

**LE FOR INTÉRIEUR**  
**A L'ÉPREUVE DE LA PSYCHANALYSE**  
**CASUISTIQUE ET INCONSCIENT**

PAR

Paul-Laurent ASSOUN

*Professeur à l'Université de Paris VII*  
*Psychanalyste*  
*Psychanalyse et pratiques sociales de la santé, CNRS*

Peut-être faut-il partir, dans notre discours sur le “for intérieur”, du signifiant obscur par lequel il s’annonce, dans la langue française : “for”, voici un de ces mots dont l’usage s’est perdu et ne s’est guère maintenu que dans cette “locution”. Une enquête étymologique a certes vite fait de nous renseigner, mais n’est-ce pas symbolique du “for intérieur” que ce point obscur qui marque sa trace dans le langage ? Nous lui chercherons certes des synonymes, mais c’est bien cette réalité singulière qu’il s’agit de penser, obscure en elle-même et, ajouterai-je, dès qu’on en parle.

Le “for intérieur” au reste, ce n’est pas *a priori* un concept ni même un nom propre : il est toujours pris dans des “jeux de langage” : “en mon for intérieur”, dit-on, “en son for intérieur, il savait bien que...”. Il va nous falloir extraire ce référent des “jeux de langage” où il est pris comme en une gangue pour tenter de l’identifier. Mais peut-être n’a-t-il guère d’existence que dans un certain type de situations : et justement c’est ce qui est confirmé par toutes les *pratiques* du for intérieur, de la religion au droit : la psychanalyse n’est peut-être que la tentative de dégager la spécificité de cette *situation psychique* (bien plutôt que d’un “vécu”) où le for intérieur est engagé.

Le “for intérieur” est pris dans et défini par ce réseau de “jeux de langage” — éthiques, juridiques, “psychologiques” — et j’interviendrai ici pour l’éclairer du côté de la psychanalyse, moins pour en faire “la psychologie” que pour comprendre le *réel* même, insu, de son “fonctionnement”. C’est donc bien d’une mise à l’épreuve par la psychanalyse, du “for” dit “intérieur” qu’il s’agit.

Nous sommes face à un mot — *for* “tombé en désuétude” et signifiant “*jurisdiction*”<sup>1</sup>. Nous en sommes donc séparés par la distance de l’usage, le terme latin se perpétuant, “morceau de langue morte”, au cœur de la langue vivante. Et pourtant, nous savons d’emblée de quoi il s’agit, soit d’un sentiment immédiat de comptes à (nous ?) rendre. Pour le dire dans les termes clarifiants de la langue philosophique : “*Le tribunal intérieur de la conscience, par opposition aux jugements extérieurs de la loi ou de l’opinion publique*”. Il n’est pas inutile de remarquer que l’expression est “sans équivalents étrangers” — entendons : littéraires, puisque les langues autres que le français disposent de termes et d’expressions évoquant cette problématique. Il s’agit en tout cas de ne pas dissoudre ce signifiant, en son idiosyncrasie, qui semble avoir survécu à l’effacement de sa signification immédiate.

On a bien affaire en tout cas à une “expression scolastique”, prise en conséquence dans une logique du *distinguo* (dont on aurait tort de sous-estimer les vertus) : “*Forum interiorus (ou penitentiae, ou confessionis) s’oppose à forum exterius, judiciaire, ou publicum*”<sup>2</sup>.

Si l’intérieur s’associe à “*ce qui est profond et caché*”<sup>3</sup>, comment ne pas solliciter la “psychologie” dite des “profondeurs” ? Mais voici une intériorité mise en acte, en situation : le *for intérieur* requiert une *praxis* dont il convient de décrire les modalités, cette “casuistique” que “l’hypothèse de l’inconscient” vient requestionner.

### *Phénoménologie du “for intérieur”*

En premier lieu, ce que je me dis en “mon *for intérieur*” — *in petto* —, moi seul le sais : c’est ce qui est soustrait à la “publicité” : il n’y a pas de *for intérieur* sans cette séparation entre “dedans” et “dehors”<sup>4</sup> : qu’est-ce donc que cet “intérieur” et quel genre d’intériorité faut-il postuler ? C’est l’opposé et l’envers de “l’opinion publique” (de l’*Offentlichkeit*).

En second lieu, que se passe-t-il sur cette scène ? Un événement curieux, insaisissable et précis à la fois. Il s’agit d’une “pensée” qu’on peut dire silencieuse (en ce sens que nul autre que moi ne l’“entend”) : mais quel genre de “pensée”, alors ? Il faut ajouter immédiatement — point essentiel pour la suite — que cet événement du “*for intérieur*” ressemble à “une voix”, quelque chose qui est proféré en moi et que je ne “me” dis... qu’à moi-même.

1. Article “*for intérieur*” du *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* d’André Lalande, Librairie Félix Alcan, 1926, tome I, p. 265.

2. Schütz, *Thomas-Lexicon*, 327 [cité par Eucken (R.) dans l’article cité du *Vocabulaire de Lalande*].

3. Article “*Extérieur, externe*” du *Vocabulaire de Lalande*, t. I, p. 235.

4. Voir sur ce point notre contribution : “Le dehors et le dedans chez Freud”, in “*L’intériorité*”, *Psychologie clinique*, n° 2, Klincksieck, 1989, pp. 41-54.

Ce n'est pourtant pas à n'importe quel moment et de façon continue que s'exerce ce "for intérieur" : c'est dans tel moment critique — quelque soit la portée ou la gravité de la crise — qui fait que cette "petite voix", cette pensée silencieuse se fait réentendre, en ce moment de repli dans mon intériorité. *Quand* donc me parlé-je à moi-même ? Cela indique en tout cas que, pour être "intérieure", cette instance n'en est pas moins mise en mouvement par quelque chose qui se passe "dehors".

De plus, si cela se passe bien "dedans", le paradoxe est que je dois bien "faire deux" — entre "moi" et "moi-même" — pour ainsi me "prendre à témoin" : en termes philosophiques, l'"ipséité" renvoie à une altérité, étrange "dia-logue monologué" ! Qu'est-ce qu'il me prend de me "parler" comme à un autre, *alter ego*, justement au moment où je m'interpelle le plus "personnellement" ?

Le "for", c'est, étymologiquement, le *forum*, autrement dit la "place publique", en latin dit "ecclésiastique". Et pour cause : il s'agit bien de la juridiction spirituelle de l'Église. Nous avons donc à nous représenter une sorte de forum interne — le "for extérieur", l'autorité de la justice humaine s'exerçant sur personnes et biens ne pouvant empiéter sur ce "tribunal de la conscience de chacun". Le "cas de conscience" me confronte donc à mon petit forum privé : là, la déclamation devient murmure (parfois "bruyant"), le colloque devient "soliloque", les affaires se traitent et se débattent de soi à soi, mais selon une sorte de parodie de débat collectif. Sur ce forum là, le sujet est une sorte de "foule solitaire". Il faut renchériser sur Freud, parlant de "foule à deux" (dans l'hypnose)<sup>5</sup> : il y aurait là une foule... à un ! Point de "personnalité multiple" pour autant (le terme n'explique rien) : plutôt un certain *clivage* qui requiert une analyse.

Le for intérieur instaure dès lors une étrange relation entre *voix* et *silence* : c'est en effet une pensée silencieuse, quelque chose d'inaudible à l'extérieur. Quant aux "voix de la conscience", elles s'élèvent et retombent sur *fond de silence*. C'est cette aura de silence qui trace les frontières du dedans et du dehors. Il me faut en effet me retrancher dans une aire de silence pour que s'élèvent ces "voix" qui, sans frapper mon tympan, résonnent bien en quelque sorte. Le sujet se trouve "saisi" par une juridiction qui l'interpelle. S'il y a alternance de "silence" et de "voix", c'est qu'il y a débat.

Ce que "je sais en mon for intérieur" est supposé être — osons le mot : "vrai" ! Sauf à ajouter immédiatement : d'une vérité *subjective*, et pour cause, mais justement, à cause de cela, authentique. Je peux mentir, aux autres et peut-être à moi-même — on voit venir le problème —, mais il s'avère que, dans "mon for intérieur", je ne suis pas dupe. Il y a donc là une instance d'"authentification". Quand je suis enjoint de "juger en mon âme et conscience", c'est à cela que l'on semble faire allusion : soit une instance de *véracité*,

5. *Psychologie collective et analyse du moi*, ch. X, G.W. XIII, 142 [nous citons désormais les *Gesammelte Werke* de Sigmund Freud (Fischer Verlag) en retraduisant les passages concernés].

une certitude subjective et “de bonne foi”. Pour “la façade” ou pour “la galerie”, je pourrais avoir une vérité, mais en mon intérieur, je saurais où est le vrai : voilà le raisonnement fondateur du “for intérieur”.

Quand ces voix du dedans parlent, plus moyen de me dérober à l’aveu du “vrai”. Mais je suis décidément juge et partie — ce qui n’est pas une objection à la véracité, mais crée une situation psychique très particulière : “consultation” de soi-même qui renvoie à la fois à une *certitude* intérieure et à une *perplexité* momentanée, non moins aiguë. On le voit, l’approche phénoménologique esquissée touche à ses limites.

### I - POUR UNE MÉTAPSYCHOLOGIE DU “FOR INTÉRIEUR”

#### *L’inconscient du “cas de conscience”*

Il nous faut donc une *métapsychologie* du for intérieur. On sait que sous ce terme, est désignée la théorie psychanalytique, étude des processus psychiques dits “inconscients” (donc par là même ce qui mène *au-delà* d’une psychologie du conscient)<sup>6</sup>.

Mais dans le cas présent, l’un des pièges est peut-être de rester enfermé dans une analyse du for intérieur en termes de “vécu”. Il y a bien en effet une signification de vécu du for intérieur, mais celui-ci n’est peut-être que la manifestation, en ce sens leurrante, de processus qui se jouent ailleurs, *métapsychologiques*. C’est peut-être l’occasion de promouvoir cette notion — édifée sur le terrain de la théologie morale et de la casuistique — au plan métapsychologique, comme événement d’un “système” (F.I.).

Il y a là d’ailleurs paradoxe élémentaire : rien plus qu’un “cas de conscience” ne mobilise autant ... la “conscience”, au sens de cette “*intuition qu’a l’esprit de ses états et de ses actes*”<sup>7</sup> — exigence de lucidité —, mais aussi d’“*aptitude à porter des jugements normatifs... sur la valeur morale de certains actes*”<sup>8</sup>. Cela jure en tout cas avec l’idée même d’un inconscient. Mais à y regarder de plus près, c’est justement parce qu’il y a un point d’obscurcissement “symptomatique” que s’ouvre une sorte de *crise*, qui embraye ce “réveil” du for intérieur. La juridiction interne est alors convoquée, en un point de vacillement de la certitude et d’opacification de la conscience.

Il est un terme, bien connu, moins ésotérique que celui de “for intérieur”, mais sans doute pas moins énigmatique, qui a fait l’objet d’un intense investissement religieux, philosophique, idéologique, mais aussi bien d’usage courant :

6. Sur cette “discipline”, nous devons renvoyer à notre *Introduction à la métapsychologie freudienne*, P.U.F. “Quadrige”, 1993.

7. Article “conscience” du *Vocabulaire* de Lalande, t. I, p. 127.

8. *Ibid.*, p. 129.

c'est le terme "conscience". De fait, tout ce qui a été dit du for intérieur vaut pour la conscience, cet "instinct divin" dont parle Rousseau<sup>9</sup>. Le terme allemand *Gewissen* fait entendre ce "savoir" supposé (*Wissen*) de ce qui est "bon" ou "mauvais" pour l'intéressé. C'est donc une exigence de *vérité* — on est supposé ne pouvoir mentir à sa conscience — mais aussi d'*altérité*, puisque "ma conscience" est supposée savoir ce que "je" ne m'avoue pas clairement.

Il nous faut ici opérer un "décrochage", du registre éthique aux considérations *cliniques*, afin de trouver la "percée métapsychologique" sur le problème.

### *Symptomatologie du "for intérieur" : le "délire d'observation"*

De cette mésaventure d'un "for" devenu "visible" à l'extérieur, on peut donner une description clinique assez précise : "*Les malades se plaignent que l'on connaît toutes leurs pensées, que l'on observe leurs actions et les surveille ; ils sont informés par des voix de l'exercice de cette instance (von dem Walten dieser Instanz) qui leur parlent de façon caractérisée à la troisième personne ("Maintenant, voilà qu'ils y pensent à nouveau ; maintenant, continue")*"<sup>10</sup>. On reconnaît le "délire d'observation" — qui renvoie d'ailleurs solidairement aux registres "scopique" (puisque le sujet se sent regardé, il se voit vu) et vocal (puisque l'on s'entend interpeller, il s'entend parler). Regardé de partout, il devient aussi bien pensée *en écho*. Le grossissement pathologique est intéressant pour notre propos en ce qu'il sert à caractériser au mieux ce qui se passe dans le "for intérieur", en son économie "normale", si l'on ose dire. Ce n'est pas très différent en effet de ce qui se passe quand je me confronte, en mon for intérieur, à une certaine "voix" et que je me considère d'un certain regard : la différence est en effet que je continue à distinguer ce qui se passe dedans et ce qui arrive dehors, là où, dans les affections paranoïaques, le sujet semble entendre sa voix comme si elle lui était adressée anonymement. Il reçoit une lettre anonyme de l'Autre — celle qu'il s'est envoyée à lui-même —, mais l'expéditeur est ici devenu son propre destinataire : c'est là l'effet majeur du délire.

Freud ici a raison de procéder à une mise au point : le sujet certes délire, mais : "*Cette plainte a raison, elle décrit la vérité ; une telle puissance qui observe, éprouve et critique toutes nos intentions existe réellement, à savoir chez nous tous dans la vie normale*".

### *For intérieur et instance d'idéal*

Ce qui trouve ici son objectivation pathologique, c'est en effet cette instance nommée "*idéal du moi*"<sup>11</sup> introduite par Freud dans le sillage du narcissis-

9. Profession de foi du vicaire savoyard.

10. Freud (S.), *Pour introduire le narcissisme*, G.W. X, 162-163.

11. Pour une analyse détaillée de cette "fonction d'idéal", nous renvoyons à notre ouvrage *L'entendement freudien, Logos et Anankè*, Gallimard, 1988, chapitre V, pp. 183-230.

me. Sous le terme de “formation d’idéal”, est à penser “la condition du refoulement ... du côté du moi”<sup>12</sup> : c’est en effet ce qui est le plus intimement cher au sujet qui exige le refoulement, soit ce qui est ou non acceptable pour lui. Or, ce que le sujet “projette devant lui” n’est autre que “*l’ersatz du narcissisme perdu de son enfance*”. Activité de censure — présente jusque dans le rêve — qui introduit une pliure dans le moi. Derrière lui se cache, précisera-t-il, l’*“identification au père de la préhistoire personnelle”*<sup>13</sup>.

En une sorte de processus de géologie psychique, le moi se sédimente, ce qui organise une dualité — l’idéal du moi s’opposant au “reste du moi” comme une sorte d’étranger exigeant, et cruel à l’occasion : mais rien n’est plus “subjectif” que l’“idéal du moi”, puisqu’il exprime l’exigence du moi envers lui-même, par le détour de l’altérité (œdipienne). Nous disposons là du foyer métapsychologique du “for intérieur” : soit une altération — au sens littéral — du moi, effet de retour, au cœur du “moi-même”, de la confrontation à l’autre et à l’interdit.

On le comprend du même coup : rien n’est plus “personnel”, mais aussi rien n’est plus “anonyme” que ce rapport. Il n’y aurait pas de “for intérieur” sans ce “sens intime” : le sujet “sent” dans son Moi le pouvoir d’*“une instance qui mesure son moi actuel et chacune de ses activités à un Moi idéal qu’il s’est créé au cours de son développement”*<sup>14</sup>, véritable “stade dans le moi”.

Comment cet acquis “historique” est-il donc devenu un “destin psychique” ?

### *Les enjeux de l’idéal : le “Surmoi parental”*

Par le biais de la conscience (réalité “éthique”), de l’auto-observation (dimension clinique) et par le relais de cette “fonction d’idéal” dont on a suggéré la portée, nous nous trouvons remonter à cette instance nommée “surmoi”. Terme peut-être trop familier : cette instance de surveillance interdictrice est bien autre chose que ce “gendarme de la personnalité” auquel on le réduit dans la vulgate psychanalytique.

En un texte de synthèse, Freud exprime à merveille en quoi le surmoi est le répondant métapsychologique du “for intérieur” : *“Nous lui avons attribué l’autoobservation, la conscience et la fonction d’idéal. De nos explications sur son origine, ressort qu’il a pour présupposés un fait biologique indiciblement important comme un fait psychologique déterminant pour le destin (schicksalsvol), à savoir la longue dépendance de l’enfant des hommes à ses parents et le complexe d’Oedipe qui sont étroitement liés l’un à l’autre”*<sup>15</sup>.

12. Pour introduire le narcissisme, G.W.X, 161.

13. *Le moi et le ça*, ch. III, G.W.XIII, 258.

14. *Leçons d’introduction à la psychanalyse*, XXVI<sup>e</sup> leçon, G.W.XI, 444.

15. *Nouvelles conférences d’introduction à la psychanalyse*, G.W.XV, 72-73.

La fonction surmoïque — dont le “for intérieur” est en quelque sorte l’expression phénoménale — procède donc de l’intériorisation, ou mieux de l’introjection, par le fait même de la dépendance parentale, de l’“objet” parental. Si ça parle dans le “petit d’homme”, c’est qu’il a “eu des parents”. Ne nous laissons pas rebuter par ce truisme, car il a une portée structurale. C’est sous l’effet de l’intériorisation non des parents, mais précise bien Freud, de l’interdit parental (*des elterlichen Uber-ich*, écrit ici en deux mots) que le sujet se clive. Le conflit œdipien intervient ici pour prolonger le fait — dit “biologique” — de la dépendance, mais le transforme de plus en “destin psychologique”.

Ce qui résonne ainsi de voix, dans l’espace intérieur — sur tout le “spectre”, qui va de la conscience au délire ! —, ce sont les voix des parents qui ont jadis interpellé le “petit d’homme”, puis se sont inter-posées à la satisfaction, *sexuelle*. Mais précisément, la trace de ce conflit n’est plus directement perçue : le sujet réagit désormais à cet héritier du “surmoi parental” *comme à lui-même*. C’est comme si — pour donner une représentation psychologique commode de ce processus complexe — il se demandait, face à son for intérieur, ce que *feraient* ses parents en pareille conjecture, ou plutôt ce que (lui) *diraient* ses parents (“conditionnel” qui fait de tout sujet un “héritier”).

Le sujet du “for intérieur” n’est donc autre que le “petit Œdipe” : les plus grands débats moraux puisent leur source dans les tracas et ruminations œdipiens — mais en s’élevant progressivement à l’universalité anonyme. C’est ainsi que “l’impératif catégorique” — tel que Kant l’a épuré et théorisé — serait “l’héritier du complexe d’Œdipe”, la version éthique du tabou<sup>16</sup>. Le For intérieur (écrit ici avec une majuscule d’impératif) a fait son lit dans la loi parentale. Perspective capitale pour sa compréhension : le “for intérieur” est la production *méta-phorique* du surmoi parental.

On peut revenir par ce biais au fonctionnement effectif du “for intérieur”, en sa dimension psychique, juridique, éthique et religieuse.

Que fait le sujet ? Il se scinde et s’arraisonne, s’interpelle en quelque sorte — au nom de ce qu’il appellera à l’occasion “conscience” — sur un point qui touche à son idéal — ce qui est “sacré” pour lui —, mais en ce moment, il se “parentifie” littéralement. Le voici dès lors qui se fait comparaître devant un “tribunal” — habilité comme “juge” et “partie”, et pour cause : il fonctionne, *comme sujet, en tant qu’autre*. Ce n’est donc pas quelque “organe psychique” (bien qu’il prenne cette apparence, par un effet imaginaire inhérent à son fonctionnement même) : c’est une sorte d’*institution* qui correspond à un moment décisif de la genèse psychosexuelle. On comprend pourquoi il constitue une instance d’authentification *et* de conflit, de véracité *et* d’illusionnement : le sujet répète, dans le présent et avec une conscience aiguë d’un

16. Idée réaffirmée par Freud de *Totem et tabou* (avant propos de 1915) aux *Nouvelles conférences*, en passant par l’essai sur le masochisme. Sur cette thématique, cf. notre ouvrage, *Freud, la philosophie et les philosophes* (P.U.F, 1976 ; “Quadrige”, 1995).

problème particulier actuel, un *contentieux* ancien : rejoint par ce passé véhiculé par les voix parentales, il tente de les mettre en dialogue en s'appropriant sa propre action.

C'est pourquoi le "for intérieur" renvoie à un *processus* continu et interminable de questionnement de soi — c'est là sa dimension *dynamique* et "historique" — mais c'est bien d'abord une structure — ce qui oblige à souligner sa réalité *topique* (sans perdre de vue la dimension *économique*).

Nous pouvons à présent nous représenter avec quelque précision la genèse de cet espace intérieur si particulier, dont les composantes sont complexes.

Nous avons vu un premier "courant" venir de la *dépendance* : c'est de voir son destin — de survie psychique — lié à d'autres — les parents — que le sujet se voit confronté — le plus *intimement* — à cette notion de "comptes à rendre" : l'enjeu n'en est autre que l'amour. La vie psychique dépend de cela : se faire aimer des parents, sans quoi le sujet ne peut êtreindre sa propre existence (la désobéissance ayant pour sanction à l'origine la menace de perte d'amour des parents).

Le second courant est issu du "narcissisme" et de cette "fonction d'idéal" capitale, cette espèce de "thermostat" imaginaire qui régule l'idée que le sujet se fait de lui-même, qui décide des refoulements du côté du moi et clive le sujet entre son moi et son moi idéal : je n'aurais pas de for intérieur si je n'étais susceptible de ces "tensions" intrapsychiques qui s'inscrivent en moi par le sentiment de "honte".

Le troisième courant provient de la problématique œdipienne de la culpabilité et de son envers — le registre de la castration. Le sujet désirant ne se constitue qu'à donner sa réponse — conflictuelle et singulière — à ce renoncement. L'intériorisation de l'autorité parentale se situe là : et c'est pour répéter le meurtre du père que le sujet reconduit l'acte interdictif... à son propre compte : dimension proprement surmoïque.

Si j'ai des comptes à rendre à mon for intérieur, c'est que je ne serai jamais totalement quitte avec mes géniteurs, que je suis "arraisonnable" par mon propre idéal et que le renoncement est toujours à ré-effectuer.

### *De la métaphore parentale à la tradition*

On voit que le for intérieur se constitue, en un violent paradoxe, au croisement des exigences les plus singulières — c'est ce que l'on appelle couramment "le quant-à-soi", devant bien que l'on n'est "quelqu'un" qu'à conserver et pratiquer son "quant-à-soi" — et des exigences d'altérité : ce qui ressortit au "surmoi parental" ou encore à la "tradition". Notion idéologiquement galvaudée, mais qu'il faut bien ici redécouvrir : il n'y aurait pas de for intérieur si le sujet ne se supposait pris dans une transmission dont dépend son sentiment de

soi. Mais c'est justement pour s'être "cabré" à l'origine contre cette loi... qu'elle lui est transmise.

Le débat avec soi *au nom* des parents re-produit le combat de jadis *contre* les parents ! On mesure la complexité du travail du for intérieur. Ce ne sont certes pas les enfants les plus obéissants qui font les sujets les plus "conscientieux" : c'est au contraire dans l'agressivité et l'amour croisés que se constitue la sévérité du surmoi. L'agressivité contre la loi se trouve — au "déclin du complexe d'Œdipe" — retournée contre soi, de façon à l'occasion féroce. Freud remarque que l'"angoisse de mort" comme l'"angoisse de conscience" peuvent être conçues comme "*élaboration de l'angoisse de castration*"<sup>17</sup> : c'est la même tension, ici et là, entre moi et surmoi, ce qui fait que c'est chez les sujets qui ont les exigences éthiques les plus sévères que l'on trouve l'angoisse de mort la plus active : l'"angoisse de mort" est taraudante à proportion de l'"angoisse de conscience".

Freud établit, dans son étude sur Moïse, une étonnante théorie de la constitution d'une tradition, en tant qu'elle s'inscrit en histoire. C'est à partir d'un refoulé originaire, d'un *acte*, ensuite tombé dans l'oubli, que se constitue le *texte* de la tradition. Celle-ci se donne à elle-même comme une continuité, alors que c'est le travail souterrain et occulte de ce quelque chose qui ne cesse de résister à l'action psychique de l'oubli d'un Événement ou trauma d'origine. Le "for intérieur" renverrait en ce sens à la dimension *intrinsèquement* collective, tant Freud souligne, justement pour récuser le terme "inconscient collectif", sur ce caractère en soi "collectif" de l'inconscient comme transmission.

Cette "*incorporation de l'instance parentale antérieure comme surmoi*", procédant des "*identifications avec les deux parents*"<sup>18</sup> rend donc compte de ce fait psychique déterminant du "for intérieur" qu'est son lien avec la "tradition".

Si "subjectif" soit-il, ce for n'a d'"intérieur" que le nom : il procède d'abord de ce sentiment qu'il y a de l'Autre, précédant dans le temps, ce qui crée ce sentiment d'obligation (proprement compulsive) de se confronter à la volonté de cet Autre supposée faire loi pour lui ou plus exactement, contenir une "clé" de son désir. Une loi donc, mais laquelle ? Pour lui obéir, comme pour lui désobéir, je dois savoir ce qu'elle veut, comme, enfant, je me suis interrogé sur ce qu'elle a voulu : là commence la perplexité.

En buttant sur cette notion de "tradition", nous devons interrompre notre analyse métapsychologique pour considérer la "pratique" qui prend en compte, dans une perspective de "juridiction" des consciences, ce lien du sujet à la tradition — au sens religieux et "juridictionnel".

17. C'est la conclusion de *Le moi et le ça*, G.W.XIII, 289.

18. Cf. Assoun (P.-L.), *Leçons psychanalytiques sur le regard et la voix*, Anthropos/Economica, 1995, 2 vol.

Là où il y a tribunal, il y a, virtuellement, délit et/ou crime. De fait, le forum, c'est à la fois le marché et le tribunal — et le terme *for* s'entend... dans *forfait*. Le "forfait", c'est à la fois un terme économique — le "forfait" est à l'origine un contrat stipulant un prix fixe — et un terme pénal : "forfaire", c'est agir en dehors (fors) du devoir ou de la norme.

Le "for intérieur" est le lieu où se négocie le "prix" — littéralement le "taux" — de l'acte et de son appréciation, mais c'est aussi le lieu du crime. Le sujet se voit confronté à l'éventualité en quelque sorte chronique que son acte lui soit assignable comme "crime". C'est dans la mesure où il est justiciable d'un jugement (de conscience) qu'il est confronté à son for intérieur, en un "examen de conscience".

Tel est le lieu où se produisent les "marchandages" de conscience comme les démêlés avec les virtualités transgressives. C'est très précisément la fonction intrasubjective que l'on voit manifestée dans les activités surmoïques : c'est sur les mêmes lieux que se "plaide" la moralité et que se décide le crime. Le "for intérieur" est donc tout autre chose que l'organe de la bonne conscience : c'est le lieu de tous les risques intérieurs, c'est la mise-hors ("for" devient ici "fors") de soi, dans la transgression. C'est justement la même instance — surmoïque — qui légifère sur l'interdit et décide de la *trans*-gression. Le Surmoi est cette "girouette" qui interdit et pousse au crime. C'est l'instance du devoir comme de la *forfaiture*, possibilité de corruption au cœur même de l'incorruptible surmoi. C'est de ce Surmoi que procède aussi bien le remords de mal faire que celui... de ne pas céder à la tentation ! Le sujet est ainsi tendu entre devoir et remords... de renoncer !

## **II - FOR EXTÉRIEUR ET FOR INTÉRIEUR : LA CASUISTIQUE PARENTALE**

### ***Le "cas" et le texte : les pratiques du for intérieur***

Nous pouvons à présent mieux comprendre, armés de cette compréhension métapsychologique, ce qui se passe dans ce qu'on nomme "casuistique".

Discipline qui, on le sait, est attestée dans les grandes religions et a été codifiée dans le christianisme dans ce que l'on nomme "théologie morale". Il y a là une véritable "méthode des cas", "*étude des problèmes de détail qui résultent de l'application des règles éthiques à chaque circonstance particulière*"<sup>19</sup>, qu'elle soit "objective" — étudiant formellement et abstraitement "tels ou tels conflits de devoirs" — ou "subjective" — qui renvoie à la "direction de conscience" appropriée au "degré de lumière" de chacun.

Voici un sujet en proie à un certain "état d'âme", mélange de malaise et de perplexité, qui, à l'occasion d'un événement créant une situation de vie inédite

<sup>19</sup>. Article "Casuistique" du *Vocabulaire* de Lalande, t. I, p. 97.

et inattendue ou qui lui devient brusquement sensible comme telle, voit réobjectivée cette scission interne — dont nous avons fait la “topique” : le voici livré à cette “tempête sous un crâne”<sup>20</sup> qui requiert un “plus-de-savoir” : qu’est-ce que l’autre attend de moi ? Sur quoi me régler ? Sur moi-même ou sur l’autre ? Fausse alternative, puisque l’autre parle *en moi*, *me* demande des comptes ou, si je *me* demande des comptes, c’est bien *au nom* d’un Autre. Nous en avons repéré l’origine : dans cette instance idéale, étayée à la fois sur la protection parentale et l’interdit originaire. Mais le sujet, lui, n’en sait rien : il *sent* seulement cette tension interne, qui peut aller jusqu’au déchirement, tant il se fait porte-voix d’un Autre. Il nous faut considérer ici le lien entre “casuistique” et for intérieur. On désigne sous ce terme une méthode de résolution des problèmes posés par une situation concrète qui exige l’action. Elle répond à la question “que faire ?” ici et maintenant. Mais on suppose qu’il existe des principes ou lois de validité générale qui valent comme *normes*, au sens étymologique, soit une sorte de “gnomon” ou d’équerre (morale) qui permet de mesurer chaque “surface”. Entre la singularité du cas et l’universalité de la loi, fonctionne l’analogie : il y aurait des similitudes des actions humaines entre elles permettant une trans-position : c’est ce qui “fait jurisprudence”, rendant loi et sujet “commensurables”.

La *casus*, c’est l’événement qui a lieu, de façon imprévue — c’est donc le *réel*, en contraste du symbolique : ce qui fait *vaciller* le texte. Il faut donc en rendre compte. Il faut rappeler que ce n’est qu’au XVI<sup>e</sup> siècle que la casuistique, dans le sillage du Concile de Trente, se constitue en discipline d’enseignement : naissance des *case study*, en liaison avec la “théologie morale”. Les grandes sommes en sont codifiées au XVII<sup>e</sup> siècle<sup>21</sup>.

La pratique de la confession et de la direction spirituelle est directement liée à la casuistique, savoir “appliqué”. C’est en ce point qu’elle rencontre le “for intérieur”. En quoi précisément ? C’est au plan de la conscience personnelle et sur le forum intérieur que prend naissance le “cas de conscience” : il y a d’abord débat avec soi. Mais voici le “coup de génie” de la casuistique, devenue ensuite synonyme de laxisme : le sujet n’est pas livré à la solitude, en ce

20. Cf. le cas de conscience de Jean Valjean dans *Les Misérables* de Victor Hugo qui donne sa forme dramaturgique à ce déchirement intérieur.

21. Rappelons simplement que la casuistique, si elle a sa source dans la patrologie et a trouvé son expression première dans les “pénitentiels” à partir du VII<sup>e</sup> siècle, s’imposant avec le Concile de Latran de 1215 instituant la communion et la confession annuelles, a trouvé avec le Concile de Trente (1545-1563) son organisation proprement dite. Alors commence l’âge d’or de la casuistique catholique, de la moitié du XVI<sup>e</sup> à la moitié du XVII<sup>e</sup> siècle (cf. *Les Institutiones morales* d’Azor, 1600). A la fin du XVII<sup>e</sup> siècle, apparaît la suspicion de laxisme de la discipline (sous les papes Alexandre VI et Innocent XI, entre 1650 et 1690 environ). Au-delà de cette période de mise à l’index de formes suspectes de casuistique, celle-ci a formé l’ossature de la théologie morale aux XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles. C’est peut-être chez Jacques de Sainte Beuve, dans le dernier quart du XVII<sup>e</sup> siècle, que le genre culmine. La grande discussion du “probabilisme”, entre Barthélemy de Medina et Alphonse de Liguori et ses variantes (probabiliorisme, équi-probabilisme, compensationisme) fournit une magnifique mise en forme de ces “vocalises du Surmoi”, entre les XVI<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles. Cf. le *Traité des scrupules*, 1718.

moment de suprême ipséité. Il est confronté à l'objectivité du contexte de l'action, du "conflit de valeurs" qui s'y joue et à celle d'une part des précédents, d'autre part des "voisins" : il sait que, si singulier soit son "problème", il n'est ni le premier ni le seul à se le voir poser. Le moment de la confession, ce n'est pas seulement la demande d'absolution : c'est l'exposé des circonstances de l'acte, du même coup symbolisable comme "faute". Evaluation de la culpabilité, donc réconciliation virtuelle avec la "norme". Sous le transfert du "magistère", l'acte se trouve en partie re-symbolisé. Le malaise ex-centre du texte, la lecture du cas l'y "rapatrie"...

C'est sous les coups de boutoir de la théologie réformée et du jansénisme — on sait la redoutable satire de Pascal contre la casuistique jésuite, les *Provinciales* sonnant le glas de la casuistique, dont la papauté d'ailleurs condamne les thèses laxistes à la fin du XVII<sup>e</sup> siècle — que la casuistique révèle son danger... pour la loi-norme. On va vers un "probabilisme" qui met le dogme en veilleuse, la référence à l'Écriture se faisant de plus en plus discrète dans les manuels de casuistique. Mais par là-même, le sujet se voit renvoyé à la solitude de son déchirement : la mise en soupçon par la Réforme du "for extérieur" — au nom de la corruption, supposée ou avérée — esseule le for intérieur. Situation de la "belle âme", de la "conscience malheureuse", voire de l'esseulement absolu de la psychose. Fortification de l'intériorité jusqu'à l'"autisme". C'est en cette folie de pureté que nous rencontrons la "belle âme".

### *Grandeur et servitude du for intérieur : la "belle âme"*

Que l'espace intérieur puisse se transformer en un tribunal dont le sujet est, littéralement, juge et partie, c'est ce qu'atteste cette figure saisissante de la "belle âme" (*die Schöne Seele*) décrite par Goethe dans *Les années d'apprentissage de Wilhelm Meister*<sup>22</sup> : inspirée par une certaine "dame" qui fascina le jeune Goethe<sup>23</sup>, cette "belle âme" est devenue, on le sait, une figure de la conscience dans la *Phénoménologie de l'esprit* hégélienne<sup>24</sup>. Mais on peut y voir une forme clinique exacerbée aussi bien que l'expression de la subjectivité morale la plus élevée : ce que décrivent les *Confessions* — on ne s'étonnera pas de rencontrer le terme ici — *d'une belle âme*, c'est le trajet d'une vie qui, au-delà des tribulations de la maladie et de l'amour, en vient à trouver sa loi (le pronom possessif est ici déterminant) exclusive dans un certain rapport à soi. Il y est question des "*expériences morales que peut faire sur soi-même l'homme qui s'observe*", disposition acquise non fortuitement dans une certaine maladie d'enfance, qui l'amène au recueillement sur soi. Une fois traver-

22. C'est le titre du livre VI des *Années d'apprentissage de Wilhelm Meister* (1795). C'est chez Schiller que l'on trouve pour la première fois cette expression de *schöne Seele* (*Sur la Grâce et la Dignité*, 1793).

23. Il s'agit de Susanna Katharina von Klettenberg (1723-1774) dont parurent les *Reliquiens* posthumes en 1849.

24. *Phénoménologie de l'Esprit*, VI, C, c, "La certitude morale, la belle âme, le mal et son pardon".

sées les tentations du désir et de la société, se produit, effet de la déception, le retour à "l'invisible Ami", Dieu, la "liaison avec l'invisible" relayant les vaines liaisons humaines. Mais l'essentiel est la leçon tirée de ces déboires, en cet examen de conscience radical — dont on respire toute l'atmosphère "piétiste" : "*Qu'est-ce donc ?, me demandai-je à moi-même*", quel est "*l'objet qui jette son ombre*" sur le "soleil" recherché ? La réponse s'impose : "*Je... suivis attentivement la trace de cet obstacle et il m'apparut très clairement que tout dépendait de la disposition de mon âme*". L'avènement de ce Cogito moral — qui a l'exigence de "transparence" de la conscience rousseauiste — fait surgir une sphère de la "conviction" et du conflit : "*J'en vins à peser la valeur de toutes mes actions... je retirais mon masque et j'agis désormais selon mon cœur*"<sup>25</sup>. D'où la revendication d'une "entière liberté d'action" : "*mes faits et gestes ne devaient dépendre que de ma conviction personnelle*" : véritable "automédication" mais aussi "autocritique". C'est sur ce forum intérieur que comparait désormais toute "controverse" : "*rien ne m'apparaît sous la forme d'une loi ; c'est un instinct qui me gouverne et me mène toujours à bien*". C'est une manière de dire que le rapport aux autres est subordonné au rapport à l'Autre, à travers le miroir de la relation à soi, au soi qui tranche en dernier ressort.

La dernière image de la "belle âme" est celle de... l'insomnie, où une certaine angoisse devient conscience d'éternité : "*Toutes ces époques s'en sont allées ; celles qui les suivront s'en iront pareillement ; mais MOI, CE MOI QUE JE CONNAIS BIEN, JE SUIS*". On le comprend, l'exigence de pureté intérieure est portée à son comble, mais en cette structure cristalline qu'est la scène intérieure, se dessine un déni, sous-tendu par une sorte de haine du désir, qui introduit une "impureté" inévitable dans ce "cristal"...

La grandeur de la "belle âme" a pour envers son esseulement : de n'avoir de comptes à rendre qu'à elle-même, elle frôle la position mégalomane où se confondent la voix de l'Autre et les voix intérieures. Dans l'insomnie, le sujet subirait en quelque sorte le destin d'une hypervigilance, le souci le tenant éveillé, seul face au réel non symbolisable<sup>26</sup>.

On remarquera que la belle âme fait l'économie du "casuiste", et pour cause : elle est à elle-même son propre casuiste. Elle assume une auto-direction spirituelle permanente. Elle sonne le glas en ce sens de ce dispositif de transfert qui permettait de soulager le "surmoi du dedans", si l'on ose s'exprimer ainsi, par un "surmoi du dehors" qui, le réconciliant avec le Texte, régule ses tensions. La belle âme ne veut plus de cet "alibi" (ce qui l'honore) : mais elle se livre par là-même au vertige d'un *imaginaire* auto-légiférant, là où la

25. Ce n'est pas un hasard si J. Lacan réactive la métaphore de la belle âme pour fonder l'analogie avec la position subjective de la névrose et "la loi du cœur", dans les textes des années 1950 autour de *Fonction et champ de la parole et du langage* (*Écrits*, Seuil, 1965).

26. Cf. Assoun (P.-L.), "Psychanalyse de l'insomnie. Le trauma du réveil", in *Synapse*, n° 115, avril 1995, pp. 41-50.

casuistique inscrit le *sujet* de façon réaliste dans un ordre *symbolique*, d'où il puisse reprendre place dans le *réel*.

Voici le trait de génie de la casuistique — des “cas de conscience” : depuis la tradition talmudique jusqu'à cet art mis au point dans la théologie morale chrétienne — les modalités s'en révélant du même coup fort différentes. Il y a, en tout cas, un autre supposé savoir : c'est le “casuiste”, lui-même n'étant que le médiateur avec le texte supposé tout avoir dit. “Tout” sauf... le “reste”. Ne reculons pas devant cette vérité de La Palice. Ce “reste”, c'est ce “déchet” du Texte qui, à l'occasion d'un malaise singulier (sujet-en-situation) requiert une re-lecture du Texte — littéralement remise *en jeu* du Texte — susceptible par là même de faire jurisprudence (le for rappelle ici son sens en droit *coutumier*). Comment à la fois sauver le Texte — qui a déjà dit — et le “cas” inédit qui crée un brusque hiatus entre un vécu et la vérité du texte ? Il faut certes savoir lire et re-lire, mais chaque cas expose le Texte à se ré-exposer à une épreuve de vérité. *Tout* cas est virtuellement contenu dans le Texte, mais *chaque* cas ramène le Texte à son énonciation première. Pas question d'application mécanique. C'est ici le casuiste le personnage intéressant : car le voilà qui, par privilège de son magistère, a droit de regard sur ce “for intérieur” de son “consultant” et l'extériorise en quelque sorte pour donner réponse, comme inter-prête, au nom du Texte.

Il reste à se demander si tout interprète n'est pas en ce sens, un “inter-prête” : du juriste au psychanalyste, ne faut-il pas le supposer avoir à “connaître” *du* for intérieur ? Pour le comprendre, il faut revenir à l'acquis de l'analyse métapsychologique précédente : soit l'effet de “parentification” du sujet.

### *Le for intérieur parental*

Le “for intérieur” procède, on l'a vu, d'un véritable “for extérieur”, incarné dans les parents, “père-mère” à écrire en bloc, comme une instance spécifique. C'est là la *réalité psychique* qui va se répéter, subjectivée dans le “cas de conscience”.

Qu'est-ce à dire, sinon que, en mon for intérieur, ce qui est en jeu, c'est — au-delà des abstractions “morales” — cette question de vie ou de mort qui me re-confronte à ce moment où je joue mon existence, entre amour et agressivité ? D'où d'ailleurs la cruauté de l'instance : qui a une disposition éthique et une conscience sourcilleuse les vit comme une “fatalité”, voire comme une “nuisance”. C'est que je me retrouve face à l'instance parentale (*Elterninstanz*) dont je deviens le porte-parole ou mieux le porte-voix.

C'est pourquoi, remarquons-le, la détérioration de l'instance symbolique propre au psychotique se traduit par une imaginariation de cette instance — le père réel se trouvant identifié, comme dans le délire du Président Schreber, à un Dieu tout-puissant : le “for intérieur” n'est plus un espace “privé”, où la

négociation et l'élaboration des conflits avec les parents puissent se faire, comme dans les "ruminations" du névrosé ou les délibérations du sujet en proie à la culpabilité éthique. Le psychotique est "branché" sur la volonté d'un Autre omniscient et tout-puissant qui court-circuite son espace intérieur : il est coupé des autres mais toujours hors de soi, sommé de transmettre les ordres de cet Autre, à la fois insondable et intrusif — énigmatique mais entrant "chez lui"... comme dans un moulin... Quant au pervers, il est aux prises avec un surmoi qui ordonne la transgression, en un effet d'*enfermement* qu'illustre bien l'impératif libertin de type sadien.

Derrière le for intérieur, on trouve donc l'instance parentale (*Elterninstanz*) — et non pas seulement, il faut le souligner, l'instance paternelle. C'est ici la situation infantile qui est en cause, celle où "*les parents sont la seule autorité et la source de toute croyance*"<sup>27</sup>. C'est bien le "couple parental" (*Elternpaar*) qui figure ici la puissance tutélaire, véritable "destin" interne<sup>28</sup>. Freud y insiste : "*Le destin est considéré comme substitut de l'instance parentale*"<sup>29</sup>. On trouve là un passage décisif sur le lien entre preuve d'amour et punition : "*Le rôle qui revient plus tard au surmoi est tout d'abord joué par une puissance extérieure, par l'autorité parentale*"<sup>30</sup>. Or, "*L'influence des parents régit l'enfant par l'octroi de preuves d'amour et par la menace de punitions qui montrent à l'enfant la perte de l'amour et doivent être craintes en elles-mêmes*". Voici donc "l'angoisse réelle" qui est le précurseur de l'"angoisse de conscience". Genèse de l'"impératif catégorique", entre protection et loi : c'est "*la même personne à laquelle l'enfant doit son existence, le père (plus exactement, l'instance parentale constituée de père et mère)*", qui a "*protégé et surveillé l'enfant*"<sup>31</sup> : suppléance à la détresse.

On comprend que la casuistique se moule sur un *besoin* précis et le comble de façon réaliste.

Il faut garder à l'esprit la mise au point de Freud : "*Le surmoi qui prend sur soi de cette manière la puissance, l'action et même les méthodes de l'instance parentale, n'est néanmoins pas seulement le successeur légal (Rechtsnachfolger) mais véritablement l'héritier de corps (Leibeserbe) de celle-ci*"<sup>32</sup>. Le "for intérieur" est donc non seulement l'effet de la transmission "légale" parentale : c'est le "vif" du sujet, qui remet en acte et ré-incarne l'"instance" parentale.

27. *Le roman familial des névrosés*, 1909, G.W. VII, 227.

28. *Le problème économique du masochisme*, 1924 : Freud y présente la Moira des Grecs comme la transposition mythologique de "*ces plus extérieures et lointaines puissances*" que sont les imagos parentales (G.W. XIII, 381).

29. *Malaise dans la civilisation*, section VII, G.W. XIV, 486.

30. *Nouvelles conférences d'introduction à la psychanalyse*, XXXIe, G.W. XV, 68.

31. *Nouvelles conférences*..., XXXV<sup>e</sup>, G.W. XV, 175.

32. G.W. XV, 68.

Quel est l'intérêt de cette "traduction" métapsychologique du problème "éthique" ? C'est que la "conscience" désigne une "abstraction", là où le surmoi et sa "succursale", l'idéal du moi, désignent une relation de structure (*Strukturverhältnis*)<sup>33</sup>. Précisons : la "conscience" désigne un cercle idéologique : quand je me réfère à la conscience, c'est assurément un vécu effectif, mais aussi une "valeur" : c'est au nom de la conscience que je me sens justiciable de "comptes à rendre", ne serait-ce qu'à moi-même. Le surmoi/idéal du moi désigne une instance de régulation du rapport pulsion/interdit, qui ne "valorise" rien.

Surtout, le lieu véritable du conflit n'est pas celui qui est désigné : ce n'est pas une tension avec un Devoir transcendant, mais avec un interdit obscur, qui, de travailler le sujet, se pose en "transcendance". On touche là à rien moins qu'à la genèse de la moralité dans l'inconscient.

La psychanalyse inverse la position du problème moral : *"On se représente habituellement les choses comme si l'exigence morale était le fait primaire et le renoncement pulsionnel sa conséquence. Par là l'origine de la moralité reste inexplicée. En réalité cela semble se passer à l'inverse : le premier renoncement pulsionnel est extorqué par des puissances extérieures et il ne crée qu'alors la moralité qui s'exprime dans la conscience et exige un nouveau renoncement pulsionnel"*<sup>34</sup>.

On voit que la conscience n'est que l'expression tardive d'un processus qui a son *primum movens* dans l'interdit ou empêchement réel — proprement parental. La "morale" met les choses à l'envers : mais c'est aussi pourquoi le problème éthique et le problème inconscient se "doublent".

L'institution du "for intérieur" procède de ce grand mouvement idéal-surmoïque : elle consiste à "ériger en soi-même" — au plus profond de soi, si l'on veut — "l'obstacle" qui était dehors et contre lequel le sujet se cabre — soit l'interdit parental. Tout cas de conscience ou "ruminantion" a peut-être pour secrète "cause" ce double mouvement : répétition du destin psychique (parental) et tentative d'y échapper — au moyen du langage même de l'interdit : "Je" s'interdit à présent ce que l'Autre m'a empêché jadis de faire, voire de penser. D'où la "quadrature du cercle". Dans toute forme de casuistique, il s'agit de se reconfronter à la métaphore parentale, "morte" et "vive" — puisqu'à la fois enfouie dans le passé du sujet et présente dans le vif de son histoire.

C'est de ce point de vue que l'on peut apprécier l'affinité et la différence de ces versions de la métaphore parentale, dont le "destin" psychique connaît en effet des avatars distincts, qui éclairent les enjeux de la notion, pour l'inconscient et le droit, voire pour l'État.

33. *Nouvelles conférences...*, XXXI<sup>e</sup>, G.W. XV, 71.

34. *Le problème économique du masochisme*, G.W. XIII, 383.

### III - DESTINS DU "FOR INTÉRIEUR" : DE L'AVEU À L'INAVOUABLE

Nous nous retrouvons en quelque sorte nez à nez avec *une sorte* de "casuiste" qui a nom... psychanalyste ! Car enfin, lui aussi fait l'objet d'une demande... de "conseil" ou de "direction de vie". A des moments déterminants du travail analytique, le patient se retrouve bien devant des choix — "cornéliens" — où se joue, peut-être, son avenir. Après avoir été une espèce de confesseur, comment l'analyste ne serait-il pas institué... "pasteur d'âmes" ? L'impératif de "libre association" — qui impose de dire tout ce qui vient à l'esprit (et non, la nuance est décisive, "toute la vérité") — fondateur de la pratique analytique, revient à ex-poser son "for intérieur" au regard de cet autre qu'est l'analyste. Plus encore qu'à quelque "confident", puisqu'il s'agit de dire *devant* lui (et pas, seulement, à proprement parler, à lui) ce que je ne me dis qu'à moi-même. Le "contrat analytique" contient cette clause aussi élémentaire que déterminante. On peut au reste entrevoir ce que comporte cet étrange et exceptionnel régime "interpsychique". Mais cet autre qu'est l'analyste ne garantit nulle consistance de cet Autre, que soutient précisément la direction de conscience : il renvoie le sujet à un *Autre fantasmatique*, qui a sa marque de fabrique dans le désir du sujet même.

#### *Analyse et confession : for intérieur et inconscient*

Freud n'hésite pas, dans sa première formulation de la tâche thérapeutique, à assimiler le thérapeute à un "confesseur", il est vrai "croisé" à un chercheur : *"On agit, autant que possible, comme éclaireur (Aufklärer), là où l'ignorance a provoqué de l'effroi, comme enseignant (Lehrer), comme représentant d'une conception du monde (Weltauffassung) libre ou élevée, comme confesseur (Beichtörer) qui, par la persistance de sa participation et de son estime après la réalisation de l'aveu, donne quelque chose comme une absolution"*<sup>35</sup>.

Le terme employé est irrécusable : un *Beichtörer*, c'est celui qui recueille, par l'écoute (*Hörer*), la connaissance d'un péché ou d'une faute, en tout cas d'un secret et en donne absolution (*Freisprechung*), c'est-à-dire déclare libre de culpabilité le pécheur, sous des conditions déterminées. Est-ce à dire que l'auteur des *Études sur l'hystérie* — dans la phrase préanalytique, il faut le rappeler — aligne purement et simplement le thérapeute sur le prêtre ? Évidemment pas, puisque le confesseur est ici *Aufklärer* — terme qui renvoie à l'idéal rationaliste des Lumières, en réaction contre l'"obscurantisme" et la superstition — et "pédagogue" : il intervient comme "représentant d'une conception du monde", non au sens de *Weltanschauung*, vision englobante du monde ayant réponse à tout, que Freud ne cessera d'affirmer étrangère à la psychanalyse<sup>36</sup>, mais comme idéal d'émancipation et d'autonomie. Le patient

35. *Études sur l'hystérie*, "Pour une psychothérapie de l'hystérie", G.W. I, 285.

36. Cf. Assoun (P.-L.), *Le Freudisme*, P.U.F., Que sais-je ?, 1990.

devient même, comme il le disait juste avant, un “collaborateur” (*Mitarbeiter*) et un “chercheur” (*Forscher*) associé. Mais là où il y a secret qui doit être “abrégi”, il y a bien “plainte et expression pour la souffrance”, donc “confession !” (*Beicht*) (avec un point d’exclamation dans le texte)<sup>37</sup>.

On comprend que le modèle de la confession s’impose en analogie tant que l’on est dans la problématique d’un secret intérieur qui doit être abrégi — et le thérapeute se trouve objectivement dans la position de récepteur d’un secret : il donne bien en ce sens “absolution”. Mais ce “magistère” ne renvoie à nul jugement de valeur — au sens religieux —, puisqu’il fait son deuil de tout espoir de guérison par contre-suggestion, bien qu’ici et là, il puisse bien y avoir transfert de pensées (*Gedankenübertragung*). Aussi bien, dans certaines formes de “communication passionnelle”, trouve-t-on un branchement quasiment télépathique sur l’autre aimé, comme si deux sujets pouvaient n’avoir qu’un “for intérieur” pour deux, tel ce couple évoqué par G. du Maurier dans *Peter Ibbetson*, de “mortels” qui ont “communiqué avec le for intérieur d’une autre être”<sup>38</sup>.

L’analogie de la cure analytique avec la “direction de conscience” ne fait pas peur à Freud. Il lui arrive d’écrire : “nos prédécesseurs en psychanalyse, les directeurs de conscience catholiques”<sup>39</sup>. Il insiste donc : “catholiques” — et non protestants, par exemple, ce n’est pas non plus l’analogie avec le Talmud ou le Rabbi qui lui vient là à l’esprit. Le point qui justifie ce rapprochement, c’est qu’“ils s’informaient de tous les détails, avec la plus grande minutie”.

Le point commun entre l’analyste d’une part, le confesseur ou le Rabbi de l’autre, c’est qu’ils n’abordent pas le “cas de conscience” comme une question métaphysique abstraite et désincarnée, mais comme un réel qui “configure” le cas. S’“informer de tous les détails”, ce n’est pas du luxe : le cas est lui-même une mosaïque de détails. C’est un contexte vivant, où le sujet devient indissociable de ses “circonstances”, ne serait-ce que pour lui faire identifier la forme même de son désir, immergée dans les “circonstances” de la vie comme autant d’“alibis”.

### *Au-delà de la confession : for intérieur et “inavouable”*

Il arrive aussi à Freud de distinguer nettement psychanalyse et confession, celle-ci s’entendant alors comme spontanée et facile, et c’est alors qu’il y

37. *Études sur l’hystérie*, “Sur le mécanisme psychique des phénomènes hystériques”, G.W. I, 87.

38. Du Maurier (G.), *Peter Ibbetson*, Gallimard, 1946, p. 312. Sur la communication passionnelle, cf. Assoun (P.-L.), *Le couple inconscient*, Anthropos/Economica, 1992.

39. Lettre à Otto Pfister du 18 mars 1909, in Freud (S.), Pfister (O.), *Correspondance*, Gallimard. Il faut noter, pour apprécier le contexte de cette formule, que Pfister était un pasteur de confession protestante et que, d’autre part, comme psychothérapeute, il était enclin aux yeux de Freud, à ne pas “entrer”, autant qu’il le fallait, “dans les détails” dans sa lecture clinique...

oppose la *résistance* — légitime — du patient. Dans son essai *Sur la psychothérapie*, il réfute en effet l'attente selon laquelle "*le malade apporte ses secrets*" ou qu'il "*cherche le salut dans n'importe quelle espèce de confession (Beichte) ou de confiance (Anvertrauen)*"<sup>40</sup>. A cette croyance thérapeutique naïve qui se représente le malade comme tout prêt à se décharger de son secret, Freud oppose la complexité de cet "instrument psychique" dont il n'est "pas facile de jouer". Il cite Hamlet comme porte-parole en quelque sorte du névrosé, rappelant aux espions chargés de lui extorquer son secret qu'il n'est pas si aisé de "jouer de lui", étant un instrument autrement difficile qu'ils ne croient<sup>41</sup>.

L'image est éloquente : la confession — naïve ou sophistiquée — procède d'un processus *cathartique* sommaire : elle confond le sujet avec son secret. On peut donc être tranquille : c'est le patient lui-même qui se chargera de rappeler aux thérapeutes naïfs qu'il faut apprendre l'art de l'"exécution" musicale et que l'on ne saurait faire sortir tout de go les "sons" du "confessé". C'est somme toute la résistance du symptôme et la complexité de ses "harmoniques" qui tracent la ligne de démarcation entre toutes les formes de catharsis et la psychanalyse.

Pour le tiers extérieur à la psychanalyse, le rapprochement des deux pratiques est inévitable : si l'on suppose en "*tout névrosé quelque chose qui l'opprime, un secret*" que le psychanalyste met en mesure d'exprimer, en sorte qu'"*il le délivre de sa pression et lui fait du bien*" par là-même, ne reconnaît-on pas "*le principe de la confession*", dont, écrit Freud, "*l'Église catholique s'est servi depuis toujours pour assurer sa domination sur les esprits*"<sup>42</sup>. La formule, on le voit, comporte plus qu'un soupçon pour un esprit qui adhère à l'*Aufklärung*. Mais le psychanalyste ne serait-il pas en une position littéralement "confessionnelle" — fût-ce sous une forme sécularisée ?

Il faut là bien entendre la réponse de Freud, pour ce qu'elle nous apprend de ce qui est engagé dans le for intérieur. Il ne repousse pas avec indignation excessive le rapprochement, pas plus qu'il n'accepte l'assimilation erronée : "*Oui et non, devons-nous répondre. La confession intervient effectivement dans l'analyse, en quelque sorte comme son introduction. Mais il s'en faut de beaucoup qu'elle touche l'essence de l'analyse ou qu'elle explique son effet. Dans la confession, le pécheur dit ce qu'il sait, dans l'analyse le névrosé doit dire plus. Aussi bien la confession n'a-t-elle, à notre connaissance, jamais développé la force de remédier à des symptômes pathologiques directs*".

Qu'est-ce à dire ? C'est que l'analyse demande à la fois moins et plus du patient que ce que le confesseur (*Beichtvater*) attend du confessé (*Beichtkind*)<sup>43</sup>

40. *Sur la psychothérapie*, 1905, G.W. V, 18.

41. *Op.cit.*, p. 19. Il s'agit de la réplique d'Hamlet aux courtisans Rosenkranz et Guldenstern chargés par le roi de l'espionner (*Hamlet*, acte III, scène 9).

42. *La question de l'analyse profane*, 1925, section I, G.W. XIV, 215.

43. *Op.cit.*, p. 216.

— les termes employés ici par Freud rappelant le lien “filial” entre les deux partenaires de cette relation. Elle n’attend ni n’exige la pénitence du patient — ne lui imputant nul péché ; mais par ailleurs, là où le confesseur se “contente”, si l’on ose dire, que le confessé dise ni plus ni moins que... “tout ce qu’il sait”, la psychanalyse exige qu’il entre dans un processus au bout duquel se révélera plus que ce qu’il “sait”, un *plus de savoir*, soit ce qui ne saurait tenir dans la confession la plus sincère et la plus accomplie. Nous touchons là au *sujet inconscient*.

L’analogie avec la confession catholique recouvre celle avec la suggestion hypnotique — qui intervient juste après dans cette discussion décisive. Façon de dire que, sans cette volonté de confession, elle-même animée par l’idéal de “catharsis” et soutenue par le transfert sur le thérapeute, rien ne saurait *commencer*. Mais on a tôt fait de buter sur un point où l’idéal de confession ne suffit plus, tout simplement parce que le langage dément la volonté de transparence. Du coup, l’idéal d’absolution ne suffit plus : là où la confession cherche, par l’aveu, à “*mettre de côté le tourment de conscience*” (*Gewissensqual*), la psychanalyse donne raison au sentiment de culpabilité. Loin d’arranger les choses, elle “avertit” l’intéressé qu’“*une si puissante et persistante sensation doit bien être fondée sur quelque chose de réel*”<sup>44</sup>, ouvrant ainsi l’accès à une souffrance au cœur du sujet. Elle ne tient donc pas le sujet quitte avec l’aveu ; celui-ci ne fait qu’ouvrir le feu. C’est après l’aveu que les choses “sérieuses” autant que difficiles commencent...

On comprend que plus Freud émancipe la psychanalyse de la suggestion et de la catharsis, plus il démarque sa pratique de celle de la confession<sup>45</sup> : ce qui nous renvoie à une double version du “for intérieur”. Ainsi telles ruminations qui torturent l’Homme aux loups ne sont pas livrées par lui à la confession<sup>46</sup>, tant elles sont inscrites dans un noyau incommunicable. La catharsis/confession suppose que le sujet se cache quelque chose, à lui-même et à l’Autre (divin), recelant un secret dont le tiers (le prêtre) devient le dépositaire. Il suffit donc de le dire pour en être émancipé — quoique la pratique de la confession expérimente la complexité des tours et détours, des ruses de la mauvaise foi, ce qui fait du confesseur un “clinicien” de la culpabilité en son genre.

La psychanalyse nous met face à un tout autre sujet : qui ne saurait, avec la meilleure “foi” du monde, énoncer sa vérité, puisqu’il est dans un rapport de “division” structurelle avec celle-ci<sup>47</sup>. Ce n’est pas pour autant une énigme absolue : il y a bien un moyen de retrouver les voies de cette vérité qui fait parler, justement par la parole. Mais celle-ci ne s’oriente pas vers le dire de la vérité : elle est dire d’elle-même, jusqu’au point où le sujet peut débrouiller

44. *Op.cit.*, p. 217.

45. Allocution à la Maison Goethe de Francfort à l’occasion de la remise du prix Goethe, G.W. XIV, 548. Freud se réfère aux lettres de Goethe au professeur Plessing.

46. *A partir de l’histoire d’une névrose infantile*, ch. VI, G.W. XII, 99 : “*Ses pensées blasphématoires, il ne les avait jamais, si fort qu’elles le pressaient, livrées dans la confession*”.

47. Sur cette notion d’un sujet clivé, nous renvoyons à notre *Introduction à la métapsychologie freudienne*.

son rapport à cette vérité. Il faut donc supposer qu'“en son for intérieur”, il sait cette vérité (en tout cas, personne d'*autre* que *lui* ne détient ce savoir), mais il en reste séparé par le leurre du refoulement et du déni.

Cette double position à la vérité, Freud la pointe à travers deux formules : “Cela, je n'y aurais jamais pensé” — réaction à l'interprétation qu'il présente comme la preuve la plus forte que l'on a réussi à mettre à jour l'inconscient<sup>48</sup> — et “Maintenant, j'ai l'impression que je l'ai toujours su”<sup>49</sup>, qui signe le forçage des résistances à admettre la vérité ainsi révélée. Il est essentiel de relever que c'est là la double relation du *même* sujet à son “for intérieur”.

Cette “pression” d'un secret contre les parois de l'espace intérieur a pour prolongement une “*compulsion d'aveu*”<sup>50</sup>. On comprend l'effet soulageant de la confession — espèce d'effet dynamique mécanique. Le sujet ne saurait que difficilement garder pour lui seul le poids de son secret et communique volontiers cet “hôte” intérieur encombrant à qui peut ou veut le prendre en charge.

A défaut de parasiter un autre par un secret (on connaît bien les effets de transmission clandestine aux “proches” et leurs effets pathologiques en chaîne), c'est ici l'office du directeur de conscience et/ou du psychanalyste que l'on trouve. A lui, on peut, de principe, tout dire puisqu'on doit dire tout ce qui vient à l'esprit ; n'est-il pas préposé au secret... du for intérieur ? N'est-il pas placé, par le patient lui-même, en “magistère du désir” ? N'est-il pas secrètement sollicité par le patient, en ce retour à l'*origine*, pour délivrer quelque nouveau “baptême” (fonction “sacramentelle” de la confession) ? Il y a en effet de cela dans la demande, mais c'est très précisément à cela que l'analyste ne saurait céder. Là où la direction de conscience religieuse ne comble que trop la demande parentale, la psychanalyse met le sujet sur la voie d'une appropriation de son être désirant, au moyen de la traversée de la métaphore parentale.

Est-il besoin de le rappeler ? Le psychanalyste n'est pas habilité à donner “grâce” ni “pardon” et fait l'économie radicale de ce qui est le fondement de la pratique de la confession : soit le sacrement de pénitence. Il n'exige à l'entrée dans l'analyse nulle disposition de “contrition”. S'il est besoin de le rappeler, c'est que nous avons vu se dessiner une analogie entre le “confesseur” (le *Beichtthörer*) et l'analyste du côté de la faute et du surmoi. Pas question de se repentir du désir ! Mais si la psychanalyse n'accrédite pas non plus de culte de la satisfaction brute — hors-la-loi —, c'est qu'elle ne peut ignorer cette consubstantialité du désir et de l'interdit.

48. *La dénégation*, 1925, G.W. XIV, 15.

49. *Sur la fausse reconnaissance (“déjà raconté”) pendant le travail psychanalytique*, 1914, G.W. X, 123.

50. On se référera également au “besoin d'avouer” (*Reik*). Freud souligne que le névrosé parle beaucoup à l'occasion, pour ne pas dire l'essentiel : ce secret qui exerce sa pression.

La psychanalyse confronte donc le sujet à un certain “objet” qui lui est à la fois intimement familier — donc sa “propriété” et son “bien” le plus cher — et foncièrement étranger — puisque c’est ce qu’il se masque et ce qui soutient — comme *manque* — son existence comme être désirant.

On comprend que cet objet du “for intérieur” est à la fois ce dont il est question, ce dont il s’agit dans le débat — c’est cet objet qui fait parler sur le forum privé — et ce qui ne peut être posé par le sujet. Alors, le “sait”-il, ne le sait-il pas, cet “objet” ? On est tenté de dire que c’est mon objet qui “me” sait (formule qui contient le paradoxe de l’inconscient pour la théorie de la connaissance et l’éthique).

Le surmoi est à la fois mobilisé contre les dangers de cet objet et mis en mouvement par l’impératif de ce même objet — il touche à la fois à l’interdit et à la jouissance. On serait donc tenté de qualifier cet objet obscur du for intérieur d’“extime”<sup>51</sup>, pour conjuguer l’idée d’intériorité et d’“externalité”.

On comprend que Freud n’hésite pas à parler de “*direction de conscience analytique*”<sup>52</sup>, employant le terme *Seelsorge* qui désigne littéralement le “soin d’âme”, c’est-à-dire l’aide spirituelle destinée aux membres d’une communauté chrétienne. Mais voilà la différence décisive : tandis qu’il s’agit ici de “*sou-lager par l’admission dans la communauté catholique, protestante ou socialiste*”, il s’agit pour le directeur de conscience particulier qu’est l’analyste de “*l’enrichir à partir de son propre intérieur (seinen eigenen Inneren)*”, véritable opération économique qui consiste à drainer les énergies liées par le refoulement et celles dépensées infructueusement pour maintenir ces refoulements vers le moi<sup>53</sup> : il s’agit donc bien de le “réformer du dedans”, plutôt que de le “soutenir du dehors”. Là où la confession cherche à soulager et à soutenir en réintégrant dans la communauté (fonction de “réconciliation” curative), c’est bien l’“intérieur propre” (équivalent bien patent du “for intérieur”) qu’il s’agit de travailler. Freud peut donc conclure en ce sens : “*Ce que nous faisons ainsi, c’est de la direction de conscience (Seelsorge) au meilleur sens*”. L’impératif du savoir de soi est en effet catégorique et non subordonné à une finalité sociale externe. Cette prise de parti pour le sujet revient donc à se démarquer d’un certain destin social de l’objet qui le soutient.

### *Le for intérieur : de l’objet de l’opprobre à l’angoisse sociale*

L’objet conflictuel du for intérieur peut être aussi bien caractérisé comme l’objet de l’“opprobre” : il s’agit de cet objet “honne” par la norme et “mal vu” (par le regard social). Cet objet touche donc à la forme sociale de l’angoisse (à la honte), tant sur son versant externe qu’au plus intime du sujet :

51. Néologisme proposé par Jacques Lacan.

52. Dans le post-scriptum (*Nachschrift*) de *La question de l’analyse profane*, consacrée à la question de la pratique de l’analyse par les médecins et non-médecins, 1926, G.W. XIV, 293.

53. *op.cit.*, p. 292.

l'opprobre est ce que le sujet exclut de lui-même, mais qui ne cesse de faire retour pour exiger reconnaissance : "ça", ce rebut, c'est aussi "moi" et qui me l'apprend, sinon mon *surmoi*, mobilisé contre l'objet "maudit" (la "part maudite" de soi) et le qualifiant ? Ce registre de la *Verpönung* est essentiel chez Freud<sup>54</sup> : on entend d'ailleurs dans le terme la racine "pœna" qui désigne l'"amende" qui "taxe" une action illicite. Dans la confession, le sujet quête une "détaxe" de sa conscience, fournissant un antidote à l'opprobre ; dans l'expérience analytique, c'est au fond plus complexe : le sujet doit reconnaître son lien à cette "part maudite", sans la diaboliser ni l'extraire de soi : ce serait reconduire la logique "magique" de la "dénégation", expulsant de soi le mauvais dont on ne veut plus rien savoir<sup>55</sup>. Là où l'objet d'opprobre était, le sujet doit advenir.

En cela, se trouve inversée la logique de la perversion, qui fait de la confession l'index de la transgression : telle l'extraordinaire vraie-fausse confession de la Marquise de Merteuil dans les *Liaisons dangereuses* qui, à l'origine de sa "vocation" perverse, fait l'aveu de tous les péchés non commis pour en programmer la réalisation — faisant du prêtre-confesseur un surmoi transgressif malgré lui...<sup>56</sup> —, mais aussi révélant la perversion qui soutient le désir social même. Or, cet "objet" nous donne vue sur une double dimension, celle de l'angoisse proprement sociale d'une part, sur le rapport à soi proprement politique.

Du premier point de vue, il faut rappeler que, pour Freud, "*notre conscience... c'est, dès l'origine, l'angoisse sociale*", produit du "*reproche*" (ré-probation) de la communauté envers l'individu<sup>57</sup>. Le for intérieur se trouverait sur ce lieu de passage où "*l'angoisse de castration se développe en angoisse de conscience, en angoisse sociale*"<sup>58</sup>. En d'autres termes : "*L'institution de la conscience était fondamentalement une incorporation d'abord de la critique parentale, par la suite de la critique de la société*"<sup>59</sup>. Il y a là comme le noyau du sentiment social, qui prend la forme d'une interpellation au sujet lui-même, en ce point de bascule du rapport familial, déterminant, à la dimension "sociétale".

A ce versant de la dépendance envers la loi sociale, fait miroir le "quant-à-soi" en sa version politique : le *droit de résistance* trouve là sa condition subjective. Ce n'est pas un hasard si, depuis les Monarchomaques au moins<sup>60</sup>,

54. Sur cette problématique, nous renvoyons aux textes étudiés dans notre ouvrage *Freud et les sciences sociales*, Armand Colin, 1993, pp. 95-97. Voir aussi notre texte *Le Freudisme*, *op.cit.*

55. *La dénégation*, 1925.

56. Cf. notre analyse dans *Le couple inconscient*, *op. cit.*

57. *Considérations actuelles sur la guerre et la mort*, 1915, section I, G.W. X, 330.

58. *Inhibition, symptôme et angoisse*, 1926, section VIII, G.W. XIV, 174.

59. *Pour introduire le narcissisme*, 1914, section III, G.W. X, 163.

60. Cf. notre analyse de Longuet, *Revendications contre les tyrans*, in *Dictionnaire des œuvres politiques*, P.U.F. 1989, pp. 523-526. Sur le lien entre "for intérieur" puritain et résistance à la norme externe dans la genèse de la démocratie, nous renvoyons à notre contribution

s'est affirmé ce Surmoi de résistance à la servitude, ce "cabrement" têtue contre la souveraineté de l'Un (La Boétie) en référence à la "conscience" morale. Loin d'être en retrait, la référence au for intérieur devient dès lors un principe critique radical. C'est en puisant non dans des valeurs abstraites, mais dans l'ambivalence profonde envers la Loi, que le sujet de la résistance peut en appeler, de la loi arbitraire de l'Un, à une "vraie" Loi, symbolique.

Mais cela nous renvoie à la condition socio-politique moderne, où se resserre le jeu du "dedans" et du "dehors", du sujet et de l'Autre, au plan du *pouvoir* — ce dont témoignent les techniques médiatiques de "néo-catharsis" par socialisation de l'aveu.

On comprend que, par cette révélation de l'objet structurellement exclu du for intérieur, la psychanalyse vient interroger un certain "désir de règlement" qui anime la modernité socio-politique et déranger les mécanismes de *régulation* qui en assurent la reproduction. Renvoyant à notre analyse antérieure de cet enjeu éthique de la modernité réglementaire<sup>61</sup>, nous nous contenterons d'en donner le symbole dans ce que Tocqueville décrit, dans la fameuse conclusion prophétique de *De la démocratie en Amérique*<sup>62</sup>, d'un idéal hédoniste dont l'État se fait le réalisateur et l'intendant. Plus ici question de référence au "for intérieur" du citoyen : ce "*pouvoir immense et tutélaire, qui se charge seul d'assurer... les jouissances*" de cette "*foule innombrable d'hommes semblables et égaux*", tournant sans repos à la recherche des plaisirs, avec pour seule "éthique" la maximisation des profits, subjectifs et objectifs, inverse en quelque sorte la métaphore parentale — en sa dimension d'interdit — pour en accentuer la composante de protection, ce qui oblige à penser une forme de domination propre à la modernité politique, souveraineté douce et totalitaire, parasitant, tel un "for extérieur" plein de sollicitude, un désir de "bonheur" assujettissant...

Un tel principe de domination vise en quelque sorte à épargner à ses "sujets" "le trouble de penser" en même temps que "la peine de vivre", bref à se constituer en For extérieur le plus accompli, réduisant la casuistique à un engineering social. C'est *a contrario* à ce trouble du symptôme et à cette peine de désirer que la psychanalyse *fait droit* : en quoi elle réhabilite à sa façon le for intérieur, tout en dénonçant les impasses de la culpabilité qui se trompe d'adresse. Elle rompt en ce sens avec la logique d'*orthopédie* sociale.

Entre le "citoyen" et "les pouvoirs", n'est-ce pas ce qui se joue ? L'État de la condition contemporaine n'a-t-il pas pour fin, "confessant" inlassablement

(suite note 60) "Freudisme et indifférentisme politique : objet de l'idéal et objet de la démocratie", in *Hermès*, 5-6, "Individus et politique", Éditions du CNRS, 1989, pp. 345-359.

61. Assoun (P.-L.), "Le désir de règlement. Désir de légitimation et éthique administrative" in *Psychologie et science administrative*, P.U.F., CURAPP, 1985, pp. 230-248.

62. Tocqueville (A. de), *De la démocratie en Amérique*, livre II, dernière partie, chap. VI. Cf. notre analyse détaillée du contexte de cette position dans l'œuvre in *Analyses et réflexions sur Tocqueville, De la démocratie en Amérique*, Ellipses, éd. Marketing, 1985.

la demande de "bien-être" des sujets, de s'ériger comme leur... surmoi en miroir ? Et le rappel des libertés des sujets n'est-il pas condamné à se dissoudre dans l'écho des voix de cet Autre qui ne veut que "son" bien ?!

L'effet éthique, voire "politique" de la psychanalyse, comme lecteur du "*malaise dans la civilisation*"<sup>63</sup> serait d'objecter à ce cercle imaginaire. Cet analyste auquel Freud assignait le statut de "*directeur de conscience séculier*", n'ayant ni "*le droit d'être prêtre*", ni "*besoin d'être médecin*"<sup>64</sup> pourrait bien en ce sens délivrer un message à double détente dont il a le secret. Si l'homme se révèle, sous le projecteur psychanalytique, "*beaucoup plus immoral qu'il ne le croit*" et "*beaucoup plus moral qu'il ne le sait*"<sup>65</sup>, le for intérieur ne serait-il pas le lieu de cette "immorale moralité" et de cette "insociable socialité" où se décide le destin de son être désirant ?

---

63. Sur cet opérateur critique, cf. notre contribution "Actualité du malaise et malaise de l'idéal", in "Malaise de l'idéal", *Psychologie clinique*, n° 6, 1991, Ed. Klincksieck.

64. Lettre à Otto Pfister du 28 novembre 1928.

65. Freud (S.), *Le moi et le ça*, ch. V, G.W. XIII, 282. Sur la résonance de cette formule pour l'"éthique" et la "politique" freudiennes, nous renvoyons à notre ouvrage, *L'entendement freudien. Logos et Anankè*, Gallimard, 1984.