

## Natacha Vellut

### Il n'y a pas de religion du désir \*

Ce titre, qui m'est venu spontanément quand Laurence Martin m'a demandé l'intitulé de la conférence d'aujourd'hui, ne va pas de soi. En effet, religion et désir semblent, bien au contraire, aller main dans la main. Le désir est de l'Autre, passe par l'Autre. « Le désir de l'homme est le désir de l'Autre <sup>1</sup> », écrit Lacan dans « La direction de la cure et les principes de son pouvoir », texte de 1960. Il dit aussi que le névrosé désire le désir de l'Autre. Or, l'Autre, l'Autre avec un A majuscule, est une figure incontournable de la religion. Il est au principe du fait religieux. Le désir se présente donc comme au cœur de la question que la religion pose à la psychanalyse, ou inversement, que la psychanalyse pose à la religion.

Songeons à la présence de l'Autre dans les analyses que nous menons ou dans la propre analyse que nous avons vécue ou que nous vivons. Ne serait-ce que cette semaine, dans mon cabinet, une jeune femme, qui s'inquiète un peu trop de ce que les autres pensent d'elle, se rappelle qu'enfant elle prenait son père pour Dieu. Un jeune homme, quant à lui, évoque le discours de sa mère qui compare sa naissance à une ressuscitation. Ce disant, ne place-t-elle pas son fils dans une position divine, capable de résurrection, elle-même se retrouvant en position christique ? Et cela ne bouscule-t-il pas les notions de vie et de mort, de naissance et de deuil, les différences de génération se noyant dans une « re-génération » ? Lacan voit aussi dans Freud une modeste version du Christ (décidément !) qui, à sa façon, sauve le père <sup>2</sup>.

Comment résoudre les apories que cette présence de l'Autre pour le névrosé, cette nécessité logique de l'Autre, implique ? Comment produire un athée en fin d'analyse ? Comment rester un être de désir une fois qu'est aperçu que l'Autre n'existe pas ? Pourquoi continuer à parler si l'Autre de l'adresse ne répond pas ou plus ? Pourquoi poursuivre le fil analysant si le sujet supposé savoir au fondement de l'expérience analytique a chuté de sa position ? Le sujet supposé savoir détient l'agalma qui met au travail

l'analysant, il engendre une signification de savoir, qui aiguillonne les dits analysants, il met en place le désir de l'Autre comme voie d'accès au réel dont il est question.

Comme vous pouvez le constater, cette question de la religion du désir en comporte bien d'autres qui convoquent aussi bien l'éthique, l'efficacité que la définition même de la psychanalyse.

Reprenons depuis le début, c'est-à-dire depuis Freud. Freud se présente contre la religion, ce qui ne signifie pas qu'il ne soit pas religieux... Il est contre l'institution religieuse, la jugeant anti-pulsionnelle. La dernière de ses *Nouvelles conférences sur la psychanalyse* (1932) est ainsi un réquisitoire contre la religion au nom d'« une conception scientifique de l'univers » : « Tandis que les diverses religions revendiquent chacune le monopole de la vérité, nous croyons, nous, qu'il convient de négliger entièrement la part de vérité que contient la religion. Celle-ci est un essai pour vaincre le monde physique au milieu duquel nous vivons, à l'aide du monde de désirs que des nécessités biologiques et psychologiques nous ont poussés à créer en nous-mêmes. Mais la religion échoue dans cette tentative. Ses enseignements portent l'empreinte des époques auxquelles ils furent conçus : périodes d'enfance, d'ignorance de l'humanité <sup>3</sup>. » Dans cet extrait, Freud articule religion et désir.

Il explique Dieu par le besoin que les êtres parlants en ont, besoin présent dès leur enfance. « Tout petit, l'homme connaît en effet la détresse d'être livré, par son impossibilité à se suffire à lui-même, au pouvoir discrétionnaire de sa mère. Cette fameuse *Hilflosigkeit*, "état dans lequel on ne peut pas s'aider soi-même", reste, pour beaucoup d'entre nous, le prototype de la situation contre laquelle il faut, à tout prix, se prémunir et il nous contraint à trouver une parade égale en puissance à ce que nous croyons être l'omnipotence de notre mère. Or que propose justement la religion ? Un Autre, dont la puissance s'étend, cette fois, au monde entier et de toute éternité, une protection immanente qui nous permettra d'exorciser notre destin <sup>4</sup>. »

Dieu permettrait donc de renverser la détresse en son contraire, en une puissance, une jouissance, une omnipotence. Avec une telle promesse, il apparaît bien difficile de s'en éloigner, s'en passer dans nos termes analytiques. Freud note, dans *L'Avenir d'une illusion*, que Dieu réalise ainsi les « souhaits les plus anciens, les plus forts, les plus pressants de l'humanité <sup>5</sup>. » Ces désirs, nous pourrions les résumer en un seul : ne pas être impuissant, ne pas vivre dans l'impuissance. Pour Freud, la religion est une illusion, une pensée de désir au même titre que le rêve. C'est se situer dans

le principe de plaisir sans prendre en compte son au-delà, la jouissance, et ignorer la catégorie de l'impossibilité. Désir et jouissance peuvent se confondre quand on les situe tous deux au-delà du principe de plaisir, au-delà du principe de réalité, c'est-à-dire au-delà des normes, valeurs et injonctions sociales, morales ou religieuses. Mais le désir de Dieu, selon Freud, respecte le principe de plaisir.

Pour Freud, le monde s'explique sans Dieu. Dans « Le moi et le ça », écrit en 1923, il décrit un moi qui n'est pas maître chez lui, un moi bien loin de toute-puissance. Le désir, dans un registre plus pulsionnel, peut déranger ce moi qui se veut maître de lui-même. Ce moi « nous apparaît comme une pauvre créature soumise à une triple servitude et vivant de ce fait sous la menace d'un triple danger : le monde extérieur, la libido du ça et la sévérité du surmoi <sup>6</sup>. » Nous sommes bien loin de toute intervention divine, de toute transcendance. L'être humain est un être pulsionnel, libidinal, un corps physique plus qu'un être de parole, et encore moins un être spirituel. Il est pris et agi par ses pulsions libidinales et agressives.

Autant dire que l'institution religieuse comprend qu'elle doit prendre ses distances avec la psychanalyse freudienne.

En 1952, Pie XII se prononce au sujet de la cure psychanalytique : « Pour se délivrer de refoulements, d'inhibitions, de complexes psychiques, l'homme n'est pas libre de réveiller en lui, à des fins thérapeutiques, tous et chacun de ces appétits de la sphère sexuelle, qui s'agitent ou se sont agités en son être, et roulent leurs flots impurs dans son inconscient ou son subconscient [...] Pour l'homme et le chrétien existe une loi d'intégrité et de pureté personnelle, d'estime personnelle de soi, qui interdit de se plonger aussi totalement dans le monde des représentations et des tendances sexuelles. L'"intérêt médical et psychothérapeutique du patient" trouve ici une limite morale <sup>7</sup>. » Le pape met en garde religieux et croyants face à cette nouvelle méthode thérapeutique « pansexuelle ». Si les catholiques de l'époque ont critiqué essentiellement trois éléments de la psychanalyse freudienne : son athéisme, son déterminisme, c'est-à-dire la subordination de la volonté humaine à des instincts, et son pansexualisme, c'est surtout ce dernier qui a été un point de fixation. En effet, le déterminisme instinctuel a pu être rapproché des passions thomasiennes et légitimer une redécouverte de saint Thomas d'Aquin, qui visait un affect de bonheur et était attentif aux forces obscures qui agitent l'être humain. Mais le pansexualisme, c'est-à-dire l'idée qu'un être humain est un être sexuel dès l'enfance, dès la naissance, est resté une critique vivace du fait de la crainte d'applications pédagogiques, du rejet d'une éducation sexuelle. Aujourd'hui encore,

on entend des échos aux États-Unis de cette peur d'attenter à ce qui est présenté comme l'innocence de l'enfance, et l'éducation est devenue un champ de bataille politique du mouvement MAGA, « Make America Great Again », slogan de Donald Trump.

Un an plus tard, en 1953, Pie XII définit trois règles en matière de psychothérapie : « Exclure de la méthode la recherche de causes sexuelles ; préserver le secret de la confession et donc ne pas devoir "tout dire" ; accepter l'existence du péché qui est du ressort de la confession », et donc qui n'est pas de l'ordre d'un trouble psychique à soigner <sup>8</sup>.

Lacan fut d'emblée plus fréquentable que Freud pour l'institution catholique : il était de culture chrétienne et sa théorie, se basant sur des notions comme vérité, sujet, désir, symbolique, ne pouvait que résonner agréablement aux oreilles des théologiens. Il semblait éloigner le pulsionnel pour laisser place au signifiant, au langage. N'oublions pas que l'Évangile selon saint Jean stipule qu'« au commencement était le Verbe, et le Verbe était auprès de Dieu, et le Verbe était Dieu. Il était au commencement en Dieu. Tout par lui a été fait, et sans lui n'a été fait rien de ce qui existe. » Denis Vasse, psychanalyste et jésuite, dans la postface à l'édition de 1998 de son ouvrage *Le Temps du désir*, offre un écho à cette idéalisation du verbe : « Hors de l'incarnation dans et par la parole, il n'y a que projection d'un moi tout seul, dédoublé, perdu dans la séduction de sa propre image prise pour Dieu : idole <sup>9</sup>. » Dans cette citation, on peut lire l'importance de la parole, qui, si elle peut être considérée comme extérieure au sujet avec un « ça parle », peut faire du Un avec un parlêtre donné, avec la notion de dire, et dire l'Un. Je reviendrai sur cette attention accordée à la parole et au dire.

Deux autres éléments de la théorie lacanienne peuvent sembler permettre un concordisme. Le concordisme est le fait d'essayer, au moyen de l'exégèse et de l'interprétation des textes sacrés, d'obtenir une concordance entre des dogmes religieux et des connaissances scientifiques d'une époque postérieure à l'établissement de ces dogmes. Cette notion de concordisme est née dans la pensée chrétienne du XIX<sup>e</sup> siècle pour tenter d'accorder quelques passages de la Bible avec les découvertes scientifiques du moment.

Ces deux éléments sont une théorie du désir qui s'appuie sur la notion de « manque », notion bien plus générale, moins marquée de biologie et de physiologie, que la castration freudienne. Le désir étant constitué par un manque, il est une ouverture à l'altérité. Lacan ouvre cette voie en formulant le sujet comme manque-à-être, en place « d'en recevoir le complément de l'Autre <sup>10</sup> ». Le manque peut, dès lors, être lu comme une promesse, une espérance. Le manque-à-être du sujet est situé au cœur de « l'expérience

analytique, comme le champ où se déploie la passion du névrosé <sup>11</sup>. » Françoise Dolto dans deux ouvrages, *L'Évangile au risque de la psychanalyse* <sup>12</sup> et *La Foi au risque de la psychanalyse* <sup>13</sup>, s'appuie sur cette idée qu'un sujet est constitué par le désir de l'Autre pour lier foi catholique et psychanalyse. Je la cite : « Ce que je lis dans les Évangiles, en tant que formée par la psychanalyse, me paraît être la confirmation, l'illustration de cette dynamique vivante à l'œuvre dans le psychisme humain et sa force qui vient de l'inconscient, là où le désir prend source, d'où il part à la recherche de ce qui lui manque. [...] Je découvre [témoigne-t-elle] que Jésus enseigne le désir et y entraîne <sup>14</sup>. »

Désir et origine du désir se conjoignent pour proposer Dieu comme Autre du sujet. Dès qu'il est question d'origine, il est toujours question de Dieu, et inversement.

Il est peut-être temps, ici, de vous proposer un commentaire du graphe du désir qui met en valeur cette possibilité d'une religion du désir. Je ne vais pas tout analyser de ce dessin complexe que Lacan élabore au long de deux séminaires : celui de 1957-1958, intitulé *Les Formations de l'inconscient*, et celui de 1958-1959, titré *Le Désir et son interprétation*. Je ne donne ici que quelques repères nécessaires à mon propos.

Tout d'abord, le graphe représente la structure en mouvement, la structure langagière d'où naît un sujet, la chaîne signifiante dans laquelle il s'inscrit, évanouissant, entre deux signifiants.

Le graphe permet de situer le sujet par rapport à l'élaboration de son désir. Une clé de lecture de ce schéma complexe est que les majuscules signalent ce qui est du registre symbolique et les lettres minuscules ce qui est du registre imaginaire.

C'est l'occasion de définir sujet, petit autre et grand Autre.

Le sujet lacanien de l'inconscient reçoit de l'autre, sous une forme inversée (cf. le bouquet inversé), l'image de son corps et les repères symboliques de son destin. Ceci le constitue :

[...] l'autre avec un petit a, est l'autre imaginaire, l'altérité en miroir, qui nous fait dépendre de la forme de notre semblable. [...] l'Autre absolu, est celui auquel nous nous adressons au-delà de ce semblable, celui que nous sommes forcés d'admettre au-delà de la relation du mirage [...] celui auquel nous nous adressons toujours <sup>15</sup>.

La courbe part du sujet divisé et aboutit rétroactivement à I(A), c'est-à-dire à l'identification primaire, la première identification du sujet, grâce à laquelle le sujet vise l'identification à l'Idéal de l'Autre, premier noyau de l'Idéal du Moi, qui témoigne de la relation à l'Autre du sujet. Elle représente

l'intention du sujet, la chaîne intentionnelle du sujet. Nous pourrions y lire le chemin du sujet, la voie du sujet, la voie du sujet désirant. J'y reviendrai. Les points de capiton qui ponctuent cette courbe se révèlent dans l'après-coup.

Le signe Delta au départ de la courbe représente un sujet non affecté par le signifiant (c'est un point de départ mythique), il s'agit de l'être, l'étant, et non, déjà, le sujet. Mais cet étant est parlé et se met à parler. Le deuxième étage est celui de l'énonciation du sujet. Notons que l'énonciation en passe par A, grand Autre, trésor des signifiants, lieu des signifiants. D'en passer par la demande, il rencontre le manque dans l'Autre, il est alors renvoyé au signifiant du manque dans l'Autre. Avec la demande, il rencontre la question du désir de l'Autre que nous pourrions formuler de la façon suivante : « Qu'est-ce qu'il désire, qu'est-ce qu'il veut, pour qu'il réponde à ma demande ? » Il rencontre le désir sous forme de question et le désir se rencontre dans l'Autre, dans l'espace des premières paroles. C'est l'Autre qui parle en premier à qui le sujet adresse sa demande. Comme Lacan le dit dans le *Séminaire I*, de l'année 1953-1954, *Les Écrits techniques de Freud*, « la parole est cette roue de moulin par où sans cesse le désir humain se médiate en rentrant dans le système du langage <sup>16</sup>. »

La demande suppose un Autre que nous pouvons distinguer en deux figures :

- un Autre médiateur du langage que le sujet parle ;
- un Autre comme Autre primordial, figure de la *tuché*, du hasard de la rencontre.

À cet étage du graphe, en prenant la parole, le sujet fait appel à la présence de l'Autre.

Le sujet parle, l'enfant parle, il dit quelque chose, et ce quelque chose est tissé de jouissance et de castration. Castration du fait de l'effet de langage. Jouissance de l'Autre qui se présente comme un x énigmatique. Le sujet, en parlant, vise le bouclage de la signification, c'est-à-dire S(A). Déjà dans le *Séminaire I*, *Les Écrits techniques de Freud*, Lacan logeait une croyance dans la parole : « Une parole n'est parole que dans la mesure exacte où quelqu'un y croit <sup>17</sup>. » Croyance et attente de signification sont nouées.

Cette ligne de l'énonciation, contrairement à la ligne de l'énoncé, est fragmentée, morcelée. Dans le graphe, elle devrait être indiquée en pointillé <sup>18</sup>. Pourquoi ? Parce que toute énonciation est constituée d'une fragmentation signifiante par des éléments signifiants refoulés. Ces signifiants refoulés sont les témoins du désir du sujet, ce désir qui insiste, qui est latent, dans l'énonciation.



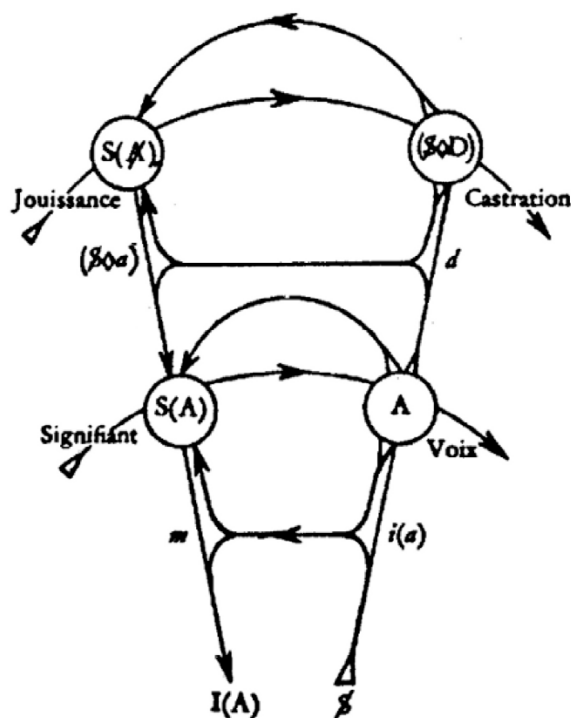
Alors que l'énoncé, à l'étage inférieur du graphe, est une ligne solidifiée. C'est la ligne de l'Autre avec un grand A, l'Autre qui traduit la demande du sujet, d'où le désir est désir de l'Autre. La signification  $S(A)$  est comme un produit fini, c'est la création d'un désir au-delà du besoin, et qui noue besoin et signifiant. L'Autre n'est pas du registre du code, c'est-à-dire d'une correspondance univoque entre le signe et la chose qu'il désigne. Avec le trésor des signifiants, il n'existe pas d'univocité, les signifiants ne valent que dans leur différence avec d'autres signifiants.

Ces deux lignes représentent l'opposition et l'articulation entre effet de langage (énoncé), cet effet de langage qui transforme le besoin, et efficace de la parole (énonciation), cette parole qui articule le manque, le manque-à-être comme moteur du désir. Ces deux lignes illustrent les deux figures de l'Autre précédemment évoquées. L'Autre n'est pas seulement un lieu, il est aussi un Autre qui parle et, en tant que tel, il est médiateur de la langue, il rend compte de la parole. Il est aussi une figure du hasard, une figure de l'oracle où se produit l'identification primordiale. Cette identification primordiale à l'oracle de l'Autre est un effet de langage. Entre ces deux lignes, énoncé et énonciation, le désir est articulé en fantasme. Le désir est fixé non à un objet mais à un fantasme. Le désir ne se lit que dans le fantasme, il s'offre donc à l'interprétation.

Avec le graphe, Lacan noue désir et langage. « Il faut prendre le désir à la lettre », dit Lacan dans « La direction de la cure <sup>19</sup> ». La jouissance pulsionnelle est minimisée dans cette approche du désir. Il met en valeur la cause du désir comme cause signifiante, et cette cause signifiante est génératrice du manque. Avec cette construction du graphe, Lacan représente le langage et les signifiants comme la cause et aussi le chemin, la voie, du désir. La cause, car le langage a pour effet de produire le sujet comme manque-à-être : on le saisit dans l'écriture du sujet divisé. Et le chemin du désir, la voie du désir, comme je proposais de nommer cette courbe du graphe, représente la dérivation du désir dans les effets de la métonymie. La métonymie, c'est le renvoi de signifiant à signifiant, de signification à signification, qu'illustrent les différents points de capiton du graphe. Ce graphe montre la place du désir pris en étau entre la synchronie de la structure du langage et la diachronie de la constitution d'un sujet. Ce sont les chaînes du discours, les deux chaînes du graphe, qui structurent le désir. Le désir n'est pas dicible, il n'est pas *dans* la chaîne langagière, mais il ne cesse de courir *sous* la chaîne langagière.

Cette présence incontournable de l'Autre dans l'articulation du désir entrouvre la porte d'une religion du désir, dans laquelle on attendrait d'un

Autre le savoir sur son désir. Cette rencontre avec le manque dans l'Autre laisse place à un appel à l'Autre, un appel à combler le manque, le boucher, à recouvrir le trou. La structuration du désir s'offre à un abord religieux du désir, puisque le désir relie le sujet à l'Autre.



Il existe un autre point de la théorie lacanienne qui constitue un élément possible de concordisme entre la religion et la psychanalyse, il s'agit de l'introduction de la notion de père sous un registre purement symbolique. Lacan propose de « laïciser Dieu en lui donnant une fonction dans le système symbolique. Il s'agit de faire de Dieu un signifiant <sup>20</sup> », ce qui lui permettra d'homologuer Dieu et l'inconscient : Dieu est un signifiant qui fonctionne dans l'inconscient comme Nom-du-Père.

Lacan dans le début de son enseignement, dans son texte « Les complexes familiaux » de 1938, constate la dégradation de la puissance de la famille réduite au conjugo et déplore le déclin de l'imaginaire paternelle : « Un grand nombre d'effets psychologiques nous semblent relever d'un déclin de l'imaginaire paternelle. » Il associe à « la personnalité du père, toujours carente en quelque façon, absente, humiliée, divisée ou postiche », la responsabilité de « la grande névrose contemporaine <sup>21</sup> ».

À partir de 1953 cependant, il change de conception du père. Il dissocie la puissance réelle ou imaginaire du père de sa fonction symbolique.



C'est aussi à partir de cette époque qu'il formalise son retour à Freud grâce à la distinction des trois registres imaginaire (fondement des premières identifications du sujet), symbolique (dont le complexe d'Œdipe propose alors un modèle) et réel de la jouissance. « Sans ces trois systèmes de référence, impossible de rien comprendre à la technique et à l'expérience freudiennes », dit-il dans le séminaire des années 1953-1954, *Séminaire I, Les Écrits techniques de Freud* <sup>22</sup>. C'est l'époque d'une transcendance de l'imaginaire par le symbolique. Lacan définit la fonction du langage comme ce qui permet de relier un sujet à la communauté des humains. On sait que c'est une définition possible de la religion comme ce qui relie les hommes entre eux *via* un rapport à ce qui leur est supérieur.

Je vous propose ici une longue citation de Lacan qui nous éclaire sur son questionnement du père, citation issue du *Séminaire V, Les Formations de l'inconscient*, séance du 15 janvier 1958 :

Qu'est-ce que le père ? Je ne dis pas dans la famille – car dans la famille, il est tout ce qu'il veut, il est une ombre, il est un banquier, il est tout ce qu'il doit être, il l'est ou il ne l'est pas, cela a toute son importance à l'occasion, mais ça peut aussi bien n'en avoir aucune. Toute la question est de savoir ce qu'il est dans le complexe d'Œdipe.

Eh bien, le père n'y est pas un objet réel, même s'il doit intervenir en tant qu'objet réel pour donner corps à la castration. S'il n'est pas un objet réel, qu'est-il donc ?

Il n'est pas uniquement non plus cet objet idéal parce que, de ce côté-là, il ne peut arriver que des accidents. Or, le complexe d'Œdipe n'est tout de même pas uniquement une catastrophe, puisque c'est le fondement de notre relation à la culture, comme on dit.

Alors naturellement, vous allez me dire - *Le père, c'est le père symbolique, vous l'avez déjà dit*. [...] Ce que je vous apporte aujourd'hui donne justement un peu plus de précision à la notion de père symbolique. C'est ceci – le père est une métaphore.

Une métaphore, qu'est-ce que c'est ? [...] Une métaphore, je vous l'ai déjà expliqué, c'est un signifiant qui vient à la place d'un autre signifiant. Je dis que c'est le père, dans le complexe d'Œdipe, même si cela doit ahurir les oreilles de certains.

Je dis exactement – le père est un signifiant substitué à un autre signifiant. Là est le ressort, le ressort essentiel, l'unique ressort de l'intervention du père dans le complexe d'Œdipe <sup>23</sup>.

Le père est ainsi défini comme l'élément médiateur essentiel du symbolique et de sa structuration <sup>24</sup>. Le père comme signifiant, c'est le père mort. Une fois mort, le père est réduit à son nom. Il est alors indestructible et renvoie le sujet à l'éternisation de son désir <sup>25</sup>. Le père mort introduit le

temps et la loi. Il est un signifiant qui symbolise l'absence, il rend présente l'absence.

On passe ainsi à la fonction Père, avec une majuscule, comprise comme une fonction séparatrice d'avec la jouissance primaire du corps à corps avec l'Autre primordial. La fonction Père est au principe de la structuration du désir d'un sujet et des liens sociaux. Double effet, donc, qui se comprend puisque le concept de désir offre une articulation du sujet à l'autre.

Avec une telle définition, il est facile de glisser à une fonction transcendantale du père. Le Nom-du-Père comme métaphore, comme signifiant aux pouvoirs particuliers, offre une théorie du grand Autre : comme lieu des signifiants auxquels l'être parlant est assujéti. Le père peut fonctionner comme un Autre de l'Autre, un Autre éternel, l'Autre dans le désir de qui le sujet est aliéné. « [...] personne ne peut dire finalement ce que c'est vraiment que d'être le père, si ce n'est que c'est justement quelque chose qui se trouve déjà là dans le jeu. C'est le jeu joué avec le père, jeu de *qui perd gagne* si je puis dire, qui seul permet à l'enfant de conquérir la voie par où se déposera en lui la première inscription de la loi <sup>26</sup>. »

Dans le même séminaire, *La Relation d'objet*, Lacan explique que l'importance du signifiant implique qu'il y a « déjà structuré dans la relation parlante, cet au-delà, ce grand Autre au-delà de l'autre que vous appréhendez imaginairement <sup>27</sup> [...] ». Freud avait déjà lié, dans *L'Avenir d'une illusion*, figure du père et dieux : « Dès lors que l'homme en cours de croissance remarque qu'il est voué à rester toujours un enfant, qu'il ne peut se passer de protection contre des superpuissances étrangères, il confère à celles-ci les traits de la figure paternelle, il se crée les dieux dont il a peur, qu'il cherche à se gagner et auxquels il transfère néanmoins le soin de sa protection <sup>28</sup>. » Cette projection imaginaire, Lacan la transforme en structure signifiante.

Le texte de Lacan de 1958, « La direction de la cure et les principes de son pouvoir », propose de saisir l'interprétation analytique comme ce qui identifie le désir dans ce qui se dit. Il ne s'agit plus de la question du désir de reconnaissance mais de la question de la reconnaissance du désir <sup>29</sup>. Ce texte est important dans l'idée de maniement de la cure à partir du père.

La métaphore devient la voie de la signification : elle tente de faire entrer la jouissance dans la dialectique phallique. Plus précisément, le sujet désire l'objet imaginaire du désir qu'il prête à un autre (et là on n'est plus dans la métaphore mais dans la métonymie du désir qui ne cesse de glisser d'un objet imaginaire à un autre, d'un autre à un autre, pour introduire à un Autre barré), et il désire être reconnu dans son désir, au-delà de tout

objet, d'être reconnu par cet Autre auquel il s'adresse. Cette notion de désir propose, de fait, une articulation du sujet avec l'Autre.

Freud, qui avait pris de la distance avec la religion, incarne néanmoins cette fonction Père, comme le petit Hans l'avait remarqué avec malice. S'il rencontre la butée du complexe de castration en fin de cure, chez la femme sous la forme du *Penisneid*, chez l'homme sous la forme d'un refus de la castration, c'est aussi qu'il incarne le père dans le transfert. Il est un Autre avec un grand A, à l'abri du Nom-du-Père, qui tente de nommer la jouissance des analysants qui s'adressent à lui. Freud, à la fin de *L'Avenir d'une illusion*, fait l'éloge de la science et de la raison. Il s'adresse alors à un dieu, le dieu *Logos*, le dieu de la raison, celui qui s'oppose au Verbe. Lacan reprend cette distinction, auparavant théorisée par le scientifique, philosophe et théologien Blaise Pascal : il y a le Dieu d'Abraham, le Dieu qui parle, un dieu immanent, et le Dieu des philosophes, le Dieu qui sait, un dieu transcendant. Le Dieu de la Genèse, de l'Ancien Testament, le Dieu des prophètes, est un dieu qui parle et dont le nom est imprononçable, il est celui qui dit « je suis ce que je suis ». Différent est le Dieu des philosophes, garant de la cohérence du savoir. D'un côté l'un s'apparente à un Nom-du-Père, de l'autre au sujet supposé savoir<sup>30</sup>.

À la fin de son enseignement, Lacan va recourir au dire qui nomme, et non au signifiant métaphorique du Nom-du-Père, pour assoir la fonction Père. J'y reviendrai, après un détour par le sujet supposé savoir, j'y reviendrai d'autant plus que cela introduit une rupture, une nouvelle rupture dans son enseignement.

Essayons d'approcher la question de la religion, et la question de Dieu qu'elle sous-tend, dans la théorisation lacanienne de ce sujet supposé savoir.

Le sujet supposé savoir pose la question du lieu où ça se sait. Dans l'analyse, ce lieu est incarné par l'analyste. Le sujet supposé savoir est essentiel à la cure analytique : sans supposé savoir, il ne peut y avoir d'adresse à la psychanalyse ni de parole analysante. Ce lieu où ça se sait homologue-t-il pour autant le psychanalyste à un dieu et la psychanalyse à une religion ? Lacan semble y inviter : « Le sujet supposé savoir, c'est Dieu, un point c'est tout<sup>31</sup>. » Notons tout de même que la question du sujet supposé savoir ne se discute que dans la théorie psychanalytique. La science n'interroge pas ce sujet supposé au savoir, et quand elle réfléchit au lieu où ça se sait, au lieu où le savoir est ordonné, elle peut répondre comme l'un de ses éminents représentants, j'ai nommé le physicien Albert Einstein, par la solution Dieu. Einstein offre un bel exemple de cette opposition entre le Dieu d'Abraham et le Dieu des philosophes, lui qui disait : « Le mot Dieu

n'est pour moi rien d'autre que l'expression et le produit des faiblesses humaines. » S'il ne croyait pas au dieu personnel et anthropomorphe, il repèrait cependant Dieu « dans l'harmonie de tout ce qui existe ». Sa croyance en un Dieu qui sait et ordonne le savoir, il l'a exprimée dans cette phrase restée célèbre : « Le bon Dieu ne joue pas aux dés. » Il faisait ainsi le lit d'un dieu supposé savoir.

D'une part, la psychanalyse repère, théorise et questionne le sujet supposé savoir. Elle ouvre ainsi la possibilité de sa faille, de sa chute. Ce que Lacan, en 1969, avait noté : « Un athéisme véritable, le seul qui mériterait ce nom, est celui qui résulterait de la mise en question du sujet supposé savoir <sup>32</sup>. » L'athéisme devient un point à atteindre à la fin de la cure analytique.

D'autre part, le savoir est-il vraiment là, antérieurement ? « Lacan relève que dans l'analyse, ce que l'intervention interprétative de l'analyste produit est quelque chose qui n'était pas là avant <sup>33</sup>. » Nous revenons au graphe du désir et à ce qu'il représente de la structure : les effets du langage et de la parole se saisissent dans l'après-coup. Un savoir, inédit, nouveau, se saisit rétroactivement, sans être ordonné de départ, ordonné d'origine. D'une certaine façon, le graphe subvertit la question de l'origine.

Revenons à la question Père, qu'à la fin de son enseignement Lacan aborde différemment. Le Père « s'appuie sur la fonction de la Nomination en tant qu'elle fait Loi <sup>34</sup>. » « Lacan passe du signifiant, présent ou non dans la structure, au Dire comme acte, au-delà des dits. En d'autres termes, pour que le Nom-du-Père signifiant de la Loi fonctionne dans l'inconscient, il faut que soit intervenu un Dire qui ait porté, comme nommant et instaurant la Loi <sup>35</sup>. » Dans le *Séminaire XX, Encore*, de l'année 1972-1973, il joue de l'équivoque entre Dieu et dire : le dire, ça fait Dieu, ça fait Dieure. Pour qu'il y ait discours, c'est-à-dire un ordre discursif, il faut un Dire. La notion de l'origine, ici comme origine des discours, réapparaît alors qu'elle avait pu sembler s'effacer avec la notion structurelle du signifiant du Nom-du-Père. C'est ainsi que Freud est envisagé comme à l'origine du discours analytique, puisque c'est lui qui a nommé l'inconscient. Freud, c'est le Dire fondateur de la psychanalyse. L'hypothèse Dieu-*Dieure* vient ici répondre au point d'impossible de l'origine, elle est nécessitée par la structure du langage qui tout à la fois préexiste à toute chose et impose que toute chose soit nommée pour exister. Cette hypothèse Dieu sera nommée par Lacan *diologie*, et non théologie, cette dernière s'intéressant au Dieu des philosophes <sup>36</sup>. Cette hypothèse Dieu, à ne pas confondre avec l'existence de Dieu, s'impose à nous du fait du langage : « Pour un rien le dire ça fait Dieu. Et aussi

longtemps qu'il se dira quelque chose, l'hypothèse Dieu sera là », dit Lacan dans le *Séminaire XX, Encore* <sup>37</sup>.

Ce qui, malgré tout, continue et persiste à distinguer, et même opposer psychanalyse et religion est de deux ordres. La religion est une façon de poser la question de Dieu, mais elle n'épuise pas toutes les façons de poser la question de Dieu. La religion est du côté du sens. Elle « est, avant tout, ce qui calme l'angoisse en mettant du sens sur le réel. Sa fonction [...] est de guérir les hommes, c'est-à-dire faire sens pour qu'ils ne s'aperçoivent pas de ce qui ne va pas <sup>38</sup>. » Elle fonctionne comme un bouchon à poser sur le trou de l'impossible de la condition humaine. Alors que l'on sait que la psychanalyse met au travail l'analysant depuis un « ça ne va pas ». Par ailleurs, la religion contribue à dévaloriser la vie humaine charnelle, corporelle, promettant une vie après la mort, comme Françoise Dolto en témoigne avec sa croyance en la résurrection comme « arrivée au monde de l'esprit <sup>39</sup> ». La psychanalyse, elle, ne promet rien, mais vise une satisfaction du sujet en tant que vivant, en tant que parlêtre.

Malgré ces deux écarts, ces deux gouffres devrais-je dire, Lacan craignait que la psychanalyse devienne la religion du désir, ce que Colette Soler a traduit par la religion du trou. De ce trou, de ce refoulement originaire irréductible, ce grand S de grand A barré, sortent des noms, des Noms du Père, de ce trou « sortent les prophètes et autres sortes de profs <sup>40</sup> ». Cela permet à Lacan en 1975 un jeu de mots à propos du trou : il s'agit moins de *Fiat Lux* (que la lumière soit, première parole de Dieu) que de *Fiat trou*. Il s'agit de nommer le trou qu'est un sujet mais non de nommer le trou <sup>41</sup>. Cette nomination ne peut être qu'au un par un, sans tentation de boucher le trou par le sens, sans faire du trou une présence : « L'inconscient témoigne d'un impensable : il y a du dire sans personne pour le dire <sup>42</sup>. »

Lacan se faisait pessimiste à la fin du *Séminaire XVI, D'un Autre à l'autre*, lors de la séance du 4 juin 1969 : « Pour nous, il ne fait pas de doute, si je puis dire, à notre horizon. Cet autre qui est justement le Dieu des philosophes, n'est pas si facile qu'on le croit à éliminer. En réalité, il reste, en tous les cas, stable à l'horizon de toutes nos pensées, et ce n'est évidemment pas sans rapport avec le fait que le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob soit là. [...], la présence de l'autre Dieu, celui qui parle, à savoir le Dieu des juifs, [...] n'est pas pour rien dans son maintien <sup>43</sup>. » Et si nous prolongeons une citation déjà mentionnée : « Un athéisme véritable, le seul qui mériterait ce nom, est celui qui résulterait de la mise en question du sujet supposé savoir », dit Lacan en 1969, mais il poursuit : « Il n'est pas dit qu'il soit possible à la pensée de soutenir un affrontement à cette question <sup>44</sup> [...]. »

Je termine avec mon titre « Il n’y a pas de religion du désir ». Cet énoncé ne relèverait-il pas de la méthode Coué, cette méthode autosuggestive basée sur un inconscient pensé comme tout-puissant et sur la pensée positive ? Émile Coué avait foi et confiance en l’homme, en sa capacité d’amour, de progrès, de liberté. Il multipliait, volontairement ou non, les parallèles entre sa méthode et la pratique religieuse. Je rappelle que sa technique consiste à répéter une autosuggestion matin et soir, sur le ton de récitation de la « litanie des saints », selon l’usage qu’il prescrivait. La répétition est rythmée grâce à une corde à vingt nœuds, sorte de chapelet laïque. Coué, estimant que la religion peut puissamment renforcer l’efficacité de la suggestion, proposait à ses patients croyants d’ajouter à la fin des formules d’autosuggestion le mantra bien connu « avec l’aide de Dieu ». « La méthode Coué est une forme du croire » : c’est au fond « la croyance faite technique <sup>45</sup> ». Un « acte de croyance grâce auquel le sujet cherche – et parvient – à s’assurer à la fois qu’il croit et qu’il est bien la personne détentrice de la dite croyance <sup>46</sup>. »

Je conclurai donc qu’avec le titre de la conférence d’aujourd’hui, titre venu comme un éclair, je rejoignais la difficulté de sortir de cette question de la religion qui enserme celle de Dieu. Lacan lui-même confessait en 1975 : « Je ne suis même pas sûr de ne pas être pris en flagrant délit de déisme <sup>47</sup> [...] »

---

\*↑ Conférence à Reims le 19 novembre 2022.

1.↑ J. Lacan, « La direction de la cure et les principes de son pouvoir », dans *Écrits*, Paris, Le Seuil, 1966, p. 628.

2.↑ C. Soler, « L’exit de Dieu, ou pire », *Champ lacanien, Revue de psychanalyse*, n° 8, *Psychanalyse et religion*, Paris, EPFCL, 2010, p. 23-31.

3.↑ S. Freud, *Nouvelles conférences sur la psychanalyse*. Conférences faites au semestre d’hiver 1915-1916 et répétées au trimestre d’hiver 1916-1917, p. 101. En ligne, 109 pages. [http://classiques.uqac.ca/classiques/freud\\_sigmund/nouvelles\\_conferences/Nouv\\_conf\\_psychalyse.pdf](http://classiques.uqac.ca/classiques/freud_sigmund/nouvelles_conferences/Nouv_conf_psychalyse.pdf). Consulté le 18 décembre 2022.

4.↑ N. Jeammet, « Sujet de désir, sujet de foi. Après Freud, quelle religion ? », *Raisons politiques*, n° 4, Paris, Presses de Science Po, 2001, p. 71-82.

5.↑ S. Freud, *L’Avenir d’une illusion* [1927], Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2013, p. 30

6.↑ S. Freud, « Le moi et le ça », dans *Essais de psychanalyse*, Paris, Payot, 2001, p. 301.

7.↑ *Discours du pape Pie XII aux participants au congrès international d’histopathologie du système nerveux*, dimanche 14 septembre 1952, et *Discours et Messages-radio de S.S. Pie XII, XIV*, Quatorzième année de Pontificat, 2 mars 1952-1<sup>er</sup> mars 1953, p. 319-330. A.A.S., vol. XXXXIV (1952), n° 14-15, p. 779-789.



8. ↑ Résumé par Nicole Jeammet du Discours du pape Pie XIII aux participants au congrès international de psychothérapie et de psychologie clinique, salle du Consistoire, 13 avril 1953. *Discours et Messages-radio de S.S. Pie XII, XV*, Quinzième année de pontificat, 2 mars 1953-1<sup>er</sup> mars 1954, p. 67-76, dans N. Jeammet, « Sujet de désir, sujet de foi, après Freud, quelle religion ? », art. cit., p. 74.
9. ↑ D. Vasse, « Y a-t-il un autre temps pour l'homme que le temps du désir ? » dans *7 Avenir*, Revue de l'Aumônerie universitaire protestante, n° 55, été 1994, p. 27-35.
10. ↑ J. Lacan, « La direction de la cure et les principes de son pouvoir », dans *Écrits*, op. cit., p. 627.
11. ↑ *Ibid.*, p. 613.
12. ↑ F. Dolto, *L'Évangile au risque de la psychanalyse*, Paris, Le Seuil, coll. « Points », 1980 pour le t. 1, 1982 pour le t. 2.
13. ↑ F. Dolto, *La Foi au risque de la psychanalyse*, Paris, Le Seuil, 1983.
14. ↑ F. Dolto, *L'Évangile au risque de la psychanalyse*, t. 1, op. cit., p. 13 et p. 15.
15. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre III, Les Psychoses*, Paris, Le Seuil, 1981, p. 286.
16. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre I, Les Écrits techniques de Freud*, Paris, Le Seuil, coll. « Points », 1975, p. 280.
17. ↑ *Ibid.*, p. 366. Et comme l'être, « ce n'est nullement quelque chose qui soit définissable par l'expérience » (*Le Séminaire, Livre III, Les Psychoses*, op. cit., p. 188), on pourrait, par la parole, démontrer à quelqu'un qu'il n'existe pas...
18. ↑ Il s'agit de la ligne qui relie S(A barré) à (\$ ◇ D).
19. ↑ J. Lacan, « La direction de la cure et les principes de son pouvoir », art. cit., p. 620.
20. ↑ C. Demoulin, « Quelques réflexions sur Dieu et la psychanalyse », dans C. Demoulin (dir.), *Se passer du père ?*, Toulouse, Érès, 2009, p. 184.
21. ↑ J. Lacan, « Les complexes familiaux dans la formation de l'individu », dans *Autres écrits*, Paris, Le Seuil, 2001, p. 60-61.
22. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre I, Les Écrits techniques de Freud*, op. cit., p. 119.
23. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre V, Les Formations de l'inconscient*, Paris, Le Seuil, 1998, p. 174-175.
24. ↑ *Ibid.*
25. ↑ J. Lacan, « Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse », dans *Écrits*, op. cit.
26. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre IV, La Relation d'objet*, Paris, Le Seuil, 1994, p. 209.
27. ↑ *Ibid.*, p. 80.
28. ↑ S. Freud, *L'Avenir d'une illusion* [1927], op. cit., p. 24.
29. ↑ J. Lacan, « La direction de la cure et les principes de son pouvoir », dans *Écrits*, op. cit.
30. ↑ S. Aparicio, « L'athéisme, pointe de la psychanalyse ? », *Champ lacanien, Revue de psychanalyse*, n° 8, *Psychanalyse et religion*, op. cit., p. 33-39.
31. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVI, D'un Autre à l'autre*, Paris, Le Seuil, 2006, p. 280.
32. ↑ *Ibid.*, p. 281.
33. ↑ S. Aparicio, « L'athéisme, pointe de la psychanalyse ? », art. cit., p. 36.

34. [↑](#) J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XXII (1974-1975), R.S.I.*, inédit.
35. [↑](#) C. Demoulin, « Quelques réflexions sur Dieu et la psychanalyse », art. cit., p. 185.
36. [↑](#) *Ibid.*, p.187.
37. [↑](#) J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore*, Paris, Le Seuil, 1975, p. 44.
38. [↑](#) C. Demoulin, « Quelques réflexions sur Dieu et la psychanalyse », art. cit., p. 191.
39. [↑](#) F. Dolto citée par D. Vasse dans « L'Évangile et l'inconscient », dans M. Cifali, M. Cifali, S. Baruk et J. Aubry (dir.), *Quelques pas sur le chemin de Françoise Dolto*, p. 221-235, Paris, Le Seuil, 1988, p. 232.
40. [↑](#) J. Lacan, « La psychanalyse en ce temps », conférence à la loge maçonnique du Grand Orient de France du 25 avril 1969 au Temple n° 3, *Bulletin de l'Association Freudienne*, n° 4-5, 1983, p. 17-20.
41. [↑](#) J. Lacan, « Des religions et du réel. Extrait du discours de clôture des *Journées d'études des cartels* de l'École freudienne de Paris, le 13 avril 1975 », *La Cause du Désir*, vol. 90, n° 2, 2015, p. 12.
42. [↑](#) C. Soler, « L'exit de Dieu, ou pire », art. cit., p. 28.
43. [↑](#) J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVI, D'un Autre à l'autre, op. cit.*, p. 343.
44. [↑](#) *Ibid.*, p. 281.
45. [↑](#) H. Guillemain, « Du religieux dans la méthode thérapeutique laïque d'Émile Coué (1910-1926) », dans S. Tison et coll., *La Foi dans le siècle : Mélanges offerts à Brigitte Waché*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2009, p. 157-166.
46. [↑](#) R. Dadoun, « Moi je crois que... une simple psychanalyse pour Émile Coué », préface à *La Méthode Coué ou La Maîtrise de soi-même par l'autosuggestion consciente*, Houilles, Manucius, 2006, p. 32.
47. [↑](#) J. Lacan, « Des religions et du réel, Extrait du discours de clôture des *Journées d'études des cartels* de l'École freudienne de Paris, le 13 avril 1975 », art. cit., p. 10.