

besoin de contrôle qui, elle-même, dépend :

- de chaque augmentation de la capacité individuelle d'agir : par exemple, quand une spécialisation des compétences soustrait l'individu, jusqu'à un certain degré, du contrôle extérieur des gens qui sont quand même dépendants de lui comme spécialiste, il devient un danger potentiel s'il n'est pas possible d'intégrer ses motifs ;
- de la complexité et du nombre des relais qui caractérisent un réseau social : si l'étendue du système de dépendance sociale prend une dimension telle que les causes et les effets sont très éloignés et ne sont plus liés d'une manière visible ou compréhensible, dans ce cas, le niveau du contrôle doit être intensifié, surtout l'autocontrôle doit compléter le contrôle par l'extérieur.

Si les différentes formes de confessions correspondent aux différents niveaux de contrôle de l'individu, il est très important de se rendre compte que contrôle ne veut pas simplement dire restriction, mais qu'il s'agit d'une relation plus complexe (dialectique). Parce qu'une simple réduction des possibilités d'agir nous priverait aussi de ce que des initiatives imprévisibles pourraient contribuer de positif pour nous, contrôle veut presque toujours dire : invitation à l'action, déclenchement des possibilités, intégration des initiatives.

A partir d'un certain degré de différenciation d'une société, le contrôle doit être ancré non seulement au niveau des actes, mais aussi des motifs. On passe de la responsabilité au niveau des actes à celle des motifs, et enfin des motifs à la biographie toute entière. S'il y a une correspondance entre différentes formes d'institutionnalisation du moi et des formes de confessions, le moi est construit et contrôlé à la fois par l'institutionnalisation du travail introspectif. Et ce travail est toujours guidé par un discours institutionnalisé, un corps de textes et des ritualisations du parler.

En Europe au moins, ce travail introspectif a été motivé, dès le début, par la recherche d'une culpabilité. Connaissance de soi et culpabilisation ont été comme face et revers d'une même médaille.

3. LES PHASES DE L'INSTITUTIONNALISATION DE LA CONFESSION EN EUROPE (1)

On peut distinguer au moins cinq phases de l'institutionnalisation de la confession en Europe :

L'église ancienne. Ici, pour parler comme Weber, il s'agit de sectes dont les membres se considèrent comme "virtuose religieux". Cette conception n'est pas compatible avec des rechutes répétées dans le péché. On se définit comme communauté de saints, d'élus. Pour des péchés graves, il n'y a que la pénitence publique. Et cette pénitence n'est acceptée qu'une fois au maximum. Les pécheurs itératifs doivent être expulsés.

(Il y a une certaine homologie structurelle entre l'ancienne église et certains groupes de révolutionnaires, par exemple les révolutionnaires russes avant et après octobre 1917. Ici aussi, on se regarde comme une élite. Et l'hérésie peut être révoquée après une confession et une pénitence publique. Mais on ne peut le faire qu'une fois, toute rechute implique nécessairement l'expulsion ou la liquidation).

La pénitence tarifée. Fut établie par les moines d'Irlande, d'Ecosse et d'Angleterre à partir du 5^e siècle. La pénitence publique n'est pas pour autant tout-à-fait abolie. Mais pour une "église de masse", c'est un instrument de

1. (Pour l'histoire de la confession, je renvoie à Aloïs Hahn, Contribution à la Sociologie de la confession et autres formes institutionnalisées d'aveu : autothématisation et processus de civilisation, in : Actes de la recherche en sciences sociales, 62/63, juin 1986, p. 69-72).

contrôle trop encombrant. Il faut des méthodes plus subtiles. Ce qui est établi par les moines irlandais, c'est la pénitence privée et secrète. Le contrôle s'effectue d'abord au niveau des actes. C'est-à-dire, on construit d'un côté un catalogue de péchés, et de l'autre, un tarif de peines spirituelles, de punitions. Péchés et punitions sont systématisés de cette manière. Le discours, venant de s'établir, s'appuie sur des textes canoniques qui règlent pour chaque péché le degré de rigueur de la sanction. Le corpus de ces textes est appelé "les livres pénitentiels".

A partir du 11^e siècle une grande révolution s'établit : d'un côté, il y a une révolution, presque une découverte du rôle des motifs pour l'agir ; de l'autre, il y a une généralisation de l'obligation de se confesser. On peut repérer cette dramatisation du rôle des motifs pour la compréhension du péché, dans l'oeuvre d'Abélard.

La généralisation de l'obligation est imposée par le 4^e Concile du Latran de 1215, où il est décrété que chaque personne ayant atteint l'âge de discrétion doit se confesser au moins une fois par an. Si l'on omet cette obligation, on est menacé de graves peines. Cette confession doit s'effectuer devant le curé de la paroisse dont la position est par là, sensiblement renforcée.

Il y a donc à la subjectivation de la responsabilité, dramatisation de l'aspect intérieur, de l'intention, des motifs et imposition d'une discipline générale, qui est administrée par la prêtrise dont la position avait été contestée par des groupes hérétiques et antihiérarchique. On assiste donc à un renforcement du contrôle en même temps qu'on vient d'institutionnaliser le regard vers l'intérieur. Cette nouvelle situation est à la base d'un processus d'individualisation très puissant. Bien sûr, des causes matérielles jouent un rôle dans cette dynamique, par exemple : la nouvelle floraison des villes, l'accroissement de la mobilité locale, l'internationalisation du

commerce, l'accroissement de la différenciation des métiers, une nouvelle intensité de la vie intellectuelle (fondation des universités).

Tout cela entraîne une plus grande marche de manoeuvre pour les individus.

Cette découverte de l'intention ou plutôt la dramatisation de son importance est accompagnée, elle-aussi, par un nouveau type de discours qui se manifeste dans les "summae confessorum" ou "summae de casibus conscientiae". Ce sont des modèles d'interprétation qui permettent de se repérer dans l'obscurité de son âme. Ils fonctionnent comme des cartes géographiques permettant de se situer dans l'inconnu.

La confession biographique et la genèse de la modernité. La "découverte" de l'intentionnalité a produit une nouvelle façon de comprendre les actions humaines. Mais, à elle seule, elle n'est pas suffisante pour fonder une perspective biographique. Cette perspective impliquerait en effet, une conception de l'unité compréhensible de toute la vie qui s'explique dans une pluralité des actes sans jamais perdre pour autant sa cohérence.

La perspective biographique dépend de la possibilité de systématiser sa conduite dans le temps jusqu'au degré où la vie peut être conçue comme un système individualisé, une Gestalt comme disaient certains psychologues.

Cette systématisation de toute la vie présuppose une nouvelle forme d'autocontrôle qui s'appuie sur de nouvelles formes d'autoconnaissance.

Et c'est ici que se trouve le deuxième point de départ : la recherche des origines historiques de la mentalité moderne. Cette mentalité se manifeste dans une intensification de l'autocontrôle qui implique surtout une perspective de longue durée envers soi-même.

4. LES ORIGINES DE LA MENTALITÉ MODERNE

Les points de départ

Il existe deux théories dont les ressemblances n'ont pas été assez remarquées : la théorie du processus de la civilisation de Norbert Elias et la théorie de la genèse du capitalisme de Weber. Le point de convergence entre toutes ces théories est que la mentalité moderne implique une intensification de l'autocontrôle, de la maîtrise de soi.

Dans la théorie de Norbert Elias (2), la raison de cette dramatisation du contrôle du moi réside dans les conditions des régimes des cours royales. C'est ici où se forme, selon Elias, pour la première fois, la mentalité civilisée, qui implique, entre autre, une intensification du refoulement de l'autonomie du corps qui est soumis aux procédures de domestication : le corps sauvage doit céder au corps apprivoisé ; le corps (relativement) naturel au corps cultivé ; le corps dominé par les pulsions physiques devient un corps obéissant aux règles de la bienséance. Ce contrôle, d'abord imposé de l'extérieur, d'abord une répression de toute spontanéité, devient, après un processus d'incorporation, après un travail d'inculcation, une nouvelle spontanéité, un besoin dont on ne pourrait plus se passer, une habitude qui fonctionne avec presque la même force qu'un instinct naturel. (Pour la théorie de l'incorporation, de l'habituation, de l'intériorisation, je renvoie à l'oeuvre d'Arnold Gehlen) (3).

Ce qui est vrai pour le corps pourrait être dit de l'âme : toute émotion spontanée

doit être refoulée, surtout les sentiments de la haine, de l'amour, de la concupiscence, du courroux, de la joie. Cet autocontrôle implique surtout une mise-en-scène du moi dans le contexte de la communication. Il y a une logique de la simulation et de la dissimulation qui est absolument nécessaire pour la réussite sociale.

Avec la plus grande différenciation de la société, avec l'enchaînement plus complexe des actions d'un grand nombre d'acteurs, la spontanéité non réglée des participants dans une interaction deviendrait intolérable. Une conséquence de cette nécessité de coordination est un contrôle plus grand du temps. Le temps doit être mesuré d'une manière plus exacte ; les individus doivent régler leurs actes temporellement d'une façon très ponctuelle. Le contrôle au niveau de l'espace (en ce qui concerne les mouvements du corps) trouve son équivalent au niveau du temps.

Ce qui assez frappant, c'est que personne n'a remarqué ou plutôt n'a fait le rapprochement entre ce qu'Elias a nommé "Zivilisiertheit", la mentalité civilisée, et ce que Weber (4) a nommé "Innerweltliche Askese". Weber parla de la "innerweltliche Askese" pour circonscrire le nouvel "idéal du puritain". Cet idéal impliquait, selon Weber, presque les mêmes traits caractéristiques que la mentalité civilisée d'Elias, surtout : la maîtrise absolue de ses émotions, le refoulement de ses passions, la domestication et la rationalisation de la spontanéité, la revalorisation du temps et l'appréciation de chaque moment (la polémique contre le gaspillage du temps qui devient un bien précieux), l'intensification de la discipline du corps.

La raison historique que Weber donne de la genèse de ce changement de mentalité n'a rien à voir avec le système politique.

2. Cf. Norbert Elias, Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen. Bern et München, Francke, 2me éd. 1969 (2 tomes), et idem, Die höfische Gesellschaft. Untersuchungen zur Soziologie des Königtums und der höfischen Aristokratie. Neuwied et Berlin, Luchterhand, 1969.

3. Cf. Arnold Gehlen, Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt, Frankfurt am Main et Bonn, Arhehörn, 1962 (7ème éd.).

4. Cf. Max Weber, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. t. 1. Tübingen 1947, Mohr et Siebeck, (4ème éd.).

Pour Weber, c'étaient surtout des changements dans le système religieux qui étaient responsables de la genèse de la modernité européenne. Ainsi, la doctrine calviniste de la prédestination aurait eu pour conséquence une rigueur morale systématique, qui, s'appliquant au travail dans ce monde-ci, constitua la base d'un esprit ascétique et laïque.

On aurait pu penser qu'une doctrine suivant laquelle l'homme était ou damné ou sauvé dès l'éternité pourrait devenir plutôt une idéologie justificative d'une morale laxiste : si, en effet, le "decretum horribile Dei" ne dépend pas des propres actions de l'homme, pourquoi ferait-il un effort pour coopérer avec la grâce afin de mériter son salut, du moins jusqu'à un certain degré ? Ne se dirait-il pas avec Luther : "Pecca fortiter" – étant assuré que ses péchés seraient sans aucune importance pour son destin dans l'au-delà ?

Weber répondit à cette question en montrant que la certitude subjective du puritain d'être racheté par la mort du Christ et d'appartenir au nombre restreint d'élus ne pouvait pas se maintenir sans difficulté. Selon le dogme de Calvin, il est vrai, c'était le Saint-Esprit lui-même qui éveillait en l' élu la "certitudo salutis" ; mais dans la pratique de la vie quotidienne, la certitude était souvent rongée par le doute. Comment pouvait-on le surmonter ?

Il fallait, pour le croyant ordinaire, des critères, des signes extérieurs concrets et manifestes dont les "virtuose religieux" comme Calvin lui-même n'avaient pas éprouvé le besoin. Donc, dit Weber, une fois le temps des fondateurs passé, on se mit à considérer une vie réglée et contrôlée par une extrême rigueur morale comme signe de l'élection divine. Mais, la confession ayant été abolie, le Calviniste devait trouver la certitude qui, suivant la théologie calvinienne était la voix de Dieu, dans sa propre mémoire, c'est-à-dire qu'il devait se souvenir exactement de sa conduite de tous les jours, pour y découvrir par un effort de

l'esprit et par une sincérité absolue des traces de son élection. Un laxisme intermittent pouvait déjà troubler la conscience du croyant. Il était donc nécessaire d'être toujours vigilant et de systématiser sa conduite pour ne jamais perdre un moment. Puisque l'institution de la pénitence avait été bannie, il fallait d'autres mécanismes pour se rendre compte de son état, de l'emploi de son temps et de la conduite de sa vie quotidienne. On développa de nouvelles techniques de "self-control" dont la plus essentielle était le contrôle systématique de ses émotions, la vie méthodique et ascétique du laïque. Weber parla de la "innerweltliche Askese" pour circonscrire le nouvel idéal du Puritain. Pour rationaliser sa conduite, il fallait de nouvelles formes d'introspection, comme par exemple le journal intime, servant à faire naître un sens de la responsabilité biographique qui n'avait jamais existé auparavant.

En même temps qu'on abolit le sacrement de la pénitence, on effectua l'institutionnalisation de la confession biographique, soit pour soi-même en se servant d'un journal intime, soit devant ses proches ou devant la communauté toute entière où on rend compte de chaque moment de la journée, pour se garantir qu'on n'a pas gaspillé son capital du temps que Dieu nous a confié.

Parce qu'on ne peut plus se décharger de ses péchés chaque mois ou chaque année en se confessant chez un prêtre, on doit se convaincre de son élection en regardant toute sa vie. Toute la vie doit montrer les traces de l'élection divine. Car s'il est impossible de mériter son salut par ses oeuvres (à cause de la prédestination), ce sont les oeuvres à travers lesquelles Dieu nous montre s'il nous a élus ou non.

Selon la dispensation ordinaire – pour citer Calvin –, Dieu donne aux élus des oeuvres bénéfiques qui, en finissant par être des moyens pour parvenir au royaume des cieux, deviennent des

signes de l'élection. Weber pensait que cette mentalité constituait, sur le plan des motifs, la condition centrale de ce changement radical du style de vie que présupposait le capitalisme moderne.

Cette thèse de Weber a déclenché un grand débat entre sociologues et historiens, débat qui n'est pas encore terminé. Mais il est étonnant que la description de l'idéal puritain donnée par Weber n'est presque jamais vue sous l'aspect de la théorie de la civilisation, telle que Norbert Elias l'avait conçue. Mais il est évident qu'Elias a emprunté des catégories weberiennes pour sa description de la mentalité civilisée de l'époque moderne, sans pour autant tenir compte des racines religieuses de l'évolution civilisatrice. Comme on sait, Elias a surtout démontré l'influence des cours royales en ce qui concerne la genèse d'un nouveau type de mentalité. Mais, les changements religieux ont aussi joué un grand rôle dans la civilisation des masses à partir de l'âge classique. Le mérite de Weber a été de le remarquer le premier et il est dommage que la discussion de l'oeuvre de Weber ait surtout visé sa thèse de la genèse du capitalisme au lieu de se concentrer sur sa théorie des causes religieuses de la mentalité moderne, mentalité, dont le trait le plus essentiel est une nouvelle forme de "self-control" habituel et systématique.

Si Weber avait raison de souligner l'importance de la religion dans ce contexte, il faut remarquer que Weber n'a jamais vérifié sa théorie dans le monde catholique de la Contre-Réforme.

Et pourtant, c'est un changement dans la pratique du sacrement de la pénitence qui a produit une mentalité moderne au sein du catholicisme, surtout en France.

5. LA CONTRE-REFORME

Institutionnalisation de la confession générale

On peut distinguer deux formes de confession : une confession qui n'a pour objet que les péchés qu'on a commis pendant la dernière semaine ou la dernière année, et une confession générale qui exige un rapport de toute la vie, à laquelle on se soumet au moment clé de son existence et dans laquelle on confesse même ses péchés que l'on a déjà confessés dans des confessions antérieures. La confession générale est donc une forme de biographie de la culpabilité. Quelle est la fonction de cette confession ? Saint François de Sales l'a clairement énoncé :

"La confession générale nous appelle à la connaissance de nous-mêmes, nous provoque à une salutaire confusion pour notre vie passée ... donne sujet à notre père spirituel de nous faire des avis plus convenables à notre condition" (5).

Elle doit conduire à un contrôle permanent de nous-même. L'adepte de la dévotion continuera cette confession générale par des examens de conscience journaliers.

Comme l'écrit Saint François de Sales :

"On examine comme on s'est comporté en toutes les heures du jour, et pour faire cela plus aisément on considérera où, avec qui et en quelle occupation on a été" (6).

Mais pour cela, rien ne vaut un directeur de conscience.

5. François de Sales, Oeuvres, Paris 1969, Pléiade, p. 43.

6. François de Sales, op. cit., p. 95.

Le directeur de l'âme

Et pourtant, la méthode la plus sûre pour aspirer au salut reste de mettre notre vie sous contrôle permanent d'un seul et même confesseur, afin de devenir ainsi systématiquement maître de nos péchés.

"Il n'est rien de si efficace ni de si engageant pour nous maintenir dans le devoir d'une vie réglée, que l'assujettissement volontaire de nos consciences et de nous-même à un homme revêtu du pouvoir de Dieu et établi de Dieu pour nous gouverner. En effet, Chrétiens, que ne peut point un directeur prudent et zélé pour la sanctification des âmes, quand une fois elles ont résolues de se confier en lui et d'écouter ses remontrances ?"

Bourdaloue (7)

L'opinion de Bourdaloue est ici tout à fait claire : ce directeur de l'âme ne doit pas seulement prendre position ex post en ce qui concerne les péchés ; mais il participe activement à la régulation morale de la vie de son pénitent. Il fera par exemple en sorte que celui-ci rompe des relations "peccaminuses" ou dangereuses, ou ne s'y engage pas, réprime les sentiments de haine, se réconcilie avec ses adversaires, abandonne l'usure et répare le préjudice causé. Le directeur de l'âme ne doit pas être seulement juge du passé, mais aussi médecin de l'âme pour l'avenir.

"Je dis nos médecins, pour nous éclairer dans nos doutes, pour nous redresser dans nos égarements, pour nous ranimer dans nos défaillances ..."

Bourdaloue (8)

Quel lecteur d'aujourd'hui, bénéficiaire des bénédictions de la pastorale psychanalytique, pourrait se défendre de l'impression que le confessionnal de

Bourdaloue remplacerait bien des divans ? Une telle position, à vrai dire, ne peut être le fait du premier confesseur venu : Bourdaloue distingue donc le "pasteur en titre" et le "pasteur de l'âme", qui guide vraiment ses brebis et les conduit sur les chemins de Dieu. Le point décisif, dans cette distinction, est surtout que le simple confesseur, à la différence du vrai directeur de l'âme, ne recueille que des aveux ponctuels de péchés. Pour bien conseiller religieusement en revanche, il en faut davantage : l'exacte connaissance de tout l'homme. De ce point de vue, Bourdaloue critique le souhait de ceux qui refusent le directeur et ne désirent qu'un confesseur :

"Ils veulent, disent-ils, des confesseurs, et non de directeurs ; comme si l'un pouvait être séparé de l'autre, et que le confesseur, pour s'acquitter de son devoir et pour assurer l'ouvrage de la grâce, ne fût pas obligé d'entrer dans le même détail que le directeur" (9).

Cette résistance naît précisément du manque de disposition à dévoiler vraiment toute sa vie, et cela à quelqu'un que l'on connaît. Bourdaloue voit dans cette contrainte un levier efficace pour une amélioration morale ; car c'est seulement devant quelqu'un qui nous connaît bien qu'il est pénible de reconnaître sa responsabilité.

Saint François de Sales, avant Bourdaloue, avait énoncé des principes identiques :

7. Louis Bourdaloue : *Oeuvres*, Besançon, Lille, Paris, 1850, III, p. 20.

8. Louis Bourdaloue : *Oeuvres*, op. cit., III, p. 201.

9. Louis Bourdaloue : *Oeuvres*, op. cit., III, p. 201.

"Voulez-vous à bon escient vous acheminer à la dévotion ? Cherchez quelqu'homme de bien qui vous guide et conduise, c'est l'avertissement des avertissements" (10).

Et :

"Traitez avec lui à coeur ouvert, en toute sincérité et fidélité, lui manifestant clairement votre mal, sans feignantise ni dissimulation ... Confiez-vous en lui avec le respect d'une fille envers son père, respectez-le avec la confiance d'un fils avec sa mère" (11).

Mais tout ceci est en quelque sorte le schéma causal qui conduit aux formes modernes de la confession. Car le processus ne s'est pas arrêté. Il traite aujourd'hui largement non seulement de la psyché mais aussi du corps. Il enrôle dans son fonctionnement des disciplines nouvelles. Le perfectionnement de l'auto-surveillance se fonde aujourd'hui sur le contrôle des mouvements involontaires du corps dont la psychanalyse a montré la valeur symbolique.

6. LA SINCERITE DU CORPS

Les sociologues, quand ils parlent du corps, parlent d'un corps déjà socialisé, qui a subi un traitement par le groupe dont il est devenu d'une certaine manière une manifestation après avoir incorporé des dispositions durables, des schèmes moteurs, de perceptions et d'auto-interprétations. Le corps dont parle la sociologie est un système d'habitualisations qui est le résultat d'un travail d'inculcation infligée par le groupe. Et même les mouvements les plus spontanés sont pour la sociologie, au moins affectés, si non tout-à-fait créés par ce travail lent et inconscient qui

effectue une sorte de transformation de la nature en culture.

A l'inverse de la tendance naïve – c'est-à-dire non sociologiquement éclairée – qui montre une propension à naturaliser les caractères sociaux, les sociologues savent que même la différence entre les corps apprivoisés et les corps sauvages, n'est qu'une différence intra-culturelle due par exemple, aux influences hétérogènes de différentes classes sociales. Mais oublient-ils peut-être quelques fois les limites de la socialisation du corps qui garde une logique propre, même si la société s'y insère jusqu'aux entrailles.

Mais cette insocialité et indomptabilité sont elles-mêmes sujettes à une interprétation sociale. Les limites de la socialisation sont d'une certaine manière aussi des limites pour l'individualisation du corps. L'intégration sociale des manifestations du corps qui, elles, ne sont pas nécessairement socialement déterminées, s'effectue de la sorte que la société les traite comme un langage ou, si l'on veut, comme une écriture. Ce n'est pas que le corps lui-même puisse parler ou écrire, c'est le groupe qui attribue un sens aux phénomènes corporels spontanés qui – quant à eux – sont vides de tout sens. C'est par une création sociale qu'ils deviennent des signes. Ce qu'on appelle quelques fois le langage du corps, n'est rien d'autre qu'un système social de significations, même si la forme des signes comme par exemple une rougeur, un rêve ou un éternuement ou un symptôme (par exemple une convulsion) n'est pas inventée par la société. Néanmoins, la production de ces signes reste, elle aussi, jusqu'à un certain degré, incontrôlable, et par l'individu et par la société, en tant qu'il y règne un automatisme somatique.

Ceci s'applique aussi aux maladies. L'expérience organique reste indéchiffrable pour l'individu s'il n'a pas un discours social à sa disposition qui la fait lisible et l'objet d'une expression.

10. François de Sales, op. cit., p. 36.

11. François de Sales, op. cit., p. 197.

Comme disait Susan Sontag «*la maladie est métaphore*». Cela veut dire en termes sociologiques, qu'il y a toujours une correspondance entre l'ordre social et l'ordre biologique, ce dernier ne se faisant sensible que comme moment d'un discours socialement institutionnalisé.

"Partout et à chaque époque, c'est l'individu qui est malade, mais il est malade aux yeux de sa société, en fonction d'elle, et selon des modalités qu'elle fixe"

Herzlich (12)

La maladie comme langage s'élabore donc dans le langage même des relations de l'individu au social. C'est la société qui détermine par exemple, si la maladie peut s'exprimer dans un discours religieux et donc renvoyer à un ordre théologiquement garanti ou voulu par Dieu ou si le seul discours accessible est celui de la science, de la médecine, qui alors seule détermine la signification des signes du corps. Mais de toute façon, la maladie peut être interprétée comme révélation d'une vérité intérieure qui était cachée et devient découverte par la maladie. Dans la médecine populaire (par exemple c'est bien le SIDA qui découvre une vérité existentielle du malade), la maladie n'est pas un hasard mais elle dévoile un mensonge caché, elle est une sincérité involontaire.

Le corps peut être traité comme langage plus authentique et plus sincère que le langage normal. Car il résiste à la prise de possession qu'exerce sur lui la personne avec laquelle il forme une unité précaire. Ce sont les mécanismes sociaux et les déterminismes biologiques qui sont à la base d'une certaine expropriation du corps. Car le travail d'inculcation effectué par le groupe s'adresse jusqu'à un certain degré directement au corps sans passer par la conscience. Le corps socialement transformé et constitué est

donc une certaine garantie sociale contre la liberté individuelle. Il est plus obéissant que son propriétaire. Et je pense que le fait qu'a souligné P. Bourdieu que les groupes confient au corps, traité comme une mémoire, leurs dépôts les plus précieux trouve ici l'une de ses explications.

Mais le corps, bien que d'un côté la manifestation d'un groupe et de l'autre le symbole d'un moi, n'est jamais totalement intégré ni dans le groupe ni dans le moi. Et cette différence est elle-même un problème social pour lequel les sociétés ont trouvé des solutions différentes par exemple les problèmes qui résultent de la désobéissance du corps, la non-concordance entre l'intérieur et l'extérieur, notamment entre les manifestations involontaires, mais visibles et les communications explicites : le corps y jouant parfois le rôle de garantir la sincérité d'une auto-présentation ou, au contraire, de trahir les mensonges par le déclenchement involontaire de phénomènes discordants.

Même si l'homme a l'impression que son corps et son âme forment une unité absolue, même si le groupe le traite ainsi et le fait responsable de tout ce qui est causé par son corps, malgré tout cela, le corps reste quelque chose d'étranger pour la vie de la conscience (*Bewußtseinsleben*). Le propre corps est – s'il est permis d'utiliser le langage de la théorie des systèmes – un environnement dans lequel se trouve le système psychique. Les processus corporels se déroulent pour la plus grande partie de manière inconsciente. Nous ne sommes pas capables de nous les représenter immédiatement, même si nous avons une connaissance théorique des lois physiques ou biologiques dont relèvent ces processus. Même un spécialiste en matière de circulation du sang n'a aucune expérience directe de la circulation de son propre sang. Les faits corporels ne sont jamais donnés de la même manière qu'une pensée ou un souvenir. Le paradoxe est que, d'un côté nous ne

12. Claudine Herzlich et Janine Pierret. *Malades d'hier, malades d'aujourd'hui*. Paris 1984, Payot, p. 13.

sommes pas nos corps mais que de l'autre, nous n'avons que notre corps comme manifestation de ce que nous sommes. Les consciences ne peuvent communiquer directement. Il y a donc toujours le problème de fixer la responsabilité pour les phénomènes corporels. Très souvent il est légitime ou au moins inévitable, de tirer des conclusions des commentaires involontaires avec lesquelles notre corps accompagne nos messages volontaires. C'est l'incontrôlabilité supposée qui nous fait guetter les signes du corps pour nous rassurer quand nous avons des doutes quant à la sincérité d'une communication. Cela peut être légitime ou illégitime. De toute façon le corps est d'une manière ou de l'autre, institutionnalisé comme organe de la vérité. Surtout s'il est très essentiel de savoir si une communication est sincère, nous nous adressons au corps pour y trouver des signes cachés mais déchiffrables. Il est toujours plus facile de mentir par des mots que par des gestes, bien qu'il y ait dans ce domaine, différents niveaux de virtuosité qui résultent des différentes formes sociales d'apprentissage.

Mais cela dit, il faut se rendre compte que la sincérité n'est pas toujours de la même importance dans toutes les situations sociales et dans toutes les sociétés. Dans les sociétés de cours, la découverte d'une insincérité pouvait être essentielle pour la survie politique d'un courtisan, tandis qu'aujourd'hui la vie des institutions politiques est immunisée contre l'insincérité des individus.

Mais là où la découverte d'un mensonge est importante, on essaie de minimiser le risque d'être trompé en développant l'art de l'observation des traces d'une intention cachée qui se manifestent sur le corps d'un ami, d'une épouse ou d'un concurrent. On guette les mouvements, les yeux, les altérations de la figure, une rougeur involontaire, un tremblement de la voix ou des mains, un pas trébuchant ou un bégaiement. Chaque discordance entre l'intérieur affiché et l'extérieur présenté, peut alors éveiller un soupçon.

Parallèlement, le niveau de contrôle de son propre corps est élevé. Pour se garantir des regards indiscrets, dangereux et omniprésents, il faut améliorer la capacité de se subjuguer son corps. On assiste donc à un processus où la compétence de détecter les moindres manifestations du corps augmente la perfection de l'auto-surveillance et vice versa.

Il y a encore une autre forme de se garantir de l'insincérité de l'autre, non par la vigilance dans l'interaction quotidienne et normale mais par la surveillance totalitaire dans un asile. Là aussi, c'est l'observation minutieuse d'un corps absolument visible qui est la compensation de l'invisibilité totale de l'âme. Cette rigueur de s'en prendre au corps pour atteindre la conscience s'intensifie encore quand on inflige des souffrances, ce qui peut avoir au moins deux fonctions :

- on veut extérioriser par la torture, une vérité cachée intérieurement : la douleur comme instrument de l'authentification du corps ;
- on veut intérioriser par l'infliction d'une souffrance, une réalité sociale extérieure. C'est là, la raison d'être des douleurs dont sont accompagnés presque partout, les rites d'initiation. Car comme l'écrit P. Bourdieu :

"L'usage que font les rites d'initiation – en toute société – de la souffrance infligée au corps se comprend si on sait que les gens adhèrent d'autant plus à une institution que les rites initiatiques qu'elle leur a imposé ont été plus sévère et plus douloureux" (13).

13. Pierre Bourdieu, Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques, Paris 1982, Fayard, p. 129.