Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie

Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie

Band: 34 (1984)

Heft: 3

Artikel: Sentiments de culpabilité et signification du péché : approche psychanalytique

Autor: Saussure, Thierry de

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-381272

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 14.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

REVUE DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE, 116 (1984), p. 201-215

SENTIMENTS DE CULPABILITÉ ET SIGNIFICATION DU PÉCHÉ. APPROCHE PSYCHANALYTIQUE*

THIERRY DE SAUSSURE

Que Rabelais veuille bien me pardonner de penser, plus j'avance dans la vie et la pratique psychanalytique, que ce n'est hélas pas le rire, mais bien le sentiment de culpabilité qui est le propre de l'homme.

Or, le drame est que, contrairement à ce que l'on pense en général, le sentiment de culpabilité n'est que rarement source d'une réaction féconde ou d'une amélioration réelle, individuelle ou collective.

Le plus souvent, au contraire, il provoque un repli sur soi, des réflexes d'auto-justification, des poussées agressives nourrissant les conflits, comme cela est si évident dans maintes tensions conjugales, sociales ou internationales.

Dans le malaise qu'entretiennent les sentiments plus ou moins conscients de culpabilité, notre tendance naturelle consiste à projeter le mal, la faute sur autrui, à l'extérieur, pour tenter de nous en libérer à l'intérieur. Voyez les sectes, les nationalismes, les fanatismes de tous genres, qui fonctionnent sur le mode de la séparation «tout bon — tout mauvais».

Même si, dans certains cas, les sentiments de culpabilité suscitent des mouvements passagers de générosité qui, le plus souvent, servent à nous déculpabiliser et, en fait, remplacent l'amour véritable: c'est la raison fréquente du succès des grandes collectes.

Il est frappant et troublant de constater qu'après 2000 ans de christianisme, c'est bien davantage en jouant sur la culpabilité des gens qu'en proclamant l'amour, la joie et la liberté qu'on peut les rassembler et obtenir d'eux parfois des sommes considérables de travail et d'argent.

Au point que, dans l'opinion publique, on pense confusément et l'on dit souvent que «l'Eglise culpabilise» et l'on se tourne du côté d'idéologies et de mouvements variés et à la mode pour tenter de trouver le salut, le bien-être.

De la psychanalyse, par exemple, on dira à la légère qu'elle, au moins, «elle déculpabilise»!

D'autre part, c'est un fait certain que toutes les religions, chacune à sa manière, traitent du problème fondamentalement humain de la culpabilité.

---

* Conférence prononcée lors de la séance d'ouverture des cours de la Faculté de Théologie de l'Université de Lausanne, à Dorigny, le 24 octobre 1983.

Les formes névrotiques du sentiment de culpabilité poussent les hommes à utiliser la religion dans le sens d'un vaste trafic des questions de la faute.

Permettez-moi cette comparaison triviale: ce n'est pas parce qu'il y a des bistrots qu'il existe des alcooliques. Mais il est certain que l'on trouve beaucoup d'alcooliques dans les bars et les cafés. De même, ce n'est pas parce qu'il y a des Eglises que la culpabilité hante l'homme, mais il est évident que l'on rencontre dans les assemblées religieuses beaucoup d'hommes et de femmes torturés par les formes névrotiques de la culpabilité.

Quant aux croyances hâtives que la psychanalyse, par exemple, a pour but de redresser la situation et de «déculpabiliser» ceux qui y ont recours, ces croyances ne révèlent, en fait, que la projection sur ces techniques thérapeutiques des désirs inconscients et infantiles de toute-puissance et de libération magique.

Mais je laisserai toutefois de côté la pathologie de la culpabilité telle que nous la rencontrons dans les cures; avec ses conséquences: le scrupulisme, le perfectionnisme, l'impression constante du jugement d'autrui, certaines formes de délinquance...; et ses effets, tels que les besoins d'auto-justification, l'hypocrisie, l'hypersensibilité, la projection du mal sur autrui pour essayer, désespérément, de se sentir bon, ainsi que les manifestations désordonnées d'agressivité et de haine.

Par les prises de conscience qui jalonnent le traitement, de tels malades accèdent peu à peu à des perceptions plus claires de la culpabilité objective, selon l'éthique à laquelle ils adhèrent librement alors. Par là, ce n'est pas d'une «déculpabilisation» qu'il s'agit, mais de pouvoir enfin «placer sa culpabilité au bon endroit», si je peux dire, ce qui s'accompagne d'un accroissement du sens des responsabilités.

Ces équivoques courantes étant démasquées, je l'espère, en ce qui concerne les sentiments pathologiques de culpabilité, il convient, après ce préambule, d'étudier de plus près les mécanismes psychiques qui font d'elle un problème universel, lancinant, paralysant qui hante tout être, dans toute culture et anime puissamment les formes variées des civilisations successives.

Je vais traiter de cela en trois paragraphes.[1] A chaque fois, je proposerai un parallèle biblique pour montrer comment le psychanalyste qui s'intéresse à

[1] Ce texte, rédigé en langage courant, devrait néanmoins permettre à chacun de faire appel aux références psychanalytiques et théologiques sur lesquelles il se base. Ainsi, du point de vue freudien, les deux premiers paragraphes se rapportent aux issues névrotiques les plus courantes de l'Œdipe, c'est-à-dire à celles que nous connaissons tous (le meurtre du père et/ou la soumission servile à celui-ci) par nécessité de civilisation et qui, en chacun, cohabitent à des degrés divers avec l'issue dite saine de ce complexe. La troisième partie élabore des éléments du narcissisme primaire et de ses traces saines et conflictuelles, ou pathologiques, dans le narcissisme secondaire, la relation à autrui et à soi-même. Du point de vue théologique, cette étude s'inspire des thèses accentuant le rôle de la Révélation comme seul lieu de connaissance de Dieu et s'opposant aux idoles forgées par notre religion naturelle.

l'Ecriture pense comprendre qu'elle indique à merveille la religion et les dieux fabriqués par la projection de nos images et désirs inconscients tout en parlant d'un Dieu autre dont la parole nous déconcerte.

Je tenterai de montrer l'incidence de cela sur la notion et les sentiments de culpabilité et ce qu'une approche psychanalytique peut proposer de comprendre lorsque la théologie judéo-chrétienne parle de péché.

1. *La tentation d'expulsion du sentiment pénible de culpabilité par l'objectivation du bien et du mal, et le légalisme.*

L'être humain est donc hanté par la mauvaise conscience. Celle-ci, encore une fois, ne provient pas de la religion (même si elles entretiennent des liens étroits) mais est issue de notre fonctionnement psychique le plus profond, aux prises avec les exigences de la socialisation et les nécessités de réfreiner notre potentiel pulsionnel, notre élan vital bien trop vaste pour ce que la réalité nous permet effectivement d'en vivre.

Cette mauvaise conscience et les impératifs du groupe poussent les hommes, partout, dans toutes les cultures, sociétés ou associations à se donner des lois pour gérer leur vie communautaire en s'y soumettant et en excluant de la collectivité ceux qui les transgressent. Cela procure à l'homme une certaine paix intérieure que l'on nomme «bonne conscience»: on désigne ce qui est bien et ce qui est mal, on s'exhibe dans le bien et on se cache un peu — à soi-même et aux autres — quand on enfreint ces lois. On se sent «en ordre» en général et on fuit l'autre, ou l'on se fâche contre lui lorsqu'il se fait accusateur.

Dans cette attitude, que le Christ reprochait entre autres aux pharisiens, nous pratiquons le légalisme auto-justificateur qui devient si dominateur de nos propres conduites et de celles d'autrui qu'il étouffe l'amour, la liberté et la joie.

A cet égard, le texte de l'évangile de Luc, au chapitre 15, m'intéresse vivement. Il s'agit de la parabole du fils retrouvé ou, mieux intitulée, de la paternité.[2]

Le fils aîné, en colère, a perdu tout amour pour son frère et refuse la fête des retrouvailles: il dit au père (v. 29 ss.): «Voilà tant d'années que je te sers sans avoir jamais désobéi à tes ordres; et, à moi, tu n'as jamais donné un chevreau pour festoyer avec mes amis. Mais quand ton fils»...(il ne peut plus dire «mon frère» et, après s'être auto-justifié, il va accuser, puisque c'est lui qui suppose — peut-être en projetant ses propres désirs cachés! — que c'est avec

[2] Cette parabole a été fréquemment traitée dans les travaux confrontant la psychanalyse et la théologie, notamment dans le domaine de l'herméneutique. Cf., par exemple, L. BEIRNAERT dans *Exegesis — Problèmes de méthode et exercices de lecture,* Travaux publiés sous la direction de F. BOVON et G. ROUILLER, Neuchâtel — Paris 1975, p. 136-144, se référant à «Psychanalyse et foi» dans G. CRESPY, *Essais sur la situation actuelle de la foi,* Paris 1970, p. 41-56.

des prostituées que le cadet a dissipé son bien, ce que ne dit pas la première partie du récit)... «quand ton fils que voici est arrivé, lui qui a mangé ton avoir avec des filles, tu as tué le veau gras pour lui.»

Mais le père de répondre: «Mon enfant, toi, tu es toujours avec moi et tout ce qui est à moi est à toi»:

Le frère aîné, dans sa comptabilité légaliste, est devenu aveugle quant à sa relation vivante et quotidienne avec son père et leurs biens communs; il ne peut donc plus retrouver la relation fraternelle avec son cadet, il est imperméable à l'amour, la liberté et la joie qui circulent entre eux et il ne voit même plus que les biens du père sont aussi les siens, qu'il peut en jouir librement avec ses amis.

Tout est devenu mérite, c'est-à-dire achat de l'amour ou faute et perte de cet amour à négocier sans cesse. Par là, nous demeurons dépendants de l'amour, mais incapables de le vivre.[3]

Pourtant, cette attitude paraît normale à nos schémas éducatifs: l'obéissance, donc la récompense; la désobéissance, donc la punition. Or ces schémas, si fortement ancrés en nous, se trouvent ici balayés par cette paternité-là, une paternité si différente de celle que, à partir de nos images humaines, nous projetons sur Dieu.

Parce qu'enfin, pour nous, c'est scandaleux: le fils cadet a eu sa part, il l'a dépensée et maintenant, il prétend vivre sur celle qui devait évidemment revenir à l'aîné, aux jours de l'héritage. Il n'y a plus de justice!

Il semble bien, en effet, qu'avec le père de la parabole, la question de la culpabilité, de la justice et de l'amour se pose tout autrement.

2. *Les formes inconscientes, éducatives et culturelles des sentiments de culpabilité.*

Nous le voyons, si les lois destinées à garantir la vie en groupe par la délimitation des fautes, la protection des hommes les uns par rapport aux autres et la promotion de la justice, si les lois humaines fonctionnent tant bien que mal, ce ne sont pas elles qui font vivre l'amour, ni ne nous délivrent, en fin de compte, du sentiment profond de culpabilité.

Le sentiment de culpabilité, en effet, vague, flou, lancinant, lorsqu'il cherche à s'expulser par la voie de l'objectivation de la faute et du légalisme, alimente, au mieux, le sentiment superficiel de bonne conscience et, au pire, ce qui est le plus fréquent, le jugement, la révolte et la haine.

[3] A. GODIN, dans un remarquable ouvrage, résume fort bien, à partir de Freud, la différence entre la dépendance de l'amour et la capacité de le vivre par le passage de l'attachement à l'identification et les répercussions, selon que cette évolution a lieu ou non, de ces deux modes relationnels dans les domaines de l'expérience chrétienne, de l'Eglise, etc. Cf. A. GODIN, *Psychologie des expériences religieuses — Le désir et la réalité,* Paris, 1981, p. 235 s.

Car ce sentiment de culpabilité a une longue histoire qui remonte aux sources profondes et anciennes de notre développement psychique. Regardons un instant, en cette deuxième étape, comment nos vécus les plus archaïques de honte et de détresse (dont il sera question dans la troisième partie) se sont structurés en nous sous la forme du sentiment de culpabilité.

Il s'agit de rendre compte de ce que l'on nommait autrefois «la conscience» et que certains n'hésitaient pas à appeler «la voix de Dieu en nous», allant même jusqu'à y voir une preuve de son existence!

Or la psychanalyse nous a fait découvrir que cette «conscience», bonne ou mauvaise, est, au contraire, une partie importante de notre inconscient. Celle-là même qui s'est modelée au contact vivant et quotidien de nos parents, de notre groupe social, de notre culture, de notre civilisation, à une époque donnée.

Cet agent interne d'idéal et de jugement, la psychanalyse l'appelle le SURMOI et elle en situe la formation, l'achèvement et le refoulement dans l'inconscient vers l'âge de quatre à six ans. C'est dire si ces soubassements de notre morale automatique, spontanée, sont infantiles. Le surmoi, donc, sans que nous nous en apercevions, oriente nos idéaux comme nos sentiments de culpabilité, dramatise nos sensibilités à telle ou telle faute, mais nous laisse aveugles quant à d'autres méfaits de nos pensées, de nos attitudes, de nos paroles et de nos comportements.

Pour mesurer l'enjeu vital de la formation du surmoi, il faut nous souvenir de l'état de dépendance totale dans lequel se trouve le petit enfant et la nécessité absolue qui est la sienne de bénéficier de l'amour, de la nourriture et des soins de ses parents. Or, croit-il, cet amour, il se le garantit en plaisant, lorsqu'il voit sur leur visage un «regard favorable» («tourne ta face vers nous»), une joie, un sourire, tandis qu'il pense le perdre lorsque tonne la grosse voix ou que se froncent les sourcils.

Il se livre donc, durant les cinq premières années à un apprentissage intense et perspicace, à partir de son ignorance initiale, de tout ce qui semble plaire ou déplaire à ses parents tels qu'il les fantasme ou les voit réagir. Désormais, ce qui s'exprime de lui est bon — pour toujours — s'il imagine que cela les réjouit, ou qu'il le constate, mais est mauvais s'il craint, à tort ou à raison, que ses parents soient fâchés de cela et l'abandonnent à la solitude et à la détresse vécues dans la violence du hic et nunc infantile.

Notre premier modèle de relation d'amour, essentielle, vitale, ancré désormais au plus profond de notre inconscient est donc façonné sur le mode de la «négociation»: le petit dépend du grand et a le sentiment de devoir veiller sans cesse à s'en garantir l'amour et la bienveillance afin d'en recevoir sécurité, soins et bien-être.

Mais tout cela se vit au travers d'images de parents idéalisés (comme des dieux, pour le petit) et à partir de l'économie psychique de chacun, de sa subjectivité et de ses besoins plus ou moins grands de barrières extérieures,

réelles ou imaginées. C'est pourquoi, dans une même famille, avec les mêmes parents, les surmois des différents enfants ne sont pas semblables.

Autour de ce noyau subjectif du surmoi, il y a le reflet de la réalité profonde des parents, de leur surmoi à eux et de ce qui en filtre à travers leurs interventions éducatives et leurs réactions spontanées. S'y ajoute encore l'intériorisation des caractéristiques du groupe social, de la culture, d'une civilisation donnée. En fonction des idéaux, des valorisations et des répressions véhiculés et transmis par chacune de ces couches d'environnement.

Cet ensemble d'une sorte de morale élémentaire est acquis vers six ans et fonctionne désormais automatiquement en nous à partir de l'inconscient. On observe cette acquisition par les brusques modifications de langage et d'attitudes chez l'enfant de six à sept ans («Euh! M'zelle, c'qu'il a dit!» — «Hein! papa, c'est vilain ce qu'elle a fait?» et autres rapportages aux fins de plaire). Le surmoi permet l'intégration de l'enfant dans le groupe scolaire, par exemple, parce que l'anarchie pulsionnelle qui caractérisait jusqu'ici son comportement est maintenant endiguée et réglée par ce système de répression interne qui lui fait accepter les règles extérieures.

Et cette prémorale infantile, du fait qu'elle demeure inconsciente et ne mûrit donc guère, aura, tout au long de notre vie, son mot à dire, tant pour les idéaux que nous privilégions que pour nos culpabilisations inconscientes dominantes, à chaque fois que nous tentons de faire évoluer, de mûrir et de déterminer notre éthique consciente.

C'est ce qui donne un aspect éminemment subjectif à notre morale, largement imprégnée de nos fantasmes personnels, combinés avec telle éducation, culture ou caractéristiques d'une époque.

Bien entendu, nous allons projeter à notre insu cette morale sur le Dieu dont nous entendons parler et penser tout naturellement que ses valeurs, ses désirs et ses jugements sont identiques aux nôtres. Comme le disait Voltaire: «Dieu a fait l'homme à son image et l'homme le lui a bien rendu»!

Il me semble que nous en avons un bon exemple avec le fils cadet de la même parabole (Luc 15: 11-24):

Il avait donc fait à son père une demande d'héritage anticipé (ce qui était souvent le cas dans la campagne juive de l'époque: il n'y avait pas assez de terres pour tous les fils; alors, l'aîné reprenait le domaine et les cadets devenaient, ailleurs, les «travailleurs étrangers» d'autrefois).

Je résume la suite, que vous connaissez: Un peu jeune et adolescent, il pense que la liberté consiste à vivre hors des relations hiérarchiques, contre lesquelles il se révolte et à obtenir tout et tout de suite, au gré de ses désirs. Bientôt il n'a plus d'argent, se sent désobéissant «on te l'avait bien dit» lui suggère sa conscience, son surmoi, «tu dois rester toujours un enfant sage et soumis à un maître dominateur». Alors il s'engage comme porcher et, la famine venant, se tord de faim et de désespoir.

C'est de là, remarquons-le bien, que germe son sentiment de culpabilité: de

la faim, des angoisses d'insécurité et de détresse du petit enfant en lui, encore dépendant, dont je parlais tout à l'heure. Il est donc naturel que lui vienne la très subtile idée de négocier à nouveau l'amour de son père dont il avait voulu rejeter ce qu'il ne voyait que comme une tutelle asservissante, mais néanmoins nourrissante:

«Après tout, si je dois rester pour toujours un enfant serviteur, un esclave, un mercenaire, autant l'être de mon père que d'un inconnu qui, de surcroît, méprise ma race» (puisqu'il l'avait fait garder des porcs, animaux impurs pour les juifs).

Il prépare et, chemin faisant, répète sa négociation: «J'irai vers mon père et je lui dirai: mon père, j'ai péché contre le ciel et contre toi, je ne suis plus digne d'être appelé ton fils, traite-moi comme l'un de tes mercenaires...».

C'est ce que fait naturellement l'homme religieux, projetant, sans le savoir, son surmoi sur Dieu: par une bonne repentance, re-acheter l'amour de Dieu pour le mettre dans sa poche et récupérer à son profit quelque chose de sa toute-puissance.

Négociation subtile, profondément humaine, au point que l'on a souvent fait de ce récit une parabole de la désobéissance, puis de la repentance conditionnant en quelque sorte l'amour de Dieu.

Mais si ces croyances-là procèdent de notre religion naturelle imprégnée de nos schémas inconscients, nous voyons qu'il n'en va pas de même selon le texte rapportant les paroles de Jésus: le père coupe la parole au fils cadet! Il n'écoute même pas ses pieux propos serviles, ses habiles paroles négociatrices par lesquelles, se croyant définitivement asservi à un maître à l'image humaine, il voulait au moins, par son attitude d'écrasement, en mériter gîte et nourriture.

Non: le père l'interrompt, l'appelle fils, le revêt de la robe d'honneur et fête son retour. Il dira de plus: «entre père et fils, tout ce qui est au père est aussi au fils». Point n'est besoin de négociations religieuses, de trafiquer avec la culpabilité et le rachat.

Comme le dit Antoine Vergote, professeur de psychologie de la religion à Louvain: «Le sentiment de culpabilité va dans le sens de la dette à payer alors que l'Evangile annonce qu'elle n'est plus à payer. Telle est la libération.»

Décidément, avec ce Père-là, les questions de culpabilité, de justice, de liberté et d'amour, se posent autrement que selon les images façonnées par notre surmoi et nos anthropomorphismes spontanés.

Dans ce texte, Dieu n'est pas père comme nous le sommes, ni même comme nous voudrions, humainement, qu'il le soit!

C'est pourquoi nous ne sommes pas encore au bout de nos peines (comme nous le confirme, même devant l'attitude du père, la réaction du fils aîné scandalisé). Ce sentiment de culpabilité, avec son besoin de justice, de punition et de rachat, ce sentiment de culpabilité qui nous colle aux tripes et que nous avons vu se structurer en nous par le surmoi, d'où nous vient-il donc,

avant, aux origines premières de notre vie affective? Et que pouvons-nous en faire? Nous restons avec lui sur les bras puisqu'il semble que Dieu lui-même n'y prête pas grande attention, du moins sous les deux formes que nous venons d'examiner.

3. *Les préformes, les racines profondes, aux sources de l'inconscient, du sentiment de culpabilité.*

Durant sa première année, entre la naissance physique et la naissance psychique, le bébé découvre le monde, la réalité, les autres, autant par les expériences répétées de la frustration, du manque et de l'absence que par celles de la présence, de la nutrition, des soins et de l'amour.

Il apprend son existence d'être fini, relatif, relationnel. L'alternance de la présence et du bien-être sensoriel (avec ses vécus de plénitude) et de l'absence (où il éprouve la douleur physico-psychique du vide et de l'attente) dessine en lui les paysages contrastés du plaisir et de la détresse, de la solitude et de la communion.

C'est d'ailleurs ainsi qu'il découvre le temps (avant-après) et l'espace (présence-absence de la mère).

De cette alternance entre la présence et l'absence, le plein et le vide, la satisfaction et le manque, se développe en nous le «désir» qui, dans ses exigences inconscientes, n'est et ne sera jamais complètement assouvi dans sa visée d'abolir les limites, de combler les manques, de retrouver l'absolu sans faille.

Les connaissances de l'inconscient, acquises par la psychanalyse, attestent que chaque être — et ceci se reflète dans toutes les cultures — véhicule aux profondeurs de son inconscient de puissantes images et fantasmes d'absolu, de totalité, de merveilleux, de toute-puissance, qui le poussent à désirer vivre cela et à éprouver la réalité, les limites de celle-ci ainsi que ses propres limites comme dures, pénibles, voire anormales.

C'est le fondement du sentiment de «paradis perdu», du mythe du «bon vieux temps», par lesquels nous exprimons la vague impression qu'autrefois c'était mieux ou que plus tard ce sera idéal; qu'il doit bien exister quelque part une situation que nous aurions vécue, ou que nous devrions découvrir un jour et dans laquelle plus rien n'est relatif, limité, partiel; où il n'y a que totalité, absolu, bien-être sans faille.

A titre d'exemple, c'est sur ces zones inconscientes du désir que joue la publicité qui cherche à faire vibrer nos illusions: elle nous présente un simple produit de lessive, une poudre pour laver notre linge, quelque chose de peu attrayant en soi et elle le rend désirable en en plaçant l'image sur un fond évoquant la totalité, l'absolu de pureté, de transparence, de beauté, voire de jeunesse et d'omnipotence!

Chaque jour, nous sommes confrontés à ce hiatus entre nos espérances

inconscientes de toute-puissance et les limites évidentes de nous-mêmes, des autres et de la réalité.

— Nous nous agaçons d'un contre temps (le temps qui nous vient contre).
— Nous souffrons de la résistance ou de l'incompréhension d'autrui.
— Nous essayons de tricher avec nos lacunes et avons de la peine à admettre nos échecs...
— L'altérité, la différence, même — ou surtout — de ceux que nous aimons le plus nous heurte si souvent dans ce que nous sommes, attendons, désirons.
— Nous prenons durement conscience, au gré des événements, de notre vieillissement, de tout ce que nous ne vivrons ou ne réaliserons pas. Ou bien des maux du monde, à travers ce que l'on appelle des «nouvelles», parce qu'elles continuent de nous surprendre (l'angoisse nous paralyse alors davantage que ne se réveille notre sens des responsabilités; nous nous disons que «ça ne devrait pas être», au lieu de nous sentir stimulés dans le sens d'actes possibles, parce que, désirant que «tout» change, c'est le sentiment d'impuissance qui nous envahit).

A l'horizon de cette évidence de nos limites, sans cesse à redécouvrir, il y a la mort, le fait que nous soyons mortels et cela nous est rappelé maintes fois par la multitude des petits et des grands deuils à faire, de ce que nous perdons, de ce que nous n'atteignons pas, de ce que nous ne serons jamais.

Dans ce qui, au fond de nous-mêmes, nous pousse à désirer, donc à vivre et à lutter pour connaître ou réussir ceci ou cela, il y a cette formidable pression d'une nostalgie d'omnipotence, d'absolu, de plénitude, de totalité sans faille. Et cela rend bien dur, à chaque étape, l'acceptation de notre relativité, de nos limites.

Nous en venons même parfois — c'est alors la révolte ou la dépression — à perdre de vue que, s'il y a des limites, elles peuvent être perçues aussi bien comme ce qui donne forme à notre identité, à notre valeur singulière, à ce que nous sommes de plein, d'unique et de positif que comme ce qui nous prive du reste, de ce qui est au-delà de nos possibilités réelles.

Car enfin — et c'est là l'erreur, en quelque sorte, que commet notre inconscient le plus profond, si nous étions ce qu'il désire, si nous étions tout, c'est-à-dire absolus, plus rien n'existerait à côté de nous puisque quoique ce soit qui serait autre devrait aussitôt devenir nôtre, sous peine, sinon, de n'être pas tout! C'est le solipsisme.

Au contraire, notre relativité (cette relativité que nous avons tant de mal, dans l'enfance et l'adolescence déjà, à découvrir, à préciser, puis à reconnaître en chaque situation de vie et à assumer dans un sens dynamique et positif) notre relativité est ce qui fait de nous des êtres *relationnels,* c'est-à-dire des hommes et des femmes animés d'amour, mais aussi de haine, assoiffés d'affection, mais rencontrant aussi l'animosité. C'est en cela pourtant que

nous sommes des êtres vivants, en mouvement, tandis que l'absolu n'est que repos, inertie, mort.

Telle est donc notre situation humaine — assumer et vivre le relatif et le relationnel — avec sa misère et sa grandeur, sa dureté et sa beauté.

Mais, direz-vous, qu'est-ce que ces propos psychanalytiques peuvent avoir à faire avec ce que la théologie judéo-chrétienne appelle le péché? Pas grand chose tel que, dans nos schémas religieux, nous avons l'habitude de le concevoir.

Certainement beaucoup par rapport à ce qu'il me semble que la Bible désigne sous ce terme, dès ses premières pages. Nous y reviendrons en conclusion.

— Et avec le sentiment de culpabilité? Eh bien, là, je crois que nous en avons la clé:

Notre façon de nous sentir vaguement, mais profondément coupables et de chercher à localiser la culpabilité selon les voies que j'ai tenté de décrire tout à l'heure, a précisément pour cause cet immense idéalisme inconscient qui, certes, nous stimule et nous pousse en avant, mais aussi nous persécute sans cesse, nous présentant nos limites comme des faiblesses coupables, à l'intérieur de nous-mêmes, que nous soyons chrétiens, religieux ou athées.

Or — faut-il le rappeler? — l'inconscient a pour caractéristique principale d'être atemporel et de ne pas mûrir. Il agit en nous sans se préoccuper de ce qui, au niveau conscient, mûrit, évolue, se forge au contact de la réalité, du temps et de l'espace, de l'expérience. C'est la raison pour laquelle son efficacité demeure puissante, illimitée et agissante à tout âge. En cela, source de nos rêves les plus beaux, l'inconscient nous enchaîne aussi de façon tyrannique.

C'est donc dans cet humus, dans ces désirs inconscients d'idéal sans limites, d'absolu, que s'enracinent nos sentiments de honte et de culpabilité les plus primitifs, source de tous les autres qui, de là, prennent des formes diverses selon nos histoires et références personnelles subjectives et objectives.

Dès lors, il nous devient difficile — et pour certains, impossible — de nous aimer vraiment nous-mêmes et, par conséquent, d'aimer sincèrement notre semblable:

Lorsque nous aimerions ne pas nous juger nous-mêmes, voici que l'autre nous apparaît comme un juge et fait figure de dangereux ennemi potentiel ou manifeste, face auquel nous tentons de nous justifier, ne serait-ce que pour nous rassurer à l'intérieur.

Comment donc pourrions-nous aimer notre prochain comme nous-mêmes? Puisque, quelque part, nous nous décevons et sommes amenés parfois à nous détester. Du coup, l'autre nous apparaît meilleur, et c'est l'envie qui surgit à son égard, teintée d'un brin de haine.

Ou bien, par moments, nous soignons notre image de marque, jusqu'à nous

illusionner quant à notre propre valeur; mais, dans ce cas, nous ne pouvons aussi que nous méfier d'autrui, à cause de son envie à lui, ou même le détester puisque, étant différent de nous, autre, il nous met en question dans notre fragile assurance.

Toute notre histoire — et notre éducation — nous conduisent à mettre en contradiction l'amour de soi-même et l'amour de l'autre:

— Soit nous nous aimons nous-mêmes et l'on nous a appris que c'est de l'égoïsme au détriment d'autrui;

— Soit nous nous efforçons d'aimer l'autre, mais alors, c'est presque toujours avec un sentiment de limitation coupable, voire d'écrasement de nous-mêmes, comme si se déprécier pouvait être, en soi, source d'amour pour autrui!

Or voilà que l'Evangile invite à «aimer notre prochain comme nous-mêmes»! (Non pas moins, mais non pas plus: «comme»). Il offre un programme de vie déconcertant: que l'amour de soi-même et l'amour de l'autre deviennent possibles dans un seul et même mouvement non contradictoire. Cela n'aurait-il pas quelque chose à voir avec ce qui est central en christianisme: la réconciliation avec le Père, par cette façon particulière qu'a Jésus d'être Fils, donc avec soi-même et avec autrui?

Qu'est-ce à dire? Sinon précisément d'accepter qu'il est normal que soi-même *et* l'autre — même l'ennemi — aient droit à l'existence et à une valeur d'être, exactement au même titre. Ni plus, ni moins. Cela indique — et nous voici revenus à nos propos d'il y a un instant — l'acceptation de la différence, de l'altérité et, donc, de nos limites, de notre relativité, la nôtre et celle des autres.

En théorie, c'est très facile et nous sommes tous d'accord. Car nous oublions vite que, dans la vie de tous les jours, notre inconscient agit, avec cette immense pression dans le sens du désir de toute-puissance, de l'absolu, de la non-limite, donc de la non-différence, ce qui équivaut au refus de l'altérité.

Sur ce point, je crois, la Bible, en ses premières pages, nous dit quelque chose de fort intéressant, par quoi j'irai vers la fin de mon exposé: deux mythes, au début de la Genèse (et le langage mythique indique qu'il s'agit de situations qui nous concernent tous, à toutes les époques et dans toutes les cultures, ce qui n'est pas le cas d'un récit historique): ces deux mythes sont celui de la Création — qui entremêle deux textes complémentaires — et celui de la Chute.

Ils ne peuvent qu'intéresser au plus haut point le psychanalyste. Pour celui-ci, la parole est non seulement l'instrument unique de son travail avec le patient, mais elle est ce qui fait advenir le sujet. C'est parce que l'enfant émerge de l'état confusionnel primitif, qu'il se découvre séparé de l'autre, singulier et limité, qu'il se met à parler et que, désormais, sa parole exprime et structure son désir vers l'autre. La parole indique, souligne (durement parfois) l'altérité

et celle-ci la nécessite. Le sujet s'entend nommé; il devient «je» et porte un prénom. Sa désignation le fonde dans sa singularité et instaure la relation.

Pour le théologien, c'est la Parole, parole de Dieu qui est l'objet de sa foi et de son étude. Il remarque qu'elle est à l'origine déjà, Dieu créant par la parole: «Dieu dit... et cela fut».

Or cet acte de Création consiste, pour Dieu, à faire émerger du chaos primitif les éléments, les choses et les êtres. Il les désigne, les nomme, les distingue et les ordonne en relations réciproques, chacun à sa place, «selon son espèce» et son rôle.

Ces deux mythes de la Création et de la Chute nous montrent d'emblée que Dieu lui-même n'est pas cet absolu visé par notre désir inconscient, mais qu'Il est avant tout relationnel: Il ne se suffit pas à lui-même, mais crée un homme et une femme, eux-mêmes relatifs l'un à l'autre et, ensemble, à Lui, afin qu'une relation surgisse, qu'un dialogue s'instaure.

Si Dieu était cet absolu, cette totalité-là, rien d'autre n'existerait, par définition, à côté de Lui sans qu'Il ne l'absorbe aussitôt.[4]

Au contraire, pour qu'il y ait relation vivante, il faut l'altérité. Il faut que Dieu et l'homme, sa créature, soient différents, se cherchent, se complètent, comme l'homme et la femme entre eux.

Que l'homme soit dit «à l'image de Dieu» souligne, certes, qu'ils sont semblables, ce qui leur permet le dialogue, mais non pas qu'ils sont identiques ou interchangeables.[5]

[4] Dieu absolu, voire se suffisant à Lui-même est certes une thèse fréquemment affirmée par la théologie chrétienne à travers les siècles. Outre le fait qu'elle me paraisse relever davantage de la philosophie que de la théologie biblique, elle comporte une ambiguïté sur laquelle le psychanalyste se doit d'attirer l'attention. En effet, si le philosophe ou le théologien juge important de proclamer le caractère absolu de Dieu en langage conscient, il ne lui faut pas ignorer les images et fantasmes qui en découlent pour le désir inconscient. Celui-ci fonctionnant, aux profondeurs, en régime de narcissisme primaire, vit alors cette totalité comme le lieu tant cherché et enfin retrouvé de la fusion primitive dans l'indifférenciation sujet-objet et l'abolition de toute relation interpersonnelle. C'est pourquoi, dans cette «approche psychanalytique», je souligne le caractère avant tout relationnel de Dieu tel que la Bible l'affirme sans cesse, tant par le récit de la Création lui-même que par l'histoire révélatrice du peuple élu, l'Incarnation du Christ, les récits de son ministère et le mode du témoignage apostolique.

Par là, je me démarque de J. Le Du qui, dans son excellent ouvrage de vulgarisation, aux développements psychanalytiques souvent proches de ceux sous-jacents à ces pages-ci et malgré la visée essentielle et la nature de ses propos, déclare: «Dieu est Dieu. Il n'y a pas d'autre absolu que lui (...) Tout ce que l'on traite comme absolu en dehors de Lui est une idole». J. Le Du, *L'idéal en procès,* Paris 1975, p. 47.

[5] Dans son livre précieux et fécond pour le dialogue théologie — psychanalyse, J.-M. Pohier traite en profondeur et de façon magistrale la confusion par laquelle le désir fait glisser du semblable à l'identique, à propos de la relation de l'homme à Dieu, et des conséquences considérables qui en découlent, à partir de l'inconscient, dans les domaines de la foi, de l'éthique vécue et de formulations théologiques. J.-M. Pohier, *Au nom du Père — Recherches théologiques et psychanalytiques,* Paris 1972, 223 p.

Et la différence est soulignée: elle est marquée par l'arbre («de la connaissance du bien et du mal»), propriété de Dieu et interdit d'accès à l'homme.

Pour la psychanalyse, la loi du père, la loi œdipienne, a pour fonction d'organiser ce qui n'était que chaos confus, de séparer l'enfant de la mère primitive, de nommer, de distinguer, d'ouvrir à la relation qui fonde l'altérité et que celle-ci nécessite.

Dans une remarquable conférence prononcée à Genève, en 83, Madame Chasseguet-Smirgel, psychanalyste parisienne de grand renom, le rappelait en décrivant en exemple de l'inverse, l'anomie de la perversion. Ainsi, remarquait-elle, dans «les 120 jours de Sodome», le Marquis de Sade indique la voie de l'accès au chaos, à la confusion sensée permettre d'atteindre à la plénitude, à la toute-puissance, à la divinité satanique. Pour cela, en un catalogue inverse des actes de la Création, tout ce qui est nommé et distingué devra être contrairement désigné et combiné; c'est l'anomie: les organes, les orifices du corps, les sexes, les générations, les espèces vivantes, l'espace et le temps sont mélangés et confondus.

Dans cette perspective, je soulignerai que c'est précisément la différence marquée par l'arbre, (qui spécifie l'altérité de Dieu et de l'homme), cette limite, symbole de toutes nos limites, qu'Adam et Eve, déjà, vont ne pas supporter.[6] Le serpent, tordant la Parole de Dieu, leur laisse entendre que, sans cette limite, ils seront comme Dieu, mais un dieu qu'ils imaginent alors absolu, total, gardant jalousement sa toute-puissance pour lui et les frustrant méchamment.

Si donc la Parole de Dieu crée en séparant, en distinguant, en nommant les identités et les relations réciproques, la parole du serpent, dans le mythe, appelle à la confusion, à l'abolition de la distinction et, donc, au refus de la relation, en excitant le désir de l'homme à devenir identique à Dieu.

Par la ruse du serpent qui fait miroiter l'absolu (comme notre inconscient, nous l'avons vu) et y oppose le relatif, le limité en le présentant comme un mal, une souffrance source d'envie, par cette ruse, manger du fruit défendu apparaît à la femme et à l'homme comme le moyen, enfin, d'accéder à la réalisation de ce désir d'absolu, de totalité, de toute-puissance de nos fantasmes, et de ne pas avoir à en faire le deuil qu'implique l'acceptation de la relativité et de l'altérité d'avec Dieu et entre nous, êtres humains.

[6] Il n'est pas seulement intéressant théologiquement, mais psychanalytiquement aussi de constater que les noms propres d'Adam et Eve ne remplacent dans le texte les termes d'«homme» et de «femme» que lorsque le Seigneur Dieu leur énonce les conséquences de la trans-gression par laquelle, refusant les limites qui leur étaient assignées, ils ont goûté du fruit réservé. En effet, le bébé accède au sentiment et à la conscience de son identité en butant douloureusement contre les obstacles qui marquent du sceau de l'impossible la réalisation de la toute-puissance de son désir naissant. Parallèlement, il découvre son nom, celui des autres et l'interdépendance.

En effet, que se passe-t-il dès qu'ils ont goûté de ce fruit ? Eh bien, loin de se voir devenir soudain cette totalité, cet idéal absolu qu'ils convoitaient (mais que le texte biblique ne dit pas non plus être l'apanage de Dieu) Adam et Eve, dont les yeux s'ouvrirent nous est-il dit, constatent qu'ils sont nus, homme et femme.

(La religion populaire s'empare de cela pour voir dans la convoitise du fruit celle de la sexualité et relie — en en riant parfois jaune, parfois grivoisement — la culpabilité essentielle à l'origine de la vie sexuelle. Par quoi nous voyons, une fois de plus, la propension de l'inconscient individuel et collectif à tenter de localiser le sentiment de culpabilité sur tel ou tel secteur objectivable de notre existence.)

Or ce n'est pas la signification du texte. Pour Adam et Eve, découvrir qu'ils sont nus, c'est comprendre que, jusqu'en leur anatomie, ils sont différents, autres l'un à l'autre, c'est-à-dire interdépendants, voués, appelés à la relation parce que chacun n'est pas le tout, ni le tout de l'autre, ni le tout du désir.

Pas plus qu'ils ne sont tout, ils ne sont hermaphrodites, deux sexes en un seul être. Et ensemble, ils ne sont pas tout, mais il y a un tiers puisque déjà, ils entendent la voix de Dieu, de Dieu autre, se promenant «au souffle du jour».

Du coup, découvrant leur relativité et leur relation homme-femme-Dieu, ils sont saisis de honte, de cette honte fondamentale, préforme du sentiment de culpabilité. Cette honte d'avoir tant désiré annuler la loi de la Création, annuler la relation pour devenir le tout, l'absolu, et de se découvrir tout simplement limités, relatifs, voués, mais appelés, créés pour la relation avec l'autre différent.

Et aussitôt ils essaient à nouveau de cacher cela par des feuilles de figuier, tout comme nous essayons, chacun, de cacher à autrui, dans la honte que nous en éprouvons, le fait que nous sommes relatifs, limités et non pas conformes à la perfection et à l'absolu que nous voudrions, inconsciemment, incarner pour nous-mêmes et pour les autres.

Alors Dieu — ce premier grand couturier, comme l'indiquait avec humour le théologien Karl Barth — Dieu les revêt de peaux de bêtes, dans son amour, afin qu'ils puissent paraître sans leur honte devant Lui, ne plus se cacher tout entiers derrière les buissons, mais s'ouvrir, en leur altérité positive, au dialogue avec lui et entre eux.

Il est temps de conclure. Dans la perspective de tout ce que je viens d'énoncer, il me semble actuellement comprendre que ce qu'exprime la tradition judéo-chrétienne en matière de péché et de salut, ce qu'indique le Christ dans tous ses faits et gestes, dans ses discours aux pharisiens si religieux comme dans ses dialogues avec les plus jugés et les plus honteux d'entre les hommes pourrait s'énoncer ainsi :

— Le péché consisterait à refuser notre réalité humaine, à désirer être identiques à Dieu imaginé comme l'absolu et penser qu'il est honteux de ne pas l'être.
— Le péché serait de nous ériger en maîtres de la connaissance du bien et du mal, de maintenir cette illusion en cherchant à comptabiliser nos fautes comme si elles n'étaient que de malheureux accidents de parcours sur l'itinéraire normalement divin que nous voudrions suivre.

Or nous ne sommes pas les êtres divins et absolus, sans limites que, tels Adam et Eve, nous ne cessons de vouloir être, pour nous-mêmes, narcissiquement, et pour les autres, par crainte de leur jugement.

Mais c'est précisément à propos de cette hantise, me semble-t-il, que l'Evangile parle de libération. C'est de cette culpabilité-là, illusoire, tyrannique et stérile de n'être point l'idéal visé par notre désir, que Jésus parle d'affranchissement.

Car c'est dans ce sentiment de culpabilité-là que s'enracinent l'hypocrisie, le besoin de propre-justice, le perfectionnisme à vouloir paraître irréprochables, l'agressivité à l'égard du prochain que nous envions ou bien dont nous craignons le jugement, par le fait qu'il est autre et différent.

L'étude de ces textes bibliques me semble donc indiquer, pour leur part, la difficile mais salutaire nécessité dans laquelle nous nous trouvons de nous accepter tels que nous sommes, c'est-à-dire limités, relatifs, interdépendants. Les deuils qu'il en coûte permettent, par contre, à la fois de nous aimer vraiment *et* d'aimer l'autre, sans que cela soit contradictoire, parce que ni l'un ni l'autre n'a à prétendre être le tout ou l'absolu de l'autre, ce qui donne à chacun la même liberté et la même valeur d'être.

Et nous voici ramenés, d'une certaine manière, dans la perspective de Freud dont l'athéisme se fondait, entre autre, sur son acharnement à renoncer au secours des illusions religieuses dont il montrait comment elles servent à occulter les deuils nécessaires à la dure maturation de la vie en maintenant l'homme tant dans les issues les plus névrotiques de l'Œdipe, ainsi entrevoyait-il, que dans les fascinations du narcissisme primaire.

Assumer l'altérité, c'est gérer le désir, l'amour et l'agressivité dans la différence des personnes et des générations et accéder peut-être à la juste relation à la mère, au père et dans la fratrie, dès lors qu'il ne s'agit plus de devenir celui que nous fantasmions absolu. En termes théologiques, cela signifie découvrir en Dieu Père et en Jésus-Christ Fils Celui qui est fondamentalement l'Autre *et* le Semblable et en quoi ces paternité, filialité et fraternité-là sont sources et modèles de toute relation.

Mais nous devons alors constater que quelque chose en l'homme résiste à tel point à cela que lorsque, selon la doctrine chrétienne, Dieu s'est fait homme, que le Père s'est fait Fils, les frères, religieusement, l'ont mis à mort pour replacer leur image de Dieu sur le trône — convoité — de l'Idéal rêvé, du Jugement tyrannique et de l'Absolu qui oblitère les relations.