Freud après Auschwitz, La psychanalyse culturelle*, Paris, L'Harmattan, coll. « Etudes psychanalytiques », 1998.
- DOLE, Arthur A., « Clinical Case Studies of Cult Members », *Cultic Studies Journal*, vol. 12, n°2, 1995.
- DOLTO, Françoise, SEVERIN, Gérard, *La foi au risque de la psychanalyse*, Seuil, Paris, 1981.
- DONNAY-RICHELLE, Jacqueline, « L'expertise dans le cas d'abus sexuel : fantasmes et réalités », *Expertise psychologique, psychopathologie et méthodologie*, Paris, L'Harmattan, pp. 169-186.
- DUFLOT, Colette, *L'expertise psychologique, Procédures et méthodes*, Paris, Dunod, 1999.
- DUFOUR, Dany-Robert, *On achève bien les hommes, De quelques conséquences actuelles et futures de la mort de Dieu*, Denoël, Paris, 2005.

- DUFOUR, Dany-Robert, *Le Divin Marché, la révolution culturelle libérale*, Denoël, Paris, 2007.
- DUFOUR, Dany-Robert, « Comment digérer le structuralisme ? », *Le débat*, n°73, 1/1993, pp. 4-10.
- DUFOUR, Dany-Robert, « Dix lignes d'effondrement du sujet moderne. Relevés sismographiques », *Cliniques méditerranéennes*, n°75, 2007, pp. 91-107.
- DUFOUR, Dany-Robert, *La cité perverse : libéralisme et pornographie*, Paris, Denoël, 2009.
- DUHAIME, Jean, « Dualisme et construction de l'identité sectaire à Qumrân », *Théologiques*, vol. 13, n°1, 2005, pp. 43-57.
- DUMONT, Louis, *Essais sur l'individualisme : une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, éd. du Seuil, Paris, 1985.
- DUMONT, Louis, *Homo hierarchicus : Le système des castes et ses implications*, éd. Gallimard, coll. « Tel », Paris, 1966.
- DUVAL, Maurice, *Un ethnologue au Mandarom. Enquête à l'intérieur d'une "secte"*, Presses Universitaires de France, coll. « Ethnologies », 2002.
- DUVAL, Maurice, « Des peurs collectives : le discours anti-secte comme support de l'idéologie néolibérale », *L'homme et la société*, n° 155, 2005/1.
- ECO, Umberto, *Lector in fabula, Le rôle du lecteur*, Le Livre de Poche, 1989.
- ECO, Umberto, *La production des signes*, Le Livre de Poche, 1992.
- ELIACHEFF, Caroline, SOULEZ LARIVIERE, Daniel, *Le temps des victimes*, Albin Michel, Paris, 2007.
- ELIAS, Norbert, *La société des individus*, Pocket, 1998.
- ENGELS, Friedrich, *Anti-Dühring : M. E. Dühring bouleverse la science*, Ed. Sociales, 1950.
- ERHENBERG, Alain, *L'individu incertain*, Calmann-Lévy, 1996.
- ERHENBERG, Alain, LOVELL, Anne M., *La maladie mentale en mutation, Psychiatrie et société*, Odile Jacob, Paris, 2001.
- ERHENBERG, Alain, *Le culte de la performance*, Hachette Pluriel, 2011.
- ERHENBERG, Alain, *La fatigue d'être soi, dépression et société*, Odile Jacob, Paris, 2000.
- ERHENBERG, Alain, « De la névrose à la dépression. Remarques sur quelques changements de l'individualité contemporaine », *Figures de la psychanalyse*, n°4, 1/2001, pp. 25-41.
- ERHENBERG, Alain, « Remarques pour éclaircir le concept de santé mentale », *Revue française des affaires sociales*, n°1, 1/2004, pp. 77-88.
- ERHENBERG, Alain, MINGASSON, Lise, VULBEAU, Alain, « L'autonomie, nouvelle règle sociale », *Informations sociales*, n° 126, 6/2005, pp. 112-115.
- ERSEN, Özge, *Un regard lacanien sur les psychopathologies actuelles en lien avec le discours moderne*, Parole sans frontière, 6 juin 2007, consultable sur <http://www.p-s-f.com/psf/spip.php?article162> [5/01/2008]
- ESQUERRE, Arnaud, « La manipulation mentale, cette mauvaise soumission », *L'unebêvue*, n°20, pp. 47-64.

- ESQUERRE, Arnaud, *La manipulation mentale, sociologie des sectes en France*, Fayard, Paris, 2009.
- ESQUERRE, Arnaud, « La psychique affaire de l'état », *Che vuoi ?*, n°22 : « malaise dans la réglementation », 2004.
- EWING, Heidi, GRADY, Rachel, *Jesus Camp*, Magnolia Pictures, 2006.
- FEDIDA, Pierre, *L'absence*, éd. Gallimard, 1978.
- FEDIDA, Pierre, *Le site de l'étranger, La situation psychanalytique*, Paris, Puf, 1995.
- FEDIDA, Pierre, VILLA, François (sous la dir. de), *Le cas en controverse*, Paris, Puf, 1999.
- FEDIDA, Pierre, « *Lolita* de Vladimir Nabokov », *Adolescence*, n°64, 2/2008.
- FÉLICIAN, Jacques, *Clinique de la servitude*, éd. Campagne-Première, s. l., 2007.
- FESTINGER, Léon, RIECKEN, Hank, SCHACHTER, Stanley, *L'échec d'une prophétie*, Paris, Puf, 1993.
- FERENCZI, Sándor, *Les fantasmes provoqués et leurs dangers*, Paris, Payot, 2008.
- FERENCZI, Sándor, *Confusion des langues entre les adultes et l'enfant*, suivi de *Le rêve du nourrisson savant* et d'extraits du journal clinique, Paris, Payot, 2004.
- FERENCZI, Sándor, *Sur les addictions*, Paris, Payot, 2008.
- FERENCZI, Sándor, *Psychanalyse IV, Œuvres complètes 1927-1933*, Payot, Paris, 1982.
- FERENCZI, Thomas (sous la dir. de), *L'irrationnel, menace ou nécessité ? – Dixième forum Le Monde Le Mans*, Paris, Seuil, 1999.
- FERENCZI, Thomas (sous la dir. de), *Devoir de mémoire, droit à l'oubli ?*, 13^{ème} Forum Le Monde – le Mans, 26-28 octobre 2001, éd. Complexe, 2002. En particulier, l'intervention de Paul Ricœur, « Esquisse d'un parcours de l'oubli ».
- FERNANDEZ-ZOÏLA, Adolfo, *Psychopathologie du discours-délire. L'un sans l'autre*, Paris, L'Harmattan, 2000.
- FLOC'H, Isabelle, PELLE, Arlette, *L'inconscient est-il politiquement incorrect ?*, Toulouse, Erès, coll. « actualité de la psychanalyse », 2008.
- FLORENCE, Jean, « Du désir et de la perversion ordinaire », *Cahiers de psychologie clinique*, 1/2005, pp. 49-62.
- FOGNINI, Mireille, « Les forces émotionnelles des groupes selon Bion », *Le Coa-héron*, n°205, 2011, pp. 128-140.
- FONTAINE, Philippe, *La croyance*, Paris, Ellipses, 2003.
- FOSTER, Lawrence, « The Psychology of Religious Genius: Joseph Smith and the Origins of the New Religious Movements », *Cultic Studies Review*, vol. 6, n°2, 2007, pp. 44-59.
- FOUCAULT, Michel, « Qu'est-ce qu'un auteur ? », *Dits et écrits*, Paris, Gallimard, 1969.
- FOUCAULT, Michel, « La folie, l'absence d'œuvre », *Dits et écrits I*, Paris, Gallimard, 1964, pp.412-420.
- FOUCAULT, Michel, *Les anormaux, Cours au Collège de France, 1974-1975*, Paris, Seuil/Gallimard, 1999.
- FOUCAULT, Michel, *Le gouvernement de soi et des autres, Cours au Collège de France, 1982-1983*, Paris, Seuil/Gallimard, 2008.

- FOUCAULT, Michel, *Le gouvernement de soi et des autres : Tome 2, Le courage de la vérité, Cours au Collège de France 1983-1984*, Paris, Seuil/Gallimard, 2009.
- FOUCAULT, Michel, *L'ordre du discours*, Paris, Flammarion, 1971.
- FOUCAULT, Michel, « L'évolution de la notion d'« individu dangereux » dans la psychiatrie légale », *Déviance et société*, n°4, vol. 5, 1981, pp. 403-422.
- FOUCAULT, Michel, *Sécurité, territoire, population, Cours au Collège de France, 1977-1978*, Paris, Seuil/Gallimard, 2004.
- FOUCAULT, Michel, *L'herméneutique du sujet, Cours au Collège de France, 1981-1982*, Paris, Seuil/Gallimard, 2001.
- FRANZ, Raymond, *Crise de conscience, la lutte entre la loyauté envers Dieu et la loyauté envers une religion*, Raymond Franz/Commentary Press, 2006.
- FREGE, Gottlob, *Ecrits logiques et philosophiques*, Paris, Seuil, 1994.
- FREUD, Sigmund, *L'interprétation des rêves* [1900], Paris, Puf, 1999.
- FREUD, Sigmund, *Essais de psychanalyse*, éd. Payot, Paris, 1981.
- FREUD, Sigmund, « Un évènement de la vie religieuse » [tr. fr. Marie Bonaparte], 1928.
- FREUD, Sigmund, *La vie sexuelle*, PUF, Paris, 1973.
- FREUD, Sigmund, « Un souvenir d'enfance de Léonard de Vinci » (1910), *Œuvres complètes, psychanalyse*, tome X – 1909-1910, PUF, Paris, 1993, pp. 79-164.
- FREUD, Sigmund, « Pulsions et destins de pulsions » (1915), *Œuvres complètes, psychanalyse*, tome XIII – 1914-1915, PUF, Paris, 1994, pp. 163-188.
- FREUD, Sigmund, *Névroses, psychoses et perversions*, PUF, 1973.
- FREUD, Sigmund, *L'avenir d'une illusion* [1927], Presses Universitaires de France, 2004.
- FREUD, Sigmund, *Malaise dans la civilisation* [1929], Presses Universitaires de France, 1971.
- FREUD, Sigmund : *L'Homme Moïse et la religion monothéiste* [1939], Paris, Gallimard, NRF, 1986.
- FREUD, Sigmund, *L'inquiétante étrangeté et autres essais* [1919], éd. Gallimard, coll. « Folio », 1988.
- FREUD, Sigmund, *Introduction à la psychanalyse* [1917], éd. Payot, Paris, 2004.
- FREUD, Sigmund, *Au-delà du principe de plaisir* [1920], éd. Payot, Paris, 1968.
- FREUD, Sigmund, *Psychologie collective et analyse du moi* [1921], éd. Payot, Paris, 1962.
- FREUD, Sigmund, *Trois essais sur la théorie sexuelle* [1905], Paris, Gallimard, 1989.
- FREUD, Sigmund, « Conseils au médecin pour le traitement analytique » [1912], *La technique psychanalytique*, Paris, Puf, 2007, pp. 69-80.
- FREUD, Sigmund, « Des sens opposés dans les mots primitifs », *Essais de psychanalyse appliquée*, Paris, Gallimard, 1976, p. 60 ; G.W., VIII, p. 215.
- FREUD, Sigmund, *Résultats, Idées, Problèmes, 1921-1938*, t.2, Paris, Puf, 1985.
- FREUD, Sigmund, « Formulations sur les deux principes de l'advenir psychique » [1911]

- FUKUYAMA, Francis, *La fin de l'histoire et le dernier homme* [1992], Paris, Flammarion, 2009.
- GALIMBERTI, Umberto, *I vizi capitali e i nuovi vizi*, Giangiacomo Feltrinelli Editore, Milano, 2003.
- GAUCHET, Marcel, *Un monde désenchanté ?*, éd. de l'Atelier, Paris, 2004.
- GEBLESCO, Elisabeth, *Un amour de transfert : Journal de mon contrôle avec Lacan (1974-1981)*, Paris, Epel, 2008.
- GENETTE, Gérard, *Palimpsestes. La littérature au second degré*, Paris, Seuil, 1992.
- GENETTE, Gérard, *Fiction et diction précédé de l'Introduction à l'architexte*, Paris, Seuil, 2004.
- GERMAIN, Sylvie, *Les personnages*, Paris, Gallimard, 2010.
- GIRANDOLA, Fabien, *Psychologie de la persuasion et de l'engagement*, Presses Universitaires de Franche-Comté, 2003.
- GODLEY, Wynne, « Saving Masud Khan », *London Review of Books*, vol. 23, n°4, 2001 [tr. fr. Hélène Goutal-Valière, « Sauver Masud Khan », *Revue française de psychanalyse*, vol. 67, 3/2003, pp. 1015-1028].
- GOFFMAN, Ervin, *Les rites d'interaction*, Paris, éd. de Minuit, 1974.
- GONNET, Roget, *La secte, secte armée pour la guerre, chronique d'une « religion » commerciale à irresponsabilité illimitée*, éd. Alban, s.l., s. d..
- GORI, Roland, « Le coaching : main basse sur le marché de la souffrance psychique », *Cliniques méditerranéennes : les maladies du libéralisme*, n°75, 2007, pp. 73-89.
- GORI, Roland, BEAUVOIS, Jean-Léon, *Propagande et propagande scientifique : un débat sur maniprop.com – un psychanalyste et un comportementaliste peuvent-ils dialoguer ?*, 18 mai 2005, en ligne : <http://liberalisme-democraties-debat-public.com/spip.php?article10> [consulté le 08/06/08]
- GORI, Roland, *Logique des passions*, Paris, Flammarion, 2010.
- GORI, Roland, *La preuve par la parole. Sur la causalité en psychanalyse*, Puf, Paris, 1996.
- GORI, Roland, HOFFMANN, Christian, *La science au risque de la psychanalyse, essai sur la propagande scientifique*, Erès, Toulouse, 1999.
- GOUDOT, Marie, « Rivages féminins en mythologie. L'inquiétant savoir des femmes », *Etudes*, t. 394, 4/2001, pp. 521-532.
- GRANDO, Giuliana (sous la dir.), *Nuove schiavitù, forme attuali nella dipendenza*, éd. FrancoAngeli, Milano, 1999.
- GREEN, André, *La folie privée, psychanalyse des cas-limites*, éd. Gallimard, 1990.
- GROSFOGUEL, Ramón, « Les implications des altérités épistémiques dans la redéfinition du capitalisme global. Transmodernité, pensée frontalière et colonialité globale », *Multitudes*, n°26, 3/2006, pp. 51-74.
- GUEGEN, Nicolas, *Psychologie de la manipulation et de la soumission*, Dunod, Paris, 2002.
- GUERIN, Nicolas, « L'ombre blanche ou le sens blanc de la croyance », *Essaim*, n° 19, 2007/2.

- GUERIN, Nicolas, « Au-delà de la logique divine », *Psychanalyse*, n° 3, 2005/2.
- GUILLEMAIN, Hervé, *Diriger les consciences, guérir les âmes. Une histoire comparée des pratiques thérapeutiques et religieuses (1830-1939)*, Paris, La Découverte, 2006.
- GUILLET, Nicolas, « L'appartenance à une secte et les droits et libertés de la personne en droit français », *Les cahiers de droit*, vol. 40, n°4, 1999, pp. 887-909.
- HADDAD, Gérard, *Lacan et le judaïsme*, précédé de *Les sources talmudiques de la psychanalyse*, Brouwer, 1996.
- HADDAD, Gérard, *Les folies millénaristes, les biblioclastes*, éd. Grasset & Fasquelle, coll. « Le Livre de Poche », Paris, 1990.
- HAGEGE, Claude, *L'homme de paroles. Contribution linguistique aux sciences humaines*, Fayard, Paris, 1985.
- HALL, Edward T., *La dimension cachée*, Paris, Seuil, 1978.
- HAM, Mohammed, VIVES, Jean-Michel, « La loi de Dieu et la divine voix », *Cliniques méditerranéennes*, n° 73, 2006/1.
- HAM, Mohammed, « Etat de la horde. Ultralibéralisme, hypermodernité et toute-puissance du père », *Cliniques méditerranéennes*, n° 78, 2008/2.
- HAM, Mohammed, CABASSUT, Jacques, « De l'exclusion de la clinique à une clinique dans les champs de l'exclusion », *Cliniques méditerranéennes*, n° 72, 2005/2.
- HAM, Mohammed, « Le sexe et le sacré : Paradigme du voile et de la virginité en langue arabe et en Islam », *VST*, n° 92, 2006/4.
- HAM, Mohammed, *L'immigré et l'autochtone face à leur exil. Cultures d'exclusions et savoirs hors sujet. Essai clinique*, Presses Universitaires de Grenoble, Grenoble, 2003.
- HARTOG, François, REVEL, Jacques (sous la direction de), *Les usages politiques du passé*, éd. de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris, 2001.
- HENRY, Rosanne, COLVIN, Sharon, « Why We Need To Become Spiritual Consumers », *Cult Observer*, Vol. 4, n° 3, 1998.
- HOCHMANN, Jacques, *Histoire de la psychiatrie*, Puf, coll. « Que sais-je ? », Paris, 2011.
- HUBBARD, Lafayette Ron, *La Dianétique : La puissance de la pensée sur le corps*, Copenhagen, New Era Publications International ApS, 2003.
- HUSSERL, Edmund, [1893-1917], *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, Paris, Puf, 1996.
- HUXLEY, Aldous, *Le meilleur des mondes*, Paris, Pocket, 1983.
- IZCOVICH, Luis, « L'impossible dans l'expérience analytique », *L'en-jeu lacanien*, 2/2006, n° 7, pp. 9-30.
- JACQUETTE, Nicolas, *Nicolas, 25 ans, rescapé des témoins de Jéhovah*, éd. Balland, 2007.
- JANET, Pierre, *De l'angoisse à l'extase : Études sur les croyances et les sentiments* [1926], L'Harmattan, Paris, 2009.
- JANET, Pierre, *Les obsessions et la psychasthénie* [1903], t. 1 & 2, L'Harmattan, Paris, 2005.
- JOLY, Maris, *Comment les sectes vous manipulent*, Stanké, 2002.
- JURANVILLE, Alain, *Lacan et la philosophie*, PUF, Paris, 1984.

- KAFKA, Franz, *Le procès*, Paris, Gallimard, 1987.
- KANT, Emmanuel, *Logique* [1800], Paris, Vrin, 2000.
- KARLIN, Robert A., ORNE, Martin T., « In Favor of a *per se* Exclusion of Hypnotically Influenced Testimony: a Reply to Hoover », *Cultic Studies Journal*, vol. 15, n°1, 1998.
- KELLER, Pascal-Henri, « Contrepoint : un hypnotiseur chez Freud », *Revue française de psychanalyse*, vol. 71, 3/2007, pp. 763-782.
- KENT, Stephen A., HALL, Deana « Brainwashing and Re-Indoctrination Programs in the Children of God/Family », *Cultic Studies Journal*, vol. 17, 2000.
- KENT, Stephen A., « Contemporary Uses of the Brainwashing Concept: 2000 to mid-2007 », *Cultic Studies Review*, vol. 7, n°2, 2008.
- KIERKEGAARD, Søren, *Miettes philosophiques, le concept de l'angoisse, traité du désespoir*, éd. Gallimard, coll. « Tel », Paris, 1990.
- KIERKEGAARD, Søren, *Traité du désespoir*, Paris, Gallimard, 1988.
- KLEIN, Melanie, *Essais de psychanalyse 1921-1945*, Payot, 1998.
- KOCH, François, « Catherine Picard, une militante contre les sectes », *L'express*, 29 mars 2004.
- KOJEVE, Alexandre, *La notion de l'autorité* [1942], Paris, Gallimard, 2004.
- KRISTEVA, Julia, *Le langage, cet inconnu. Une initiation à la linguistique*, Seuil, Paris, 1981.
- KRISTEVA, Julia, *Σημειωτική. Recherches pour une sémanalyse*, Seuil, Paris, 1971.
- KRISTEVA, Julia, *La révolution du langage poétique*, Seuil, Paris, 1985.
- KRISTEVA, Julia, *Cet incroyable besoin de croire*, Paris, Bayard, 2007.
- KSENSEE, Alain, « Hystérie et perversion : le pervers narcissique », *Revue française de psychanalyse*, vol. 67, 3/2003, pp. 943-958.
- KUHN, Francis, *La structure des révolutions scientifiques*, Paris, Flammarion, 1999.
- LA BOETIE, Etienne (de), *Discours sur la servitude volontaire* [1549], Payot, coll. « Petite Bibliothèque », 2002.
- LACAN, Jacques, *Ecrits I et II*, Paris, Seuil, coll. « essais », [1966], 1999.
- LACAN, Jacques, *De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité*, Paris, Seuil, 1975.
- LACAN, Jacques, *Le séminaire livre I, Les écrits techniques de Freud* [1953-1954], Paris, Seuil, 1975.
- LACAN, Jacques, *Le séminaire livre VII, L'éthique de la psychanalyse* [1959-1960], Paris, Seuil, 1986.
- LACAN, Jacques, *Le séminaire livre VIII, Le transfert*, Paris, Seuil, 2001.
- LACAN, Jacques, *Le séminaire livre XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse* [1964], Paris, Seuil, 1973.
- LACAN, Jacques, *Le séminaire livre XVI, D'un Autre à l'autre*, Paris, Seuil, 2006.

- LACAN, Jacques, *Le séminaire livre XVII, L'envers de la psychanalyse* [1969-1970], Paris, Seuil, 1991.
- LACAN, Jacques, *D'un discours qui ne serait pas du semblant*, Paris, Seuil, 2007.
- LACAN, Jacques, *Le séminaire livre XX, Encore* [1972-1973], Paris, Seuil, 1975.
- LACAN, Jacques, « Du discours psychanalytique », Conférence à l'université de Milan, 1972, in *Lacan in Italia-Lacan en Italie*, éd. La Salamandra, 1977.
- LACAN, Jacques, *Télévision*, Paris, Seuil, coll. « Le champ freudien », Paris, 1973.
- LACAN, Jacques, *Le triomphe de la religion* [1974], précédé du *Discours aux catholiques* [1960], Paris, Seuil, 2005.
- LAGACHE, Daniel, *Œuvres I, Les hallucinations verbales et autres travaux cliniques (1932-1946)*, Paris, Puf, 1977.
- LAMBERT, Jean, « Le singulier système des monothéismes », *Topique*, n° 96, 2006, pp. 11-22.
- LAMOTE, Thierry, *L. Ron Hubbard : Portrait de l'Artiste en paranoïaque*, thèse de Doctorat Nouveau Régime, Psychanalyse et Psychopathologie, Université Paris 7, 2009.
- LAMOTE, Thierry, *La Scientologie déchiffrée par la psychanalyse. La folie du fondateur L. Ron Hubbard*, Toulouse, Presse Universitaire du Mirail, 2011.
- LAMOTE, Thierry, MARY, Arthur, « Hypnose et fascination collective : métapsychologie des processus d'adhésion à la Scientologie – l'envers du discours psychanalytique », *Topique*, n°112, 2010, pp-143-160.
- LANGONE, Michael D., MARTIN, Paul, « Deprogramming, Exit Counseling, and Ethics: Clarifying the Confusion », *Cult Observer*, vol. 10, n° 4, 1993.
- LANGONE, Michael D. « The Two "Camps" of Cultic Studies: Time for a Dialogue » *Cultic Studies Journal*, vol. 17, 2000.
- LANGONE, Michael D., « Psychological Abuse » *Cultic Studies Journal*, vol. 9, n°2, 1992.
- LAPEYRE, Michel, SAURET, Marie-Jean, « La psychanalyse avec la science », *Cliniques méditerranéennes*, 2005/1, n° 71, pp. 143-168.
- LAPEYRE, Michel, « Le prolétaire est-il soluble dans le capitalisme ? », séminaire de l'APJL : *Chaque individu est un prolétaire*, Albi, 19 mai 2009.
- LAPEYRE, Michel, *Complexe d'Œdipe et complexe de castration*, Paris, Economica, 2000.
- LAPEYRE, Michel, *Au-delà du complexe d'Œdipe*, Paris, Economica, 1997.
- LAPLANCHE, Jean, *Problématiques III / La sublimation* [1975-1977], PUF, Paris, 1980.
- LAPLANCHE, Jean, PONTALIS, Jean-Bertrand, *Fantasme originaire, fantasme des origines, origines du fantasme*, Paris, Hachette, 1998.
- LARIVIERE, Michael, *Imposture ou psychanalyse ? Masud Khan, Jacques Lacan et quelques autres*, Paris, Payot, 2010.
- LASÈGUE, Charles-Ernest, *De la folie à deux à l'hystérie et autres états*, Paris, L'Harmattan, 1998.
- LAUGIER, Sandra (sous la dir.), *Ethique, littérature, vie humaine*, Paris, Puf, 2006.

- LAVAL, Christian-Arthur, *L'homme économique, essai sur les racines du néolibéralisme*, éd. Gallimard, 2007.
- LAVAL, Christian, DARDOT, Pierre, « La nature du néolibéralisme : un enjeu théorique et politique pour la gauche », *Mouvements*, n°50, 2007.
- LAVAL, Christian, VERGNE, Francis, CLEMENT, Pierre, DREUX, Guy, *La nouvelle école capitaliste*, Paris, La Découverte, 2012.
- LAVAL, Guy, « Psychanalyse du meurtre totalitaire », *Cahiers de psychologie clinique*, 2004/1, n° 22, pp. 71-97.
- LEBRUN, Jean-Pierre, *Un monde sans limite : Essai pour une clinique psychanalytique du social*, éd. Erès, coll. « Point hors ligne », Toulouse, 2002.
- LEBRUN, Jean-Pierre (sous la dir. de), *Les désarrois nouveaux : Prolongements théorico-cliniques au monde sans limite*, éd. Erès, coll. « Point hors ligne », Toulouse, 2004.
- LEBRUN, Jean-Pierre, « Une forclusion de la rencontre », *Essaim*, 2004/1, n° 12, pp. 73-83.
- LEBRUN, Jean-Pierre, « Hors le patriarcat, comment le père passera-t-il par la mère ? », *La lettre de l'enfance et de l'adolescence*, 2002/2, n°48, pp. 33-41.
- LEBRUN, Jean-Pierre, « Une liberté à laquelle le sujet est contraint », *La lettre de l'enfance et de l'adolescence*, 2001/3, n° 45, pp. 9-17.
- LEBRUN, Jean-Pierre, « Une perversion ordinaire », *La clinique lacanienne*, n° 9, 2/2005, pp. 215-235.
- LEBRUN, Jean-Pierre, « L'effet psychosomatique : un essai d'impossibiliser l'impossible », *La clinique lacanienne*, n°5, 2001, pp. 135-155.
- LECLAIRE, Serge, *Rompre les charmes, Recueil pour des enchantés de la psychanalyse* [1981], Paris, Seuil, 1999.
- LE-DINH, Tang, *Voici Celui Qui sera massacré et que Je relèverai des Morts*, éditions du Toac, Madaillan, édition interne à l'association, 1997.
- LEGENDRE, Pierre, *La fabrique de l'homme occidental* suivi de *L'homme en meurtrier*, éditions Mille et une nuits, Paris, 1996.
- LEGUIL, François, « Que puis-je pour vous ? », colloque CLRP *Pouvez-vous quelque chose pour moi ?*, Nice, le 3 décembre 2005.
- LEMLER, Daniel, « N'être victime », *Le Coq-héron* 2008/2, N° 193, p. 131-134.
- LEOFREDDI, Vito, « Ex-testimone di Geova », *Gazzetta di Sondrio*, 10 marzo 2005.
- LESOURD, Serge, « Les parlottes libérales ou l'a-parole du sujet », *Cliniques méditerranéennes*, 2008/2, n° 78, pp. 39-48.
- LESOURD, Serge, *Comment taire le sujet ? Des discours aux parlottes libérales*, Erès, Toulouse, 2006.
- LESOURD, Serge, « La mélancolisation du sujet postmoderne ou la disparition de l'Autre », *Clinique méditerranéenne* 2007/1, N° 75, p. 13-26.
- LESOURD, Serge, « La folie ordinaire des discours modernes », *Figures de la psychanalyse*, 2004/2, n° 10, pp. 105-110.
- LEUPIN, Alexandre, *Phallophanies : la chair et le sacré*, éd. du Regard, Paris, 2000.
- LEVINAS, Emmanuel, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, éd. Livre de Poche, 1978.

- LEVINAS, Emmanuel, *De l'évasion*, éd. Fata Morgana, s. l., 1982 (première publication dans les *Recherches philosophiques*, 1935).
- LEVINAS, Emmanuel, *Liberté et commandement*, paru dans la *Revue de métaphysique et de morale*, t. LVIII, n° 3, juillet 1953.
- LEVINAS, Emmanuel, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye, Nijhoff, 1961.
- LEVINAS, Emmanuel, *Le temps et l'autre*, Paris, Puf, 2004.
- LEVI-STRAUSS, Claude, « L'efficacité symbolique » [1949], dans *L'anthropologie structurale* [1958], Paris, Plon, 1974.
- LEZE, Samuel, « Les Politiques de l'expertise psychiatrique. Enjeux, démarches et terrains », Séminaire GERN « Longues peines et peines indéfinies. Punir la dangerosité », *Nouvelle revue internationale de criminologie*, Paris, 21 mars 2008.
- LIOGIER, Raphaël, *Le Bouddhisme mondialisé : Une perspective sociologique sur la globalisation du religieux*, éd. Ellipses, Paris, 2004. En particulier, la 5^{ème} partie : *La construction Bouddhiste d'une citoyenneté planétaire*, pp. 469-564.
- LOCHARD, Guy, SOULAGES, Jean-Claude, « La parole politique à la télévision. Du logos à l'ethos », *Réseaux*, n°118, 2/2003, pp. 65-94.
- LOPEZ, Gérard, BORNSTEIN, Serge, *Victimologie clinique*, Maloine, Paris, 1995.
- LÓPEZ MUÑOZ, Juan Manuel, MARNETTE, Sophie, ROSIER, Laurence, « Les enjeux du dire circulaire », *Monografías de Cédille, revista de estudios franceses*, 1/2010, pp. 9-16.
- LÓPEZ MUÑOZ, Juan Manuel, MARNETTE, Sophie, ROSIER, Laurence, « Autocitation et genres de discours, quelques balises », *Travaux de linguistique*, n°52, 1/2006, pp. 7-23.
- LÓPEZ MUÑOZ, Juan Manuel, ROMERAL ROSEL, Francisca, « Discours permanents, discours en co-énonciation et en écho-énonciation dans les entretiens : la pratique de l'auto-citation chez Annie Ernaux », *Travaux de linguistique*, n°52, 1/2006, pp. 85-100.
- LOSURDO, Domenico, « Pour une critique de la catégorie de totalitarisme », in *Actuel Marx*, 2004/1, n° 35, pp. 115-147.
- LUCA, Nathalie, *Les Sectes*, Puf, coll. « Que sais-je ? », Paris, 2011.
- LUCA, Nathalie, « Quelles politiques face aux sectes ? La singularité française », *Critique internationale*, n°17, 4/2002, pp. 105-125.
- LYOTARD, Jean-François, *La condition post-moderne : rapport sur le savoir*, 1979.
- LYOTARD, Jean-François, *Postmodernismes et moralités postmodernes*, Paris, Gallilée, 1993.
- MACARY-GARIPUY, Pascale, « Du bain de Diane à Artémis l'ensauvagée », *Psychanalyse*, n° 3, 2005/2.
- MAES, Jean-Claude, « La chose sectaire », *Psychothérapies* 2002/3, vol. 22, p. 175-188.
- MAES, Jean-Claude, « Famille et sectes », *Cahiers critiques de thérapie familiale et de pratiques de réseaux*, n° 26, 2001/1.
- MAES, Jean-Claude, « Essai de (re)définition des mécanismes de clivage », *Psychothérapies*, vol. 25, 2/2005, p. 81-89.
- MAES, Jean-Claude, « Le clivage thérapeutique », *Thérapie familiale*, vol. 22, 1/2001, pp. 75-87.

- MAES, Jean-Claude, « Sectes à deux. Entre responsabilité et victimisation », *Le divan familial* : « Liens premiers, liens de filiation », n°22, 1/2009.
- MAES, Jean-Claude, « Un groupe de parole pour victimes de sectes à deux », *Psychothérapies*, vol. 31, 1/2011.
- MAHJOUB-TROBAS, Lilia, TROBAS, Guy (sous la dir.), *Clinique différentielle des psychoses*, rapports de la Rencontre internationale 1988 du Champ freudien à Buenos Aires, coll. « bibliothèque des analytica », éd. Navarin, 1988.
- MAINGUENEAU, Dominique, « Hyperénonciateur et *participation* », *Langages*, n°156, 4/2004.
- MALDINEY, Henri, « Rencontre et psychose », *Cahiers de psychologie clinique*, n° 21, 2003/2.
- MALEVAL, Jean-Claude, *Logique du délire*, Masson, Paris, 2000.
- MALEVAL, Jean-Claude, *La forclusion du Nom-du-Père, le concept et sa clinique*, éd. Seuil, Paris, 2000.
- MALEVAL, Jean-Claude, *Folies hystériques et Psychoses dissociatives*, Paris, Payot, 1981.
- MANNONI, Maud, *La théorie comme fiction, Freud, Groddeck, Winnicott, Lacan*, éd. Seuil, Paris, 1979.
- MANZANERES, C.V., *Souvenirs d'un témoin de Jéhovah*, éd. Vida, 1990.
- MARNETTE, Sophie, « Je vous dis que l'autocitation c'est du discours rapporté », *Travaux de linguistique*, n°52, 1/2006.
- MARROU, Elise, « De la certitude religieuse : Wittgenstein sur la corde raide », *ThéoRèmes*, n°1, 2011.
- MARY, Arthur, « Sectes et discours capitaliste, les sectes opèrent-elles le formatage d'un sujet capitaliste ? », mémoire de maîtrise sous la dir. de M.-J. Sauret, Université Toulouse-Le Mirail, 2008.
- MARY, Arthur, « Les récits des ex-adeptes, approche psychanalytique du discours post-sectaire », mémoire de DEA sous la dir. de J. Cabassut, Université de Nice-Sophia Antipolis, 2009.
- MARY, Arthur, « Un produit du sectarisme postmoderne : l'identité dédialectisée », *Trickster*, n°9 : « Il malessere dell'identità : tradizione, radici, origini, culture », 2010.
- MARY, Arthur, « La fixation sectaire », *Recherches en psychanalyse*, n°12 : « Psychanalyse, corps et Société », 2011.
- MARY, Arthur, « La performativité de la propagande : qui s'agit-il de convaincre ? », *Comunicare interculturală și literatură*, Actes du colloque international : « Paradigma discursului ideologic », Universitatea Dunărea de Jos, Galați, Editura Europlus, mai 2011, pp. 205-210.
- MARY, Arthur, « Les effets de subjectivité induits par le discours idéologique sectaire », *Comunicare interculturală și literatură*, Actes du colloque international : « Paradigma discursului ideologic », Universitatea Dunărea de Jos, Galați, Editura Europlus, juin 2010, pp. 389-397.

- MARY, Arthur, « Du récit de contrainte sociale à la narration éthique : comme se raconte la secte ? », *Du storytelling à la mise en récit des mondes sociaux : la révolution narrative a-t-elle eu lieu ?*, (sous la dir. de M. Marti et N. Pélissier), L'Harmattan, Paris, 2012.
- MATVIYENKO, Svitlana, « The Viel and Capitalist Discourse: A Lacanian Reading of the Veil beyond Islam », *(Re)-Turn: A Journal of Lacanian Studies*, n°6, 2011.
- MAURIAC, François, *Dieu et Mammon*, éd. Grasset, s.l., 1958.
- MAYER, Jean-François, *Michel Potay et la révélation d'Arès*, éd. Les Trois Normes, Fribourg, 1990.
- McDOUGALL, Joyce, MARINOV, Vladimir, *Anorexie, addictions et fragilités narcissiques*, Puf, 2001.
- MELMAN, Charles, LEBRUN, Jean-Pierre, *L'homme sans gravité. Jouir à tout prix*, éd. Denoël, 2002.
- MENARD, Augustin, *Voyage au pays des psychoses : ce que nous enseignent les psychotiques et leurs inventions*, Nîmes, Champ social, 2008.
- MESERVE, Harry C., « Cult and Culture », *Journal of Religion and Health*, vol. 18, 4/1979.
- MICHEL, Régis, « L'art du viol », *Mouvements*, n°20, 2/2002, pp. 84-97.
- MICOLLIER, Evelyne, « Qigong et nouvelles religions en Chine et à Taïwan : instrumentalisation politique et processus de légitimation des pratiques », *Autrepart*, 2/2007, n°42, pp. 127-144.
- MIGNARD, Maurice, « La subduction mentale morbide et les théories psychophysiologiques », *L'année psychologique*, vol. 25, 1924, pp. 85-105.
- MIJOLLA-MELLOR, Sophie (de), *Le besoin de croire, métapsychologie du fait religieux*, Dunod, 2004.
- MIJOLLA-MELLOR, Sophie (de), « Choix pervers, choix sublimé », *Topique*, n°109, 2009, pp. 271-284.
- MILLER, Jacques-Alain, *La transferencia negativa*, Colección ECFB, Barcelone, 1999.
- MINKOWSKI, Eugène, *Au-delà du rationalisme morbide*, Paris, L'Harmattan, 2000.
- MIVILUDES, Rapport au Premier ministre, de la Mission Interministérielle de Vigilance et de Lutte contre les Dérives Sectaires, 2006, en particulier le chapitre « L'emprise ou la "mise en état de sujétion" ».
- MIVILUDES, Rapport au Premier ministre, de la Mission Interministérielle de Vigilance et de Lutte contre les Dérives Sectaires, 2007.
- MESSNER, Francis, *Les « sectes » et le droit en France*, Puf, Paris, 1999.
- MOISSEEFF, Marika, « Les lolitas ou l'histoire d'une altérité structurelle », *Adolescence*, n°49, 3/2004, pp. 605-618.
- MONROY, Michel, *Analyse systémique de la dérive sectaire*, in *Connexions* n° 73 : « Les sectes : emprise et manipulation », pp. 99-118, Erès, Ramonville Saint-Agne, 2000.
- MONROY, Michel, *La dérive sectaire : l'approche psychologique*, colloque du 25 juin 2004 (MIVILUDES)

- MORALES, Bibiana, SAURET, Marie-Jean, « Présentation d'ouvrages : Pierre Bruno, *Lacan, passeur de Marx – L'invention du symptôme*, Toulouse, érès, 2010 », *Cliniques méditerranéennes*, n°83, 2011.
- MORIN, Isabelle, « Obéir librement. L'énigme de Marie de la Trinité », *Psychanalyse*, n° 20, 2011/1.
- NASIO, Juan-David, *Cinq leçons sur la théorie de Jacques Lacan*, éd. Payot, Paris, 2001.
- NASIO, Juan-David, *Le silence en psychanalyse*, éd. Rivages, Paris, 1987.
- NATANSON, Madeleine, « L'illusion : aliénation ou chemin vers l'espérance ? », *Imaginaire & Inconscient*, n° 17, 2006/1.
- NATHAN, Tobie, SWERTVAEGHER, Jean-Luc, *Sortir d'une secte*, éd. du Seuil, Paris, 2003.
- NEUBURGER, Robert, *L'art de culpabiliser*, éd. Payot & Rivages, Paris, 2008.
- NIETZSCHE, Friedrich, *Ainsi parlait Zarathoustra* [1885], éd. Gallimard, coll. « Folio », 1985.
- NIETZSCHE, Friedrich, *Le crépuscule des idoles ou comment philosopher à coups de marteau* [1889], éd. Gallimard, coll. « Folio », 1988.
- NIETZSCHE, Friedrich, *L'Antéchrist* [1894], éd. Gallimard, coll. « Folio », 1989.
- NOWAKOWSKI, Piotr, *The phenomenon of cults from a scientific perspective*, Cracow, Dom Wydawniczy Rafael, 2008.
- OBUKOWICZ, Natalia, *Między prawdą a fikcją: Motyw spisku w wybranych filmach lat 70*. [Entre vérité et fiction, conspiration dans les films des années soixante-dix], mémoire de Master, Université de Łódź, 2006.
- ORWELL, George, *1984* [1948], Paris, Gallimard, 1972.
- PADOVANI, Chiara, *Rapporto terapeutico e circonvenzione di incapaci, il « caso Verdiglione » e il « caso Scientology »*, [Rapport thérapeutique et abus de faiblesse, les cas Verdiglione et Scientology], tesi di Laurea, Università degli studi di Milano, Facoltà di Giurisprudenza, 1998.
- PALISSON, Arnaud, *Grande enquête sur la Scientologie*, Lausanne, Favre, 2003.
- PASTORELLI, Sabrina, « Logique instituant et logique instituée dans le rapport entre religion et sectes », *Sociétés*, n° 73, 2001/3.
- PAVÓN CUÉLLAR, David, *Marxisme lacanien. Eléments de marxisme lacanien, idées pour un marxisme lacanien*, Psychophores, Paris, 2009.
- PERLADO, Miguel, « Second Thoughts on Cultic Involvement and Addictive Relationships », dans *Cultic Studies Review*, Vol. 3, n°3, 2004.
- PERLADO, Miguel, « Cults, Creativity and folie: Psychoanalytical Considerations » dans *Cultic Studies Review*, Vol. 9, n°1, 2010.
- PINTO, Jean-Jacques, « Fantasma, discours, idéologie. D'une transmission qui ne serait pas propagande », *Topique*, n°111, 2/2010, pp. 31-58.
- PINTO, Tereza, « L'énonciation dans les écrits inspirés : de l'incapacité à prendre la parole comme position subjective de la psychose », *Psychologie clinique*, n° 29, 1/2010, pp. 7-18.
- PONTALIS, Jean-Bertrand, *En marge des jours*, Paris, Gallimard, 2003.

- PORGE, Erik, « Du sujet de nouveau en question. Réponse d'Erik Porge et de Marie-Jean Sauret aux questions de Nicolas Guérin », *Psychanalyse*, n° 16, 2009/3.
- PORGE, Erik, « La sexion clinique », *Psychanalyse*, n°7, 2006/3.
- PORGE, Erik, « La lettre aux Italiens... et à quelques autres », *Psychanalyse*, n°9, 2007/2.
- PORGE, Erik, « Pour une discussion sur le savoir du psychanalyste », *Psychanalyse*, n°19, 2010/3.
- POTAY, Michel, *La révélation d'Arès Intégrale*, Maison de la Révélation, Arès, 1989.
- POUPART, Florent, PIRLOT, Gérard, « L'influence hypnotique : une modalité incorporelle de la génitalité féminine ? », *Cliniques méditerranéennes* [à paraître].
- PROTAIS, Caroline, MOREAU, Delphine, « L'expertise psychiatrique entre l'évaluation de la responsabilité et de la dangerosité, entre le médical et le judiciaire. Commentaire du texte de Samuel Lézé », *Champ pénal, nouvelle revue internationale de criminologie*, vol. 6, 2009.
- PUECH, Henri-Charles (de) (sous la dir. de), *Histoire des religions t. I et II**, éd. Gallimard, coll. « Folio essais », 1970 et 1972.
- QUIGNARD, Pascal, *La nuit sexuelle*, Paris, Flammarion, 2007.
- QUIGNARD, Pascal, *Le sexe et l'effroi*, Paris, Gallimard, 1994.
- QUIGNARD, Pascal, *Dernier royaume, Sur le jadis*, t. 2, Paris, Gallimard, 2005.
- QUIGNARD, Pascal, *Rhétorique spéculative*, Paris, Calmann-Lévy, 1995.
- QUINE, Willard Van Orman, *Du point de vue logique. Neuf essais logico-philosophiques*, Paris, Vrin, 2003.
- RABATEL, Alain, « L'effacement énonciatif dans les discours rapportés et ses effets pragmatiques », *Langages*, n°156, 4/2004, pp. 3-17.
- RADIGOIS, Jean-Yves, « Quand Recherche se mesure à Norme et Stratégie : De la difficulté de la recherche dans la problématique sectaire », *Ce qui est scientifique est-il vrai ?*, Université Catholique de l'Ouest, 2003.
- RAFFY, Alex, « Le fantasme de séduction comme version féminine du fantasme de castration », *Cliniques méditerranéennes*, n° 68, 2003/2.
- RAMADAN, Tariq, « Symboles religieux, à voir et à comprendre », *Le Devoir*, 22 décembre 2006.
- RAMADAN, Tariq, *Muhammad vie du prophète : Les enseignements spirituels et contemporains*, Archipoche, Presses du Châtelet, 2008.
- RAMADAN, Tariq, *Islam, la réforme radicale. Ethique et libération*, Presses du Châtelet, Paris, 2008.
- RANCIERE, Jacques, *La haine de la démocratie*, éd. La fabrique, 2005.
- RANCIERE, Jacques, *Malaise dans l'esthétique*, éd. Galilée, Paris, 2004.
- RANCIERE, Jacques, *Le maître ignorant : Cinq leçons sur l'émancipation intellectuelle*, 10x18, 2004.
- RECALCATI, Massimo, « L'angoscia e la maschera », *Attualità lacaniana*, n°1/2004.

- REICH, Wilhelm, *La révolution sexuelle. Pour une autonomie caractérielle de l'homme*, Paris, Christian Bourgois, 1993.
- REICH, Wilhelm, *L'irruption de la morale sexuelle. Etude des origines du caractère compulsif de la morale sexuelle*, Paris, Payot, 1999.
- REIGNIER, Philippe, *Psychologues et déontologie, pour une éthique clinique*, Université de la Réunion, inédit, 2007.
- REIK, Theodor, « Dogme et idée de contrainte. Une étude psychanalytique sur le développement de la religion », *Imago*, 1927.
- REIK, Theodor, *Le rituel. Psychanalyse des rites religieux*, Paris, Denoël, 1974.
- RENIERS, Dominique, PINEL, Carole, GUILLEN, Julio, « Dépôt de plainte : de la mélancolisation à la quérulence comme figure de la plainte propre à la postmodernité », *Cliniques méditerranéennes*, n°83, 2011, pp. 201-215.
- RICHARD, François, « Les formes actuelles du malaise dans la culture », *Recherches en psychanalyse*, n°11 : « Perspectives contemporaines », 2011.
- RICHARDOT, Anne, « La secte des anandrynes : un difficile embarquement pour Lesbos », *Tangence*, n°57, 1998, pp. 40-52.
- RICHER, Isabelle, *La religion aux Etats-Unis*, Presses Universitaires de France, Coll. « Que sais-je ? », Paris, 2001.
- RICOEUR, Paul, *Temps et récit, Tome 3 – Le temps raconté*, Paris, Seuil, 1985.
- RICOEUR, Paul, *Temps et récit, Tome 1 – L'intrigue et le récit historique*, Paris, Seuil, 1983.
- RICOEUR, Paul, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris, Seuil, 1965.
- RIMBAUD, Arthur, *Lettre dite « du Voyant »*, à Georges Izambard, Charleville, 13 mai 1871.
- RIVOYRE, Frédéric (de), *Psychanalyse et malaise social*, Érès, coll. « désir du lien », Toulouse, 2001.
- ROCHE, Jean-Loup, *Les sectes – Agressologie et Victimologie*, Antenne Réunionnaise de l'Institut de Victimologie, inédit.
- RODINSON, Maxime, *Islam et capitalisme*, Paris, Seuil, 1966.
- ROMME, Marius, ESCHER, Sandra, DILLON, Jacqui, CORSTENS, Dirk, MORRIS, Mervyn, *Living with Voices. 50 stories of recovery*, Herefordshire, PCCS BOOKS, 2011.
- RONELL, Avital, *Addict, fixions et narcotextes*, Bayard éditions, s. l., 2009.
- ROSENMAN, Stanley, « The Pied Piper of Hamelin: Folklore Encounters Malevolent Cults », *The American Journal of Psychoanalysis*, vol. 60, n°1, 2000.
- ROSIER, Laurence, « La circulation des discours à la lumière de l'effacement énonciatif : l'exemple du discours puriste sur la langue », *Langages*, n°156, 4/2004.
- ROUDINESCO, Elisabeth, *Le patient, le thérapeute et l'Etat*, Paris, Fayard, coll. « l'Histoire de la pensée », 2004.
- ROUSTANG, François, *Un destin si funeste*, Paris, Payot, 2009.
- ROUSTANG, François, *Comment faire rire un paranoïaque*, Odile Jacob, Paris, 2000.
- ROUSTANG, François, *Qu'est-ce que l'hypnose ?*, Editions de Minuit, 1994/2003.
- ROUSTANG, François, *Influence*, Editions de Minuit, 1990/2011.

- ROY, R., *Témoins de Jéhovah entrée facile sortie difficile*, éd. Novalis, Canada, 1997.
- SADE, *La philosophie dans le boudoir ou Les instituteurs immoraux, dialogues destinés à l'éducation des jeunes Demoiselles*, 1795.
- SAETTA, Sébastien et coll., « Les usages des expertises psy au procès d'assises et les définitions pratiques de la responsabilité », *Déviance et société*, vol. 34, n°4, pp.647-669.
- SAETTA, Sébastien, « La construction langagière de la vérité judiciaire par les experts psychiatres et les magistrats », *Langage et société*, n° 136, 2/2011.
- SAGOT-DUVAUROUX, J.-Louis, *Emancipation*, éd. La Dispute, 2008.
- SALMON, Christian, *Verbicide, du bon usage des cerveaux disponibles*, éd. Actes Sud, coll. « Babel », 2007.
- SALMON, Christian, *Storytelling, la machine à fabriquer des histoires et à formater les esprits*, éd. La Découverte, Paris, 2007.
- SALMON, Christian, « Une machine à fabriquer des histoires », *Le Monde diplomatique*, novembre 2006.
- SALMON, Christian, HANIMANN, Joseph, *Devenir minoritaire : pour une nouvelle politique de la littérature*, éd. Denoël, 2003.
- SALMON, Christian, *Le Parlement d'un « peuple qui manque »*, conférence de Bruxelles, juin 1988, paru dans *Libération* sous le titre « La tyrannie de l'unique ».
- SAUVAYRE, Romy, « Le changement de croyances extrêmes, du cadre cognitif au conflit de valeurs », *Revue européenne des sciences sociales*, n°49/1, pp. 61-82.
- SAROGLU, Vassilis, CHRISTIANS, Louis-Léon, BUXANT, Coralie, CASALFIORE, Stephania, *Mouvements religieux contestés. Psychologie, droit et politique de précaution*, Academia Press, Gent, 2005.
- SARKOZY, Nicolas, *la République, les religions, l'espérance*, Cerf, Paris, 2004.
- SARTRE, Jean-Paul, *Esquisse d'une théorie des émotions*, Le livre de Poche, 2000.
- SASS, Louis, *Les paradoxes du délire : Wittgenstein, Schreber et l'esprit schizophrénique* [1994], Paris, Ithaque, 2010.
- SAURET, Marie-Jean, *La secte psychanalytique*, Toulouse, le 13 mars 2006.
- SAURET, Marie-Jean, *Croire ? Approche psychanalytique de la croyance*, Privat, Toulouse, 1989.
- SAURET, Marie-Jean, *Psychanalyse et politique, huit questions de la psychanalyse au politique*, Presses universitaires du Mirail, Toulouse, 2005.
- SAURET, Marie-Jean, *L'effet révolutionnaire du symptôme*, éd. Erès, coll. « Humus », Toulouse, 2008.
- SAURET, Marie-Jean, « Mélancolie et lien social », *Essaim – revue de psychanalyse* 2008/1, n° 20, p. 57-72.
- SAURET, Marie-Jean, « Féminin et lien social », *La clinique lacanienne*, 2007/1, n° 11, pp. 91-108.
- SAURET, Marie-Jean, « La possibilité d'une psychanalyse : la solution Houellebecq », *Psychanalyse*, 2006/3, n° 7, pp. 27-42.

- SAURET, Marie-Jean, *Psychanalyse et politique, huit questions de la psychanalyse au politique*, Presses universitaires du Mirail, Toulouse, 2005.
- SAURET, Marie-Jean, « La violence faite au sujet », *Sud/Nord*, 2002/1, n° 16, pp. 9-18.
- SAURET, Marie-Jean, *La psychologie clinique : Histoire et discours de l'intérêt de la psychanalyse*, Presses Universitaires du Mirail, Toulouse, 1998.
- SAUVAGNAT, François, « Psychanalyse et criminologie, Questions disputées », *Expertise psychologique, psychopathologie et méthodologie*, Paris, L'Harmattan, pp.65-96.
- SAUVAYRE, Romy, *Croire à l'incroyable. Anciens et nouveaux adeptes*, Paris, Puf, 2012.
- SAUVAYRE, Romy, « Le changement de croyances extrêmes : du cadre cognitif aux conflits de valeurs », *Revue européenne des sciences sociales*, 2011/1.
- SCHOLTUS, Robert, « Pourquoi des sacrements ? », *Etudes*, 11/2004, t. 401, pp. 491-499.
- SCRIPNIC, Gabriela, « Eluder la responsabilité des propos avancés : le cas de la préterition », *Comunicare interculturală și literatură*, Universitatea Dunărea de Jos, Galați, Editura Europlus, pp. 262-267.
- SEARLES, Harold, *L'effort pour rendre l'autre fou*, éd. Gallimard, 1977.
- SEGRE, Gilles, « La fabrication télévisuelle de la star. *Loft Story* sous le regard du sociologue », *Réseaux*, n°137, 3/2006, pp. 207-240.
- SHAW, Daniel, « Traumatic Abuse in Cults: A Psychoanalytic Perspective » *Cultic Studies Review*, vol. 2, n°2, 2003.
- SHUPE, Anson D., SPIELMANN, Roger, STIGALL, Sam, « Cults and anti-cultism », *Society*, vol. 17, n° 3, 1979, pp. 43-46.
- SKINNER, Burrhus Frederic, *Walden Two* [1948], Indianapolis, Hackett Publishing, 2005.
- SLOTTERDIJK, Peter, *La domestication de l'Être*, Mille et une nuits, s.l., 2000.
- SIBONY, Daniel, *Événements I, psychopathologie du quotidien*, Paris, Seuil, 1995.
- SOLER, Colette, « Incidence politique du psychanalyste », discours prononcé aux Journées de l'ECF à Lyon, avril 1990.
- SZÉKELY, Ilona, *Terápia és vallás – újraközeledés*, Budapest, Animula kiadó, 2006.
- SZIMHART, Joe, « Persistence of Deprogramming Stereotypes in Film », *Cultic Studies Review*, vol. 3, n°2&3, 2004, pp. 66-79.
- TATOSSIAN, Arthur, *La phénoménologie des psychoses* [1979], Le Cercle Herméneutique, 2002.
- TAUSK, Viktor, *Œuvres psychanalytiques*, Paris, Payot, 2000. En particulier son article sur « La genèse de l'appareil à influencer au cours de la schizophrénie » [1919], pp. 177-217 [tr. fr. J. Laplanche et V. N. Smirnoff].
- TERRAL, François, *Sur le lien social capitaliste*, éd. Erès, coll. « l'en-je lacanien », n°1 2003/1, Ramonville Saint-Agne, 2003, pp. 139-150.
- TEULIERE, Mona, BLUM, Jean, *La secte, comment je m'en suis sortie...*, CLC, 2006.
- THIESSEN, Elmer John, *The Ethics of Evangelism. A philosophical Defense of Proselytizing and Persuasion*, Downers Grove (Illinois), InterVarsity Press, 2011.
- TISSERON, Serge, « Loft story. Sexe, mensonge et abandon », *Le carnet PSY*, n°64, 4/2001.

- TIXIER, Gérard, *Eloge de la déprime, Non à la dictature du bonheur !*, éd. Milan, Toulouse, 2008.
- TODOROV, Tzvetan, *Mémoire du mal, tentation du bien. Enquête sur le siècle*, éd. Robert Laffont, Paris, 2000.
- TODOROV, Tzvetan, *Introduction à la littérature fantastique*, éd. du Seuil, Paris, 1970.
- TORKGHASHGHAIE, Esmat, *L'univers apocalyptique des sectes. Une approche pluridisciplinaire*, L'Harmattan, Paris, 2009.
- UNADFI, *Abus de faiblesse*, Bulletin de liaison pour l'étude des sectes, Bulles n° 68, 4ème trimestre 2000.
- UNADFI, *Gourous d'hier et d'aujourd'hui*, Bulletin de liaison pour l'étude des sectes, Bulles n° 85, 1er trimestre 2005.
- UNADFI, *La générosité exploitée*, Bulletin de liaison pour l'étude des sectes, Bulles n° 94, 2ème trimestre 2007.
- UNADFI, *Sectes d'un pays à l'autre*, Bulletin de liaison pour l'étude des sectes, Bulles n° 95, 3ème trimestre 2007.
- VAKNIN, Sam, *Malignant Self Love. Narcissism Revisited*, Lidija Rangelovska, Skopje, 2001.
- VANEIGEM, Raoul, *Les hérésies*, Paris, Puf, Coll. « Que sais-je ? », Paris, 1994.
- VASQUEZ, Mona, *Et Satan créa la Secte, Mémoires d'une rescapée*, Toulouse, Messages, 2004.
- VERGNE, Henry, *Moi, psychopathe schizophrène toxico suicidaire*, éd. Axone, s.l., 2008.
- VERNETTE, Jean, *Les sectes*, Paris, Puf, coll. « Que sais-je ? », 1997.
- VEYNE, Paul, *Quand notre monde est devenu chrétien (312-394)*, Albin Michel, Paris, 2007.
- VEYNE, Paul, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ? Essai sur l'imagination constituante*, Seuil, Paris, 1992.
- VILLA, François, « Les infortunes de notre amour de la vérité face à l'emprise du principe de plaisir », *Cliniques méditerranéennes*, n° 70, 2004/2.
- VILLERBU, Loïck, M., GRAZIANI, Claudine, *Les dangers du lien sectaire*, Paris, Puf, 2000.
- WALKER, Ian, *I, Psychopath*, Liberty Productions, 2009.
- WEBER, Max, *Sociologie des religions*, Paris, Gallimard, 1996.
- WEBER, Max, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Pocket, 1994.
- WEIR, Peter, *The Truman Show*, Paramount Pictures, 1998.
- WINNICOTT, Donald W., *La mère suffisamment bonne*, Paris, Payot, 2006.
- WISEMAN, Frederick, *Essene*, Zipporah Films, 1972.
- WITTGENSTEIN, Ludwig, *De la certitude*, Paris, Gallimard, 1987.
- WITTGENSTEIN, Ludwig, *Leçons et conversations sur l'esthétique, la psychologie et la croyance religieuse*, Paris, Gallimard, 1992.
- WITTGENSTEIN, Ludwig, *Conférence sur l'éthique*, Paris, Gallimard, 2008.

- WITTGENSTEIN, Ludwig, *Leçons sur la liberté de la volonté*, Paris, Puf, 1998.
- WITTGENSTEIN, Ludwig, *Les cours de Cambridge 1946-1947* [1988], TER, 2001.
- ZAGREBELSKY, Gustavo, *Contro l'etica della verità*, Gius. Laterza & Figli, Bari, 2008.
- ŽIŽEK, Slavoj, *La violenza invisibile*, éd. Rizzoli, coll. « Piccoli Saggi », 2008.
- ŽIŽEK, Slavoj, *Plaidoyer en faveur de l'intolérance*, éd. Flammarion, Coll. « Climats », Paris, 2007.
- ŽIŽEK, Slavoj, *Vous avez dit totalitarisme ? Cinq interventions sur les (més)usages d'une notion*, éd. Amsterdam, Paris, 2007.
- ŽIŽEK, Slavoj, *La subjectivité à venir. Essais critiques*, Flammarion, Paris, 2006.
- ŽIŽEK, Slavoj, *La marionnette et le nain, Le christianisme entre perversion et subversion*, éd. du Seuil, Paris, 2006.
- ŽIŽEK, Slavoj, *Bienvenue dans le désert du réel*, éd. Flammarion, Paris, 2005.
- ŽIŽEK, Slavoj, *Contro i diritti umani*, Il Saggiatore, Milano, 2005.
- ŽIŽEK, Slavoj, « Passion du réel, passion du semblant », *Effroi, peur, angoisse. Clinique des violences contemporaines*, conférence prononcée le 16 novembre 2002 dans le cadre des journées « Cité-philo ».
- ZUCCHINI, Ernesto, *La prospettiva escatologica nella dottrina dei Testimoni di Geova*, mémoire universitaire consultable sur <http://www.infotdgeova.it/storia/tesi.php> [02/10/11]