

Les effets de subjectivité induits par le discours idéologique sectaire

Arthur Mary, doctorant en psychologie

Université de Nice-Sophia Antipolis, Ecole Doctorale CIRCPLES EA-3159

Abstract: According to Althusser, every discourse produces or induces an effect of subjectivity. Still, we need to precise its effects. Assuming the French structuralism's conception of the discourse, we consider the relationship between the subject and the ideological discourse in the light of the sectarian discourse. Thus, the discourse is regarded as being the arrangement and the articulation of signifiers within the social field; this arrangement structures the relationship between individuals and determines the social bond. Therefore, the study of sectarian ideologies gives us informations not only on the cultic modalities of organizing the social bond but also on the effects on the subject induced by these ideologies. Following Lacan's teaching about the "discourse of the capitalist" (1969-1970, 1972) and by the mean of a clinical approach – that is to say, listening to each subject's singularity –, we can show the sectarian ideological discourse' effects on the contemporary subject. In other words, our approach consists on learning from the subject within the discourse (the cultic follower) the original solution he/she applies to live within a de-subjectivizing discourse. In particular, we point out a de-dialectization of the religious enunciation: the "great narratives" of human emancipation (Lyotard, 1979) in favour of univocal, de-symbolized "little narratives" that do not alienate so much the subject of the unconscious as it rather aims its foreclosure [Freudian Verwerfung], its aphanisis, in favour of an in-dividualistic Ego. Besides, this symbolic violence deprives the language of its poetic function (foreclosure of the phallic function) in favour of a "twittering of enjoyment" (Barthes, 1973) [babil de jouissance]. The semantic transformations (neologisms, new definitions, holophrases) within the sectarian ideological discourse have effects on the subject who lives in the language and borrow the signifiers which organize his/her subjective structure (neurotic, psychotic or perverse). Finally, the ideology repudiates discursively the "homo dialecticus" (Foucault) – a way to preclude the revolutionary dimension of the unconscious (Sauret, 2008).

Keywords: ideological discourse, sectarian discourse, sectarian ideologies, subjectivity effect

« Tout 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. » [1]. (Louis Althusser)

Avant de partir de ce constat d'Althusser que « tout discours produit un effet de subjectivité », entendons-nous déjà sur le concept de discours. Le discours n'est pas (seulement) un énoncé ou un ensemble d'énoncés. Par discours, il faut comprendre la structure qui *produit* et *inclut* des énoncés. Un système, donc, qui articule le processus énonciatif et son produit. Dès lors, le sujet y tient un rôle déterminant dans la mesure où il est condition de l'énonciation : comme énonciateur d'une part (le sujet), comme adresse d'autre part (l'Autre). Point de discours donc sans les sujets qui l'habitent. En dernière analyse, le discours est le dispositif qui structure le rapport entre les individus ; le *discours fait lien social*.

Jacques Lacan l'a compris qui formule, qui mathématise le discours comme agencement et disposition de la chaîne signifiante entre les sujets. Sa théorie du lien social (ou théorie des quatre discours) rend compte de la dimension éminemment langagière de toute institution du collectif humain [2]. Le lien social, pour Lacan, c'est la possibilité de passer d'un des quatre discours (celui de l'hystérique, du maître, de l'université ou de l'analyste) à un autre par un effet de bascule de la chaîne signifiante. Chacun de ces discours dispose en son sein d'une rupture, d'une impossibilité de structure et que Lacan indexe de son apport théorique majeur : objet petit *a*, signifiant manquant et pourtant nécessaire. Or, le psychanalyste français introduit dans son enseignement un cinquième discours, qui ne fait plus exactement lien social et qu'il nomme « discours du capitaliste ». Les particularités de cette nouvelle modalité de faire lien social – ou plutôt cet échec du lien social, cette aporie du vivre-ensemble – consistent en ceci, dit-il : 1) le sujet est en position d'agent du discours du capitaliste, il est l'individu responsable de ses choix, de son aliénation au signifiant-maître de l'idéologie – singulier renversement de la dialectique du maître et de l'esclave qui veut qu'à présent, l'esclave soit maître de lui-même, auto-entrepreneur de sa vie. C'est, en somme, ne pas prendre acte, voire prendre le contre-pied, de la découverte freudienne qui réalise que « le moi n'est pas même maître en sa propre demeure » [3] et dont chacune des manifestations de l'inconscient atteste pourtant (lapsus, actes manqués, oublis, rêves,

symptôme...). 2) L'idéologie capitaliste délivre et s'appuie sur une conception (ontologique) de l'homme comme un être plein, non-divisé (littéralement un in-dividu) au détriment d'un sujet (de l'inconscient), d'une subjectivité névrotique, tragique et au profit d'un individu compétent, performant, sûr et rentable. Nous le voyons, ce qui tombe, c'est la division intrapsychique du sujet – la disparition de l'*homo dialecticus*, dirait Michel Foucault. C'est ne pas reconnaître ce trou dans le savoir, ce point d'indétermination radical au sein du sujet humain qu'est l'inconscient. Forclusion de la castration donc et l'idéologie substitue à cette castration une frustration mélancolique en promettant au sujet le produit de consommation qui fera son bonheur, le comblera pleinement et qui cependant ne parvient pas à guérir l'homme de son incurable condition de sujet parlant.

Voilà en somme où nous situons notre approche : au carrefour d'un paradigme *philosophique* qui s'applique à comprendre l'idéologie sectaire dans sa discursivité et d'un paradigme *clinique* qui s'efforce d'entendre auprès de chaque sujet les solutions singulières que chacun invente pour habiter un discours sectaire et idéologique qui ne laisse justement que peu de place au sujet de l'inconscient.

Religions et sectes

Au-delà de ces propos introductifs, situons un peu mieux le discours sectaire contemporain en le démarquant du fait religieux. A en croire les travaux de Freud portant sur le collectif [4], la religion serait un dispositif de régulation des pulsions. En même temps, elle dispose des représentations (des « illusions ») conformes à certains souhaits pulsionnels (à l'instar du rêve) : fantasme d'un père aimant tout puissant, identification au père parfait, vie après la mort... Par ailleurs, sa loi morale interdit et condamne les trois grands souhaits pulsionnels asociaux (inceste, cannibalisme et meurtre). Le rite structure l'espace entre profane et sacré, façon de rendre plus habitable un monde hostile et source d'angoisse pour l'homme qui se trouve, tel l'enfant, jeté dans le monde dans un état de désaide (*Hilflosigkeit*). C'est ainsi que Freud fait de la religion, « la grande névrose obsessionnelle universelle ». Telle serait en substance les thèses freudiennes à l'égard de la religion résumées à l'extrême : un discours qui dispose une illusion, régule les jouissances individuelles et institue un lien social.

On constate que les sectes contemporaines et les nouvelles religions sont encore affaire de régulation des jouissances individuelles. Un premier groupe, sur le versant intégriste, fondamentaliste, s'emploie à limiter toujours plus le pulsionnel, à étendre le champ des interdits, du tabou et du sacré (*burqa* dans des intégrismes de l'Islam, interdit du café et du thé chez les Mormons, interdit de transfusion sanguine chez les Témoins de Jéhovah ou encore interdit de rencontrer des membres extérieurs au groupe) ; les autres, au contraire, invitent à une libération de la pulsion du joug sur-moi de la morale [5] (on pense notamment au Mouvement raëlien prônant la liberté sexuelle ou à d'autres groupes où l'interdit sexuel intergénérationnel est remis en question, courant le risque d'une dérive pédophile ou incestueuse). Ainsi, le premier groupe que nous avons distingué demeure coextensif à la religiosité du temps de Freud, une « névrose de *contrainte* universelle » ; alors que le second groupe semble avoir opéré une révolution, un retournement, en ne limitant plus la jouissance mais en la délivrant. D'où une tendance au « pousse-à-jouir » que l'on observe dans ces mouvements.

Alors les sectes, héritières de la longue révolution culturelle du XX^{ème} qui conduira au néolibéralisme culturel (qui étend l'idéologie de marché à tous les champs de la culture : spiritualité, santé, art, sexualité, lien social, politique...), suivraient les changements sociétaux voire anthropologiques en se conformant à l'idéologie dominante du « tout est possible », et nulle entrave aux jouissances individuelles ne saurait être tolérable. C'est donc un refus de la castration symbolique qui est attestée toujours plus dans les sociétés structurées

par l'idéologie capitaliste ultralibérale. La castration symbolique serait ainsi forclosée (Lacan, 1969-1970) et attestée seulement dans la frustration (tout n'est finalement pas possible, on ne vit pas éternellement, on ne peut s'engendrer soi-même etc...).

Il nous est à présent possible de nous intéresser aux effets de subjectivité en jeu dans les sectes. J'en retiendrai trois, sans exclure qu'il puisse en exister d'autres. 1) La reconnaissance par le sujet de la vérité historique de l'idéologie sectaire ; 2) la dé-dialectisation de l'énonciation religieuse ; enfin, 3) la forclusion de la fonction poétique. Le choix de ces trois effets est motivé par le fait que chacun d'eux renvoie à un temps logique important du discours sectaire. Le premier rendra compte d'un effet de séduction par la secte aboutissant au recrutement du nouvel adepte ; le second concerne la pression désubjectivante à l'œuvre au sein du discours sectaire ; le troisième pourrait expliquer l'incapacité de l'adepte à quitter la secte et son discours.

1. La « vérité historique » des idéologies sectaires

Cette notion de « vérité historique » a été 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 » [6], Freud note toutefois que rien ne permet d'établir que « la vie psychique humaine montre une aptitude spéciale à reconnaître le vrai » [7]. 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* » [8]. 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 ait 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 dont le *pater familias* lui semble tout-puissant. Ce matériel mnésique d'un père divin, bien qu'il ait été oublié, perdure 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 le 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.

Qu'en est-il alors des idéologies sectaires ? Une certaine psychologie sociale contemporaine décrit des techniques et mécanismes de manipulation mentale à l'œuvre dans certaines sectes. Certes, mais les démonstrations ne sont que statistiquement valides : leur validité scientifique ne vaut que pour le collectif, c'est-à-dire pour aucun sujet *en particulier*.

Je me suis étonné qu'un adepte d'un mouvement controversé, en voulant me convaincre de la vérité des doctrines de son groupe (qui me paraissent encore aujourd'hui des plus incroyables), m'ait dit qu'elle s'était convertie après s'être interrogée sincèrement au plus intime d'elle-même, après avoir prié longtemps Dieu de lui souffler où se trouve la vérité. Au terme de ce recueillement, naissait en elle la conviction que son mouvement était dans le vrai. Elle m'invitait dès lors à en faire autant pour que je découvre comme elle la vérité. Ce groupe religieux (monothéiste) tend à promouvoir cette pratique afin de recruter de nouveaux membres. La conversion à ce groupe est dès lors un véritable déplacement subjectif (une parallaxe) : une révélation, une découverte pour l'impétrant. Cet effet subjectif se fonderait sur la reconnaissance de motions archaïques à l'état de latence depuis les angoisses infantiles. Alors, l'adepte rencontre effectivement dans son introspection la même vérité que lui propose la religion.

De nombreux groupes sectaires font appel à cette sincérité sur soi. 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, extraterrestre, dont l'existence serait démontrée par une argumentation d'allure scientifique. En somme, établir un père *objectif* qui ne craindrait nulle castration en l'élaborant dans une discursivité scientifique – le discours scientifique étant celui qui rejette la subjectivité.

Cette reconnaissance d'une résonance entre une vérité subjective et une vérité collective justifierait le déplacement parallaxique du sujet qui rejoint un discours (religieux, sectaire ou plus largement, idéologique). Cette rencontre avec un matériel inconscient, rémanence d'expériences d'avant l'acquisition du langage, est une expérience de jouissance qui prend valeur d'interprétation car le sujet y met un sens que lui fournissent *a priori* le groupe et l'idéologie. Cependant, en délivrant du sens (des signifiants), la secte bouche, colmate la division intrapsychique (*Spaltung*) du sujet : son énigme subjective est aseptisée, la dialectique propre à la névrose s'estompe. C'est un « homme sans gravité » (Melman, 2002) ni tragique qui est bâti dans le discours sectaire.

Le névrosé est un sujet tragique *parce qu'il* lui manque toujours un signifiant. Il n'a pas à sa disposition le signifiant qui pourrait le représenter pleinement dans le discours et lui donner son « être-de-jouissance » (Lacan). Ce manque est un manque de structure. Ainsi, est-il impossible à l'homme d'assister à la « scène primitive » (ou à la « nuit sexuelle » pour reprendre le titre du livre de Pascal Quignard), au coït parental où il s'origine [9]. Le produit ne peut observer rétrospectivement ce qui l'a produit. Les religions répondent en partie à ce manque : elle donne les signifiants qui sauront résorber l'angoisse existentielle du sujet. Les sectes répondraient complètement à la question des origines sans laisser place à l'équivoque (contrairement aux religions qui savent encore reconnaître un trou dans le savoir : « les voies du Seigneur sont impénétrables ») ; et c'est se situer à l'opposée de la position psychanalytique qui n'a pas de savoir à transmettre – le savoir (inconscient) étant du côté de l'analysé [10].

Alors, à la question : pourquoi des gens s'inscrivent-ils dans des discours idéologiques ? nous pouvons répondre que c'est parce que ces discours sont *historiquement* vrais. Aussi totalitaires soient-ils, aussi desubjectivants, leurs adeptes y retrouvent non seulement le fantasme d'une vie comblée, où la dialectique du manque et du désir n'existe pas, mais aussi la réminiscence d'un passé archaïque où l'*infans* est non-divisé du corps maternel, dans un état de dépendance parfait. D'où, l'effet subjectif induit par cette résonance des vérités intime et doctrinale consiste *in fine* dans le formatage d'un individu sans épaisseur, une aphanisis du désir inconscient dans un retour à un temps logique d'avant le désir, d'avant le sujet.

2. Dé-dialectisation du discours religieux

Hegel puis Marx ont assez montré la nature dialectique de la religion. Les énoncés religieux – comme tout fait de langage – sont équivoques et ouvrent au symbolique et à l'interprétation. A commencer par le fait que les grands textes bibliques qui ont façonnés notre culture, sont toujours des textes traduits. Et l'italien a raison de dire *Traduttore, traditore* : toute traduction est la trahison d'un texte, mais également l'émergence d'un sens en puissance présent dans le texte mais inaccessible avant l'opération du traducteur. La chrétienté se fonde d'ailleurs sur une trahison nécessaire ; c'est le sens du texte apocryphe de l'*Evangelio de Judas* : il fallait que Jésus soit trahi pour rendre possible son Eglise. Comme phénomène historique enfin, la religion suit une évolution dialectique, ses différentes sectes et hérésies sont les mouvements de dépassement (*Aufhebung*) cheminant vers une résolution utopique des contradictions internes au phénomène religieux.

A une époque où l'on a pu croire à une fin de l'histoire (Fukuyama, 1992), une tendance s'observe dans les mouvements les plus (post-)modernes du fait religieux : tendance à un refus de l'interprétation et à une « désambiguïation » des textes sacrés. Les autorités de tel mouvement sectaire fixent précisément le sens des textes, quitte à réécrire et corriger les textes sacrés de leurs contradictions. En effet, les contradictions dans les textes bibliques par exemple sont une source de questionnement pour le lecteur, elles ouvrent au mystère et invite à une exégèse. Il en va de même de la prophétie. L'oracle de Delphes avait prédit à Crésus que s'il poursuivait la guerre, il détruirait un grand royaume. Là réside l'amphibologie des prophéties classiques qui veut qu'il y a une indécidabilité logique sur le sens de la prévision ; le désir de chacun fournira subjectivement son sens au propos de l'oracle : ainsi Crésus n'entendit pas que c'est son royaume qu'il détruirait et non le royaume adverse. Au contraire, les prophéties d'aujourd'hui ne peuvent plus assumer ce jeu possible du sens et nos nouveaux prophètes sont sommés de parler clairement sans parabole et sans artifice.

Je prendrai pour exemple les remaniements qu'ont opérés les Témoins de Jéhovah sur la Bible. L'étude comparative des rééditions successives de la traduction française de la Bible jéhovique fait apparaître que leurs textes sacrés sont rendus toujours plus cohérents. Les contradictions des textes originaux sont littéralement corrigés, précisément au nom d'une exigence pragmatique de cohérence. Ainsi, pour ne prendre qu'un exemple significatif, le nom « Jéhovah » a été utilisé pour traduire dans les textes hébraïques et araméens les différents noms de Dieu (dont le Tétragramme יהוה) et dans les textes grecs le terme « Seigneur » (κύριος). Les critiques du Jéhovisme ont beaucoup reprocher cet usage abusif et erroné de « Jéhovah » et accusent les Témoins de Jéhovah d'avoir imposé ce terme partout et là où le texte original ne le mentionnait pas. C'est abolir les effets de tension dialectique qui puisaient dans la variété des noms de Dieu : *Yahvé, El-Shaddaï, Elohim, Kuryos* etc... Pourtant, il est une singulière exception où le texte mentionnait « Yavhé » que pourtant les traducteurs du Jéhovisme ont rendu par « Moi ». Il s'agit du chapitre 19 du Livre des Juges. Le passage fait le récit d'un homme parti chercher sa concubine infidèle chez son beau-père et qui, sur le chemin du retour ne trouve pas d'abri pour passer la nuit. Il sera hébergé chez un vieillard. Or, la nuit, des hommes dépravés exigeront du propriétaire de l'habitation de voir le voyageur. Ce dernier leur laissera sa femme, qu'ils violeront et laisseront étendue morte à la porte de la maison. Au matin, le voyageur reprend la route, avec le corps de sa femme. Arrivé chez lui, il coupera sa femme en douze morceaux qu'il enverra dans tout le territoire d'Israël comme pour témoigner et rendre public l'horreur de son histoire. Le dernier verset conclut sur l'effet subjectif produit sur le peuple à la vue des morceaux : « *tous disaient fixez votre cœur sur cela, consultez-vous et parlez* ». Tandis que le texte original faisait dire au personnage principal de ce récit « c'est vers la maison de Dieu [יהוה] que je me dirige et personne ne me recueille chez soi », les traducteurs de la *Watchtower* ont préféré « c'est vers *ma* maison que je me dirige... ». Cet effacement de la seule occurrence du nom de Dieu de cette histoire, je lui donne la valeur d'un lapsus signifiant. Que peut-on alors comprendre de cet achoppement dans l'énonciation de la traduction jéhovique de la Bible ? Si l'aboutissement du voyage de cet homme devait être la « maison de Dieu », la fin de l'histoire n'est-elle pas bien trop différente du but annoncé par le voyageur ? L'écart qui existe entre la maison de Dieu et les morceaux d'un corps de femme dispersés parmi un peuple ne constitue-t-il pas une opposition inconciliable qui attend une *réaction*, qui suscite des effets subjectifs chez le lecteur ? Remplacer *se rendre chez Jéhovah* par *se rendre chez soi*, c'est substituer le cheminement vers l'altérité radicale de la divinité (le « grand Autre » de Lacan) par un retour à soi, au Même. Le Dieu, rendu ici absent du texte, est désormais extérieur au sordide du récit. Or, le texte original nous dépeint très précisément un récit troublant qui appelle une interprétation voire une jurisprudence (il s'agit, rappelons-le,

d'un chapitre du Livre des Juges). Le texte convie le lecteur à se demander ce que signifie que le voyageur se rende à la maison de Jéhovah tandis que *la traduction du monde nouveau* fait taire cette invitation : le voyageur indigne retourne chez lui, à sa culpabilité. Il me semble que le poignant de ce texte est pourtant bien un appel à une lecture personnelle : « *Fixez votre cœur sur cela, consultez-vous et parlez* », autrement dit : juges, laissez-vous toucher par ce récit, écoutez ce qu'en pensent les autres et... interprétez !

Cette « clinique de la traduction » nous renseigne sur le discours sectaire en mettant à jour le travail *contre* la dialectique du texte. Autrement dit, dans cet oubli du nom divin, se trahit un désir que le texte soit univoque (cohérent) *et* que le lecteur ne puisse y puiser *autre chose*. Le récit biblique court ainsi le risque de s'effondrer en une récitation de ses doctrines sans lapsus ni trahison. Ce que met en œuvre le discours dogmatique, c'est l'étouffement du mouvement dialectique au profit d'un souci de cohérence, d'un pragmatisme de bon sens. Je dis « étouffement » et non évacuation ou éradication de la dialectique, car tout énoncé est irréductiblement et incurablement hanté par ce que Cicéron nomma un *Cantus obscurior* [11], un chant obscur, un au-delà de l'énoncé qui ouvre aux interprétations et équivoques.

Tout discours, c'est-à-dire tout processus énonciatif, est la disposition dans le social de la chaîne signifiante. Les sujets articulent entre eux des signifiants. Au bout de cette chaîne, le manque. Un vide qui hante tout fait de langage. C'est cela que l'idéologie sectaire a en horreur : le trou dans le savoir, le manque à être dit, le lapsus, l'oubli. Quand la religion s'établit en secte, elle fait violence au langage en interdisant que n'émerge du singulier, de l'étrangeté (l'*Unheimlichkeit* de Freud). Le discours sectaire tente de se défaire du trauma langagier, de la blessure inscrite discursivement dans l'institution du langage et qui se tient dans l'écart irréductible entre l'énoncé et l'énonciation, entre la parole et le parler. Il fantasme une *discursivité atraumatique*. Ne retrouve-t-on pas ce même fantasme dans l'idéologie sanitaire qui, à mesure qu'elle étend le champ du pathologique, s'applique à tout soigner ? – La déprime soignée au même titre que la dépression, le deuil médicalisé... c'est la frontière du normal et du pathologique qui s'évanouit dans la biopolitique.

3. Forclusion de la fonction poétique

A en croire Jean-François Lyotard, le discours religieux produit ce qu'il appela de « grands récits » de l'émancipation de l'homme, dans lesquels promesse était faite qu'un jour (lointain) il sera donné à l'homme de s'émanciper de sa condition d'homme souffrant et imparfait pour accéder à une existence de bonheur sans entrave. A ce titre, l'on retrouve les divers messianismes qui ont traversé l'histoire des religions, les prophéties apocalyptiques, les bouddhismes nirvaniques, les utopies (qui se tiennent, par définition, dans un futur mythique) ou encore le communisme (notamment sous son versant idéaliste). Ces divers courants ont tous proposé un grand récit dans lequel le genre humain sera sauvé de sa condition tragique.

Or, le fait religieux, pris dans le discours idéologique dominant (relevant du capitalisme et de plus en plus du néolibéralisme culturel) adopte la forme et la structure de ce discours idéologique, il lui emprunte ses traits : en particulier, son utilitarisme et son pragmatisme. Le discours idéologique ne sait que faire du sujet (de l'inconscient), il ne connaît que l'individu. D'où la violence contre ce qu'il y a de « trop humain » chez l'homme. Les grands récits excitent l'excès d'humanité, depuis leur « efficacité symbolique » (Lévi-Strauss). A l'inverse, les idéologies sectaires écrivent des récits à l'« efficacité réelle ». Tel texte sacré sera pour une secte une occasion de tirer des principes concrets de vie en accord avec les doctrines du mouvement. Les grands récits impliquent des effets *pour chacun*, singulièrement intimes ; les petits récits, qui tiennent du « *storytelling* » (Salmon, 2008), impliquent des effets non pas subjectifs mais objectifs, valant pour tous.

De façon signifiante, alors que j'envisageai la fin de nos entretiens (je devais bientôt déménager), l'adepte d'une secte chrétienne mentionna les « *vingt* commandements ». Embarrassé par ce lapsus, il justifia l'erreur en expliquant qu'il avait en tête la référence du texte du Décalogue : « Exode 20 ». Il poursuivit en m'expliquant que le Christ avait réduit toute la Loi de Moïse à deux commandements, tout le reste « n'est que *vanité* ». Ainsi, dans la perspective sectaire, les commandements de la Loi de Moïse seraient désormais *vains* (plutôt que dix). Cette Loi qui avait été énoncée pour les Hébreux quand ils fuyaient le carcan de l'esclavage en Egypte serait vide (du latin *vanus*). *L'exode est vain*, me dit-il entre les lignes. Ce que me confirma sa remarque ironique au moment de le quitter : « où que vous irez, vous rencontrerez [notre Eglise] : ça ne sert à *rien* de *fuir* ! ». D'une certaine façon, il est vrai que la fuite de l'aliénation à Pharaon (et à l'idéologie) n'est jamais finie. Le Mythe de la sortie d'Egypte (quoi qu'il en soit de sa réalité événementielle) a structure de fiction, c'est un « grand Récit ». Mais du récit, on exige aujourd'hui qu'il soit *matériellement* vrai, lavé de toute fictionnalité. Les adeptes de ce mouvement sectaire lisent cet épisode à la lettre, comme témoignage historique univoque. Ainsi, 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'événement. Toute interprétation ou entendement de ce qui excède et échappe au premier degré du texte n'est bien que vanité. Sans doute, la subjectivité qui échappe vraiment au discours sectaire est celle qui opère *poétiquement* la traversée de la Mer Rouge (le changement de discours) – car les terres au-delà de la castration symbolique sont inaccessibles aux poursuivants égyptiens.

On a souvent noté que les gourous ou les autorités de nombreuses sectes mettaient en avant que les adeptes de leurs mouvements n'étaient pas retenus de force. « Chacun est libre de sortir quand il le souhaite », « les portes sont ouvertes », et effectivement, à bien y regarder, il est toujours *possible* de quitter la secte – au-delà des pressions, des insistances voire des menaces. Pourtant, demeure ce fait étonnant que de nombreux ex-adeptes sont comme habités par la secte longtemps après leur sortie : ils sont encore pleins du corpus doctrinal, de l'idéologique, de la ritualité. La lecture de leurs témoignages de leur expérience au sein de la secte et les rencontres cliniques auprès de ces anciens membres révèlent qu'il s'agit souvent davantage d'une fuite que d'un véritable « Acte de sortie ». En d'autres termes, *les portes sont ouvertes* et permettent certes une échappée, un mouvement continu, sans saut, sans franchir ni Rubicon ni Mer Rouge, sans *révolution discursive* donc. Laisser les portes ouvertes rend précisément *impossible* qu'on les puisse ouvrir. Et il eût fallu que les portes soient fermées pour que l'adepte puisse *vraiment* faire Acte de sortie, pour qu'il puisse vraiment s'extraire de et extraire de lui le discours idéologique qui l'habite et qu'il habite. En effet, il faut un minimum d'aliénation pour que s'initie un processus de subjectivation. En d'autre terme, la force de l'emprise sectaire, c'est sa capacité à prendre le sujet dans une prison de liberté, à le diffuser dans un espace sans contenance.

Le terme de « Forclusion » a été employé par Lacan comme une traduction possible du *Verwerfung* de Freud. Ce mécanisme de défense propre à l'économie psychotique est l'opération par laquelle le signifiant phallique est rejeté hors de la psyché (et non pas refoulé dans l'inconscient à l'instar de l'économie névrotique). Tout se passe alors comme si ce signifiant n'était jamais venu s'inscrire chez le sujet psychotique. La fonction poétique du parler de l'adepte est niée *a priori*, elle n'est pas attestée par le dispositif discursif de la secte. Elle est au contraire rejetée au ban de la secte, forclosée, car elle repose esthétiquement sur la gratuité subjective du dire, et donc repose sur un manque, un vide : l'arbitraire de préférer telle façon de dire à telle autre, pourtant synonyme.

Alors, nous proposons une nouvelle explication à la puissance addictive de la secte. Le discours idéologique, avons-nous dit, repose sur un refus de la perte et du manque. Or, le sujet pour parler à nouveau, pour *s'autoriser*, doit consentir à perdre l'autorité sur laquelle il

appuyait son dire jusque là (la figure du gourou) et assumer en Acte la bascule discursive de son émancipation de la secte, ou bien, pour emprunter le vocabulaire de Badiou, donner consistance dans le registre symbolique à l'Évènement de sa sortie du discours sectaire. C'est en somme s'en remettre à la fonction poétique du langage et à sa gratuité – laquelle fonction est donc l'arme tranchante capable d'opérer le saut logique des limites du discours sectaire. Ou autrement dit, la sortie d'une secte s'autorise d'un dire (processus énonciatif) et non d'un dit (énoncé).

Conclusion

Les trois effets subjectifs que nous avons repérés font ressortir un problème qui concerne plus largement le discours idéologique dominant. Tout se passe comme si dans les sectes, ces modèles réduits des idéologies politiques, ces petits discours coextensifs au discours plus vaste de l'aliénation au marché, on tentait d'extraire la dialectique (c'est-à-dire les antagonismes, les contradictions, les fossés structurels) de tous les aspects de l'expérience humaine (tant intrapsychiques qu'externes). Alors, les sectes pourraient procéder du formatage d'un in-dividu dédialectisé, c'est-à-dire adapté au discours plein du néolibéralisme culturel et guéri de sa négativité (son inconscient). En dernière analyse, la discursivité des idéologies sectaires s'assure de l'aphanisis du sujet et de son désir contre l'« effet révolutionnaire » de l'inconscient.

C'est donc sans compter l'inconscient et ses ruses. L'utopisation du discours en un lien social atraumatique ne pourra que fantasmatiquement faire l'économie d'une subjectivité révolutionnaire. Aussi totalitaire soit-il et à moins de ne faire tenir ensemble que des robots et point de sujets, le discours idéologique devra compter avec les lapsus des sujets, leurs actes, manqués ou non.

Notes

- [1] Cf. Althusser, *Ecrits sur la psychanalyse, Freud et Lacan*, éd. Stock/Imec, 1993, p. 130.
- [2] On se rapportera avec intérêt à sa conférence à Milan et au séminaire sur l'Acte psychanalytique.
- [3] Freud, Sigmund, *L'interprétation des rêves* [1900].
- [4] En particulier : *Totem et tabou*, 1913 ; *L'avenir d'une illusion*, 1927 ; *Moïse et la religion monothéiste*, 1939.
- [5] On reconnaît un certain héritage des théories de W. Reich dans cette volonté de s'émanciper du carcan de la morale sexuelle. Cf. *La révolution sexuelle. Pour une autonomie caractérielle de l'homme*, Christian Bourgois, Paris, 1993 ; *L'irruption de la morale sexuelle. Etude des origines du caractère compulsif de la morale sexuelle*, Payot, 1999.
- [6] Freud, *Moïse et la religion monothéiste*, Gallimard, 2003, p. 233.
- [7] *ibid.*
- [8] *ibid.*
- [9] Saint-Augustin le premier bute sur cette aporie : *ego non memini*, « moi, je ne m'en souviens pas ».
- [10] Bel et bien, la « réponse est le malheur de la question » (Blanchot, 1969) ; ou encore, la sensibilité clinique d'un Ferenczi Sándor : « Si je lui répondais simplement, la motion qui l'a incité à poser cette question serait neutralisée par la réponse » (*la technique psychanalytique*, conférence prononcée à Budapest, 1918).
- [11] *Est autem etiam in dicendo quidam cantus obscurior.*

Références

- Althusser, Louis, *Ecrits sur la psychanalyse, Freud et Lacan*, Stock/Imec, 1993.
- Barthes, Roland, *Le plaisir du texte*, Seuil, Paris, 1982.
- Blanchot, Maurice, *L'entretien infini*, Gallimard, Paris, 1969.
- Blass, Rachel, *Le concept de « vérité historique » de Freud et les fondements inconscients de la connaissance*, in « Revue française de psychanalyse », vol. 70, 5/2006, pp. 1619-1632.
- Ferenczi, Sándor, *Les fantasmes provoqués et leurs dangers*, Payot, 2008.
- Freud, Sigmund, *L'interprétation des rêves* [1900], Puf, Paris, 1999.
- Freud, Sigmund, *L'avenir d'une illusion* [1927], Quadrige/Puf, Paris, 1995.
- Freud, Sigmund, *Totem et tabou* [1913], Payot, Paris, 2004.
- Freud, Sigmund, *Moïse et la religion monothéiste* [1939], Gallimard, Paris, 2003.
- Fukuyama, Francis, *La fin de l'histoire et le dernier homme* [1992], Flammarion, Paris, 2009.
- Lacan, Jacques, *Le séminaire livre XV, L'envers de la psychanalyse* [1969-1970], Seuil, Paris, 2006.
- Lacan, Jacques, *Du discours psychanalytique, conférence à l'université de Milan, 1972*, in « Lacan in Italia-Lacan en Italie », La Salamandra, 1977.

- Lacan, Jacques, *Le triomphe de la religion* [1974], précédé du *Discours aux catholiques* [1960], Seuil, Paris, 2005.
- Lyotard, Jean-François, *La condition postmoderne*, Les éd. de Minuit, 1979.
- Mary, Arthur, *Discours sectaire, discours capitaliste : approche psychanalytique*, in « Conférence de l'International Cultic Studies Association », Genève, 2009.
- Melman, Charles, *L'homme sans gravité. Jouir à tout prix* (entretien avec J.-P. Lebrun), Denoël, 2002.
- Quignard, Pascal, *La nuit sexuelle*, Flammarion, Paris, 2007.
- Reich, Wilhelm, *La révolution sexuelle. Pour une autonomie caractérielle de l'homme*, Christian Bourgois, Paris, 1993.
- Reich, Wilhelm, *L'irruption de la morale sexuelle. Etude des origines du caractère compulsif de la morale sexuelle*, Payot, 1999.
- Ricoeur, Paul, *De l'interprétation, essai sur Freud*, Seuil, Paris, 1995.
- Salmon, Christian, *Storytelling : La machine à fabriquer des histoires et à formater les esprits*, La Découverte, Paris, 2008.
- Sauret, Marie-Jean, *Approche psychanalytique de la croyance*, Privat, Toulouse, 1982.
- Sauret, Marie-Jean, *L'effet révolutionnaire du symptôme*, Erès, 2008.