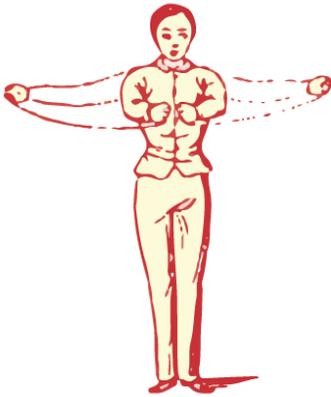


La croyance dans l'enseignement de J. Lacan

Fabian Fajnwaks



Il peut paraître étonnant, dans un premier temps, que le phénomène de la croyance soit abordé en psychanalyse par le biais du rapport du sujet psychotique à son délire et ses hallucinations. Là où la pensée contemporaine s'interroge sur le phénomène du retour du religieux dans nos sociétés hypermodernes, où la croyance à un Autre semble s'imposer comme un horizon indépassable des sociétés dites post-industrielles, la psychanalyse s'intéresse avec Sigmund Freud et Jacques Lacan au rapport de croyance ou d'incroyance que le sujet psychotique entretient avec les phénomènes les plus saillants de sa psychose qui tiennent lieu de réel. Si Freud a permis de situer que, dans le rapport du sujet psychotique à son délire et ses hallucinations, il n'y a pas un rapport de croyance mais de certitude, c'est cela que Lacan observera par rapport au terme d'*Unglauben* de Freud. Ce constat permet de vérifier, et c'est ce que nous nous proposons de démontrer ici, que la croyance, dans l'enseignement de Lacan, se rapporte au réel, dans un élargissement de l'approche qui permet de situer ce réel en dehors des phénomènes appartenant à la psychose déclenchée. Là où, dans la psychose, il n'y a pas à proprement parler croyance mais certitude par rapport aux phénomènes du délire et des hallucinations, lorsque Lacan abordera la dimension plus nettement réelle qui se dégage dans l'expérience d'une analyse, il sera question de croyance.

Certitude

Au moment où Lacan aborde le phénomène psychotique et son mécanisme dans *Le Séminaire III*¹, il signale combien le sujet psychotique ne croit pas à ses hallucinations. Le rapport à celles-ci prend plutôt la forme de la certitude, dans son commentaire de l'*Unglauben* freudien. Cela concerne le rapport que le psychotique entretient à la certitude vis-à-vis de ses hallucinations et de son délire. L'*Unglauben* ne nomme pas l'incroyance à ces phénomènes, ne désigne pas l'opposé à la croyance, comme le souligne Lacan dans *Le Séminaire III*, mais plutôt quelque chose qui se situe dans le registre de la certitude. Bien que personne d'autre n'entende ce qu'il entend, les voix lui parlent et s'adressent à lui. Il y a donc certitude de l'hallucination et certitude du délire qu'il existe bel et bien un complot, par exemple, cherchant à nuire au sujet, dont il trouve les signes inéquivoques autour de lui. Si le délirant peut reconnaître que les phénomènes qui l'entourent sont d'un autre ordre que la réalité, la certitude qu'ils s'adressent à lui n'est pas moins forte. Il peut donc les critiquer, mais cette critique n'enlève rien à la certitude de l'existence des éléments variables, changeants qui donnent consistance à son délire et que surtout ils s'adressent à lui. Il est concerné par ces signes différents qu'il perçoit. La *Seelenmord* du Président Schreber, le « meurtre d'âmes », est un élément au centre de son délire. Schreber

1. Lacan J., *Le Séminaire*, livre III, *Les psychoses* (1955-1956), texte établi par J.-A. Miller, Paris, Seuil, 1981.

peut l'interroger, le mettre en question. Car si Schreber se demande ce que peut bien être un meurtre d'âme, cette question n'enlève rien à l'importance centrale que cet événement a eu lieu et que Schreber est concerné par lui, quand bien même ce phénomène se présente à la limite du sens. Bien qu'il attribue ce fait à la dynastie paternelle – éléments manquants dans l'explication de son délire du fait de l'absence du chapitre trois des *Mémoires*², comme l'indique Lacan –, à son rapport à son père ou à son frère, cet événement qui a eu lieu est certain pour lui et il se pose comme une garantie de l'ensemble de son délire extrêmement florissant.

Lacan évoque dans ce passage du *Séminaire* III la différence entre le phénomène de la jalousie chez un sujet névrosé et un sujet délirant, où le rapport à la certitude se vérifie encore. Pour le sujet névrosé, la jalousie se dispense de toute certitude, quelles que soient les réalités qui s'offrent à lui. C'est l'histoire évoquée par Lacan d'un sujet jaloux qui poursuit sa femme jusqu'à la porte où elle est enfermée avec un autre, ce qui contraste profondément avec le fait que le délirant se dispense de toute référence réelle.

Cette certitude, Lacan nous dit qu'elle est radicale. Elle occupe l'ensemble de l'expérience du sujet et elle intègre des éléments épars et hétérogènes pour les associer aux éléments du délire. Si le délire peut être critiqué et reconnu même en tant que délire, rien ne peut ébranler ni mettre en question la certitude qui se trouve à sa base.

Lacan associe la certitude au caractère énigmatique qu'un tel événement comporte, association pour le moins étrange, car on reconnaît le caractère opposé de la certitude et de l'énigme. Il y a certitude où il y a sens plein. C'est le même type de caractère de plénitude de sens que Lacan observe au niveau de la parole pleine, car la parole pleine, dans l'opposition à la parole vide, est pleine de sens, justement. C'est ce qui le mènera à dire que le comble du sens est bien l'énigme³, dans un paradoxe vertigineux, parce que justement l'énigme apparaît lorsque le sens est tellement à son comble, qu'on ne peut pas dire ce qu'un mot signifie. Nous observons ce phénomène au niveau du néologisme. Le néologisme est un mot tellement plein de sens, que le sujet ne peut pas dire ce que ça veut dire.

Le supposé savoir

On peut évoquer brièvement ici la fonction du sujet supposé savoir qui a permis à Lacan de renouveler le terme de transfert un peu usé dans la psychanalyse de son époque. Le supposé savoir comporte certainement une croyance, une croyance à ce que l'Autre sait. Cette croyance permet de soutenir la parole de l'analysant au long d'une analyse et se réduit vers la fin de la cure, sans disparaître complètement. La croyance porte sur le savoir et elle le situe du côté de l'Autre, qu'il soit l'Autre médical, thérapeutique ou analytique. C'est une fonction qui permet à l'être parlant de déplier ses vérités, lorsqu'on l'écoute, parce qu'il imagine que l'Autre sait. C'est essentiellement dans les névroses que cette fonction opère, névroses que Freud n'a pas hésité à appeler « névroses de transfert » en les opposant aux névroses narcissiques, comme la mélancolie, la schizophrénie et la paranoïa, incapables, en principe selon Freud, d'établir un transfert. Dans la paranoïa, très particulièrement, le savoir est du côté du sujet. C'est lui, qui, dans

2 Schreber D.-P., *Mémoires d'un névropathe*, Paris, Seuil, Le champ freudien, avril 1975.

3. Lacan J., « Introduction à l'édition allemande d'un premier volume des *Écrits* », *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 553.

la certitude de son délire, sait. Pas de supposition de savoir ni de croyance donc du côté de l'analyste pour le paranoïaque.

Ce qui est intéressant dans le sujet supposé savoir, c'est que cette fonction permet au sujet lui-même d'articuler un savoir à l'endroit même où il suppose que c'est l'Autre, l'analyste, qui a ce savoir. Donc le savoir produit dans la cure se situe à l'endroit de la vérité et constitue une élucubration de savoir, articulé dans la cure, pour essayer de rendre compte de la jouissance que le fantasme fondamental du sujet chiffre. On ne peut pas dire que le sujet croie à ce savoir, car il est une construction fictionnelle qui permet d'essayer de déchiffrer les bouts de réel présents pour le sujet.

Tout le monde délire

Nous pouvons nous demander ce qu'il reste de la croyance dans le paradigme du dernier enseignement de Lacan, où le sens est forclos pour l'être qui parle, Lacan renvoyant à la « j'ouis-sens », c'est-à-dire au sens joui pour chacun et au fait donc que « tout le monde délire » ? Paradoxalement, Lacan s'intéresse à la croyance dans son dernier enseignement sous la forme de *croire à*. La croyance y est associée au réel, par exemple dans croire à ses hallucinations et à son délire, sous la forme non seulement de les croire, mais aussi d'y croire. La même formule s'applique pour la croyance à sa femme sous la forme d'y croire plutôt que de « la » croire. Dans ce cas, il s'agit de croire à elle en tant qu'elle se tient à la place de son symptôme et non pas de *la* croire, de croire à ce qu'elle dit⁴.

La perspective du réel ouverte par Lacan oriente vers la croyance au réel, réel présent dans le symptôme en tant que *sinthome*, là où le symbolique dans toutes ses manifestations ne tient pas la place de quelque chose à laquelle on pourrait croire. Les non-dupes errent : être dupe de la structure, y coller⁵. Pour être dupe, il faut y croire, les non-dupes errent. La croyance s'articule ici à la structure, mais en tant que la structure est ici abordée comme savoir, comme savoir qui s'infère de ce qui est en jeu dans les symptômes d'un sujet. Croire donc au savoir que l'analyse, par exemple, permet de dégager.

Lacan dira du psychotique qu'à son délire, à ses voix, non seulement il y croit, mais qu'il les croit. Il s'agit à ce moment de montrer la différence entre la névrose où le sujet croit à son symptôme, c'est-à-dire croit qu'il veut dire quelque chose, et la psychose où le sujet croit ses voix. Croire à son symptôme qui dit une vérité sur lui, il faut cette croyance pour commencer une analyse, pour analyser ses symptômes. Cette croyance, qui s'appuie ici sur la vérité présente dans les symptômes, ce qui donne une dimension symbolique à la croyance, va s'estomper dans le progrès de l'analyse à mesure qu'on approche le noyau de jouissance présent dans le symptôme, au fur et à mesure que la dimension réelle du symptôme, sa jouissance s'imposera dans l'analyse. La croyance porte ici sur la dimension symbolique des symptômes au début de l'analyse, sur la possibilité de pouvoir en extraire une ou des vérités. Lorsque l'analyse avance, cette croyance va se déplacer vers la dimension réelle du symptôme, vers sa fonction de loger une satisfaction au détriment de l'accès à la vérité à laquelle le symptôme pourrait donner lieu. Le symptôme ainsi abordé se propose comme un reste qui assure le nouage Réel Symbolique et Imaginaire dans sa fonction de *sinthome*. En fin d'analyse, s'il y a quelque chose à laquelle on croit, c'est bien au *sinthome* obtenu par l'analyse elle-même. Le déplacement s'opère donc du symbolique au réel et

4. Cf. Lacan J., Le Séminaire, livre XXII, « RSI », séance du 21 janvier 1975, *Ornicar ?* n° 3, mai 1975, p. 109-110.

5. *Ibid.*

on retrouve donc la croyance rattachée à présent au noyau de jouissance irréductible isolée dans l'analyse.

À la différence du sujet névrosé, la croyance du psychotique à ses hallucinations, à une dimension réelle et la part de vérité de ce que disent les voix, leur contenu, est subordonnée à cette dimension réelle, ce qui fait que la croyance à ce que les voix disent est beaucoup plus ferme, beaucoup plus solide que la vérité présente dans les symptômes du sujet par rapport au réel de la jouissance. Le sujet psychotique croit à ce que les voix lui disent et il y croit aussi. La différence alors entre la croyance du névrosé à ses symptômes et la croyance du psychotique aux voix concerne l'écart entre vérité et réel.

Mais la généralisation de la jouissance au-delà du partage jouissance phallique / jouissance féminine que Lacan présente dans *Le Séminaire*, livre XX, *Encore* nous amène à nous interroger sur ce que devient la croyance et la certitude dans ce nouveau paradigme. On peut dire que, si la certitude reste associée aux phénomènes de la psychose selon *Le Séminaire*, livre III de Lacan, la croyance se rattache au réel et elle prend plus de consistance que dans son premier enseignement. Du fait de l'intérêt croissant de Lacan au registre du réel, la croyance prend plus de relief dans les années soixante-dix, davantage tournée vers la place de l'Autre comme lieu de l'inconscient et la vérité que le savoir analytique permet d'obtenir. Certes, il fallait, dans ce premier paradigme, les phénomènes élémentaires dans la psychose pour faire émerger un réel auquel le sujet croit. Du fait de l'extension du réel de la jouissance dans le dernier enseignement de Lacan, on peut dire que la croyance à un réel y prend un peu plus de place. En tout cas, cela permet à Lacan de lui assigner une place qui, lors de son évocation du phénomène de l'*Unglauben* freudien, apparaissait restreinte.

Croire devient donc croire au réel. Cela peut paraître empreint d'un certain paradoxe, car on pourrait penser que la croyance intervient comme réponse à un phénomène d'incertitude, la barre dans l'Autre, par exemple, dans la croyance religieuse où il s'agit de restituer une complétude à l'Autre sous la forme de Dieu, là où l'on sait sciemment qu'il est barré. Le paradoxe réside donc dans le fait de fonder la croyance sur un élément plutôt réel, élément dont on pourrait dire qu'il existe pour *lui-même* et qu'il n'a pas besoin qu'on y croie pour *exister*. La croyance vient donc ici à la place où Lacan constate la certitude du sujet psychotique par rapport au délire. Peut-être faut-il différencier ici la croyance à l'hallucination et la certitude par rapport au délire : la *croyance à* et à *ce que* les voix disent au sujet, associée donc à un phénomène réel comme le retour des voix, et la certitude associée au travail de reconstitution d'une trame symbolique qu'essaye d'opérer le délire.

Il faut signaler que la croyance ne s'applique pas ici à un élément aussi général que l'Autre par exemple, pour reprendre l'exemple du sujet religieux de tout à l'heure. Elle porte sur un élément aussi fragmentaire que le symptôme ou l'hallucination comme tenant lieu du réel. Le paradoxe partiel ici se vérifie aussi à ce niveau, car c'est au phénomène fragmentaire que le sujet croit, celui qui se manifeste, et non pas à des phénomènes plus abstraits où on aurait attendu qu'on croie, comme le manque dans l'Autre.

Il peut paraître bizarre donc que la psychanalyse avec Lacan affirme l'existence d'une croyance non seulement dans l'inconscient, condition *sine qua non* pour que la psychanalyse en tant que pratique existe, mais aussi et à partir de ces développements, une croyance dans un réel dégagé par la cure analytique. Nous reviendrons sur cette question.

La science

La certitude des discours complotistes, le retour en force de la croyance religieuse dans le social, cela permet de trouver des signes qui permettent d'expliquer l'ascension au zénith social d'un réel insensé. C'est différent de la paranoïa. Cela ne fait pas signe au sujet, mais permet d'attribuer à un Autre la causalité de ce qu'on n'arrive pas à expliquer. On constate ce déclin avec le grand mouvement de sécularisation que l'apparition de la science moderne a supposé. Là où auparavant c'était l'Église qui ordonnait ce qu'on pouvait savoir ou pas pendant la grande période de la scolastique, désormais ce sera entre les mains des mathématiciens, physiciens et astronomes qui vont se charger de déchiffrer les secrets de l'Univers, secrets écrits en caractères mathématiques, comme l'affirmait Galilée. C'est à ce niveau qu'on peut situer la dimension historique de l'incroyance : la chute de l'Autre et du sujet supposé savoir. Mouvement vers le matérialisme biologique, moléculaire. Croyance dans le savoir qu'on pourrait extraire du réel biologique, des gamètes, des cellules, des gènes, qui devient le sujet supposé savoir de la Science. L'Autre du savoir s'est déplacé vers la cause matérielle avec une sorte de superstition qui fait croire les êtres parlants à ce savoir à explorer.

Dans ses ouvrages *L'œuvre claire*⁶ et *Clartés de tout*⁷, Jean-Claude Milner indique un élément qui nous paraît fondamental à l'heure de considérer l'état actuel de la science. Il indique un changement de paradigme depuis que Lacan s'intéressait à ces questions, changement qui va de la physique mathématique au paradigme qui prend comme modèle les sciences du vivant dans la science moderne. Là où, dans le modèle précédent, on procédait à la démonstration et au calcul, dans le paradigme de la génétique qui se généralise avec les sciences du vivant, c'est le modèle de la littéralisation qui prime selon Milner, c'est-à-dire une formalisation qui n'a d'écriture que la forme, mais qui en fait n'écrit rien, mais qui procède plutôt par classification, sans nécessairement déplier une démonstration, et sans que cela n'implique donc une écriture mathématique du vivant. C'est ce qui s'est passé avec le décodage du code génétique qui, malgré les promesses qu'il avait suscitées, de pouvoir par exemple prédire des maladies, n'a fait que donner une cartographie ordonnée de l'écriture génétique sans que cela permette une véritable écriture du code génétique. Je rappelle ici les travaux de Denis Noble, le sympathique biologiste anglais qui nous avait visité lors des Journées de l'ECF en 2007, et qui dans *La musique de la vie*⁸ démasque le mythe du *gène intelligent*, la *croyance* que le gène abrite une information capable de produire des modifications radicales au niveau de l'organisme. Noble expliquait dans cet ouvrage qu'en fait le gène, pour devenir opérant, doit rencontrer une protéine, et que cette rencontre peut donner lieu à des combinatoires infinies au niveau des effets organiques qu'un gène, dans son mariage avec une protéine, peut produire.

Jean-Claude Milner avance dans *Clartés de tout* que, dans son abord de ces questions qui concernent le rapport de la psychanalyse à la science, Lacan s'appuyait beaucoup sur les travaux magistraux d'Alexandre Koyré. « Koyré est notre guide », écrit Lacan dans *La Science et la vérité*⁹. Il faut lire Koyré par exemple dans *Du monde clos à l'univers infini*¹⁰ pour comprendre comment il a fallu que Copernic considère d'abord l'illimité de l'univers, et non pas que la sphère céleste par-dessus la Terre était fermée comme on le croyait jusqu'alors, pour parvenir à affirmer

6 Milner J.-C., *L'œuvre claire – Lacan, la science, la philosophie*, Paris, Seuil, L'ordre philosophique, février 1995.

7 Milner J.-C., *Clartés de tout : de Lacan à Marx, d'Aristote à Mao*, Lagrasse, éditions Verdier, juillet 2011.

8. Noble D., *La musique de la vie. La biologie au-delà du génome*, Paris, Seuil, 2006.

9. Lacan J., « La science et la vérité », *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 856.

10. Koyré A., *Du monde clos à l'univers infini*, Tel, Gallimard, Paris, 1988.

et à vérifier que la Terre n'est pas le centre de l'Univers. On y voit bien que l'opération a porté justement sur une croyance et que c'est le calcul mathématique qui a permis de contrer la croyance appuyée sur une constatation visuelle.

On peut se demander, en suivant les indications de Lacan dans *Le Séminaire VII* concernant l'opération de *Verwerfung* présente dans la science, quelle place a la croyance dans le discours de la science moderne. En lisant l'ouvrage de Lucien Febvre, qui était un historien, *Le problème de l'incroyance au XVI^e siècle*¹¹, Lacan avance que la science procède par une *Verwerfung*, une forclusion de la Chose, dans sa recherche d'obtenir un savoir absolu, sans reste. La démarche de la science moderne consiste à pouvoir extraire le savoir présent dans la Nature et dans le ciel, savoir qui se trouve « écrit en caractères mathématiques », comme l'affirmait Galilée, cette démarche s'affirmant sans reste, car la science pense pouvoir obtenir cette écriture qu'aucun reste ne lui résiste. D'où la proposition de Lacan que la science vise le savoir absolu, c'est-à-dire un savoir qui, pour pouvoir se poser comme absolu, car il aurait complètement mathématisé le réel auquel il s'applique, doit donc nécessairement forclure la Chose, ce qui peut donc résister à l'écriture de ce savoir.

Cette recherche d'une écriture sans reste du réel que poursuit la science moderne exclut donc la perspective qu'il puisse y avoir dans ce réel quelque chose que lui résiste. La science croit que tout doit pouvoir être mathématisé. J'ai dit *croit*, ce qui indique bien une place de la croyance dans cette démarche de la science, avec un point de fuite dans sa démarche.

Kant affirmait qu'il n'y aura pas un Newton d'un brin d'herbe, pour indiquer qu'il y avait des phénomènes de la Nature qui ne pouvaient pas être mathématisés. On vérifie aujourd'hui que le projet de la science fondée sur ce paradigme des sciences du vivant croit pouvoir, contrairement à ce qui énonçait Kant, trouver un « Newton d'un brin d'herbe ». Je souligne *croit*, parce qu'en fait elle ne mathématise rien. Elle ne fait qu'ordonner des éléments de savoir extraits de ce qu'elle observe sans pouvoir véritablement procéder à une écriture mathématique de ce réel biologique.

Dans *L'œuvre claire*, Milner propose – avec ce qu'il appelle « le deuxième classicisme » lacanien, qui correspond à ce que Jacques-Alain Miller a appelé le dernier enseignement de Jacques Lacan – que la voie du mathème introduite par Lacan se rapproche davantage d'une écriture mathématique que celle qui opère dans la science actuelle. Le mathème, qui permet une « transmission intégrale », comme Lacan l'affirme dans son Séminaire *Encore*¹², cerne un réel à transmettre, là où les sciences du vivant reprennent une écriture de type mathématique, mais qui de mathématique n'ont que la forme. Milner signale alors un entrecroisement qui me paraît fondamental entre la science et la psychanalyse. Là où la science, modèle des sciences du vivant, ne mathématise plus, la psychanalyse qui a emprunté aux mathématiques le mathème, réussit à cerner davantage que la science un réel qui désormais échappe à la science. La psychanalyse est donc plus près du réel que la science, qui ne fait que chiffrer selon la forme des mathématiques des données, surtout quantitatives, qui ne formalisent pas un savoir extrait du réel.

Cette observation résonne fortement avec la proposition de Lacan que « ce qui est réel, c'est ce qui fait trou dans ce semblant, dans ce semblant articulé qu'est le discours

11. Febvre L., *Le problème de l'incroyance au XVI^e siècle : La religion de Rabelais*, Paris, Albin Michel, Bibliothèque de l'Évolution de l'Humanité, 2003.

12. Cf. Lacan J., *Le Séminaire*, livre XX, *Encore*, texte établi par J.-A. Miller, Paris, Seuil, 1975, p. 100 & 108 & 129.

scientifique »¹³. Semblant articulé à la manière d'un savoir qui, dans et par sa structure de semblant, rate le réel. C'est une autre façon de dire la forclusion de la Chose par le discours de la science dans sa recherche à vouloir chiffrer intégralement la réalité sur laquelle il s'applique. Cette forclusion produit des effets : le retour de ce réel forclos sous la forme de passages à l'acte dans la psychose, effets déconsidérés dans les nouvelles catégories floues de la psychiatrie type DSM, ou complètement ignorés dans la neuropsychiatrie, mais aussi sous la forme des crises dans le socio-économique, crises imprévues et imprévisibles par la montée de nouveaux paradigmes cognitifs en sociologie et en économie, qui méconnaissent les forces à l'œuvre dans le social. C'est justement ce réel forclos que Milner évoque dans les textes cités et dont la psychanalyse serait plus en mesure de considérer aujourd'hui que la science.

Du coup, on remarque que la croyance s'est déplacée paradoxalement du côté de la science, avec la montée et la généralisation du paradigme biologique, là où auparavant elle se situait du côté de la religion, par exemple. Du moment où la science ne chiffre plus, ne mathématise plus, il y a une suspension de cette fonction d'écriture qui laisse la science ouverte à des manifestations que se trouvaient jadis dans d'autres domaines de la civilisation. Ce phénomène se trouve à son acmé dans les neurosciences où l'on prend pour la cause les effets de ce qui est visible au scanner au niveau cérébral, dans une inversion sidérante. Si cela se colorie à tel niveau du cerveau, c'est parce que la zone colorée est à l'origine de telle ou telle pathologie. Cette croyance – parce que c'est de cela qu'il s'agit – en la causalité neuronale, qui s'appuie donc sur l'observation, vient se loger à l'endroit même où l'on ne s'interroge plus sur une causalité autre que la causalité matérielle-anatomique.

« Le triomphe de la religion »

Du côté du religieux, on assiste aussi à ce qu'on appelle déjà depuis quelques années un retour, retour qui est en lui-même un phénomène curieux. C'est un phénomène qui mérite notre intérêt parce qu'il est concomitant, je crois, de la montée au zénith social de l'objet *a*, sans trouver de semblant autre que le religieux pour l'habiller. À partir de quand situerait-on ce retour ? Les spécialistes ne se prononcent pas, mais je crois qu'on pourrait le localiser autour de l'échec des espoirs mis dans la science, donnant donc lieu dans nos sociétés à cet intérêt vers le religieux et des croyances multiples en opposition au modèle classique des monothéismes uniques et massifs. Certains historiens datent ce retour avec l'explosion des cultures New-Age en Californie au début des années quatre-vingt. Cet élément est intéressant, car Nathan Hale Jr., un historien américain qui a écrit deux volumes sur l'histoire de la psychanalyse aux USA¹⁴, note de manière très juste et évocatrice, que la psychanalyse importée aux USA, dans son versant *ego-psychology*, a cherché à médicaliser de manière extrême tout ce qui avait à faire avec le sujet, pour le rendre soluble dans le pragmatisme américain, et cela pour des raisons d'exercice de la médecine, car, pour exercer la psychanalyse, il fallait, dans des nombreux états de la côte Est, surtout une licence médicale. Un livre comme la *Théorie psychanalytique des névroses*¹⁵ de Otto

13. Lacan J., *Le Séminaire*, livre XVIII, *D'un Discours qui ne serait pas du semblant*, texte établi par J.-A. Miller, Paris, Seuil, 2007, p. 28.

14. Nathan G. Hale Jr., *Freud et les Américains. L'implantation de la psychanalyse aux États-Unis (1876-1917)*, Les Empêcheurs de penser en rond, Paris, janvier 2002, et *The Rise and Crisis of Psychoanalysis in the United States – Freud and the Americans, 1917-1985*. Oxford University Press, 1995.

15. Fenichel O., *La théorie psychanalytique des névroses*, Tome I & II, Paris, PUF, Bibliothèque de psychanalyse, 1987 & 1979.

Fenichel, qui a longtemps été là-bas comme un manuel de psychanalyse pour les analystes en formation, a été écrit pour accommoder la théorie freudienne de l'inconscient et de la névrose au modèle médical. Alors Hale Jr. signale un fait qui me paraît très intéressant. Le développement des théories New-Age dans la Californie des années quatre-vingt n'a pas été autre chose que la tentative de réintroduire le sujet là où l'*ego-psychology* l'avait presque complètement éliminé. On pourrait peut-être ajouter, à ce développement des théories New-Age, la multiplication des églises évangéliques, notamment pentecôtistes ces dernières années pour réintroduire aussi du sens auquel le sujet hypermoderne puisse se rattacher là où le réel l'exclut. Lacan avait déjà entre-aperçu cela dans *Le triomphe de la religion*¹⁶ lorsqu'il affirme : « on va nous sécréter du sens à en veux-tu en voilà, et cela nourrira non seulement la vraie religion, mais un tas de fausses »¹⁷.

Lacan associait en fait la montée du réel manipulé par la science avec la recherche du sens pour habiller ce réel. « Il va falloir qu'à tous les bouleversements que la science va introduire, ils donnent un sens. [...] Un sens à la vie humaine, par exemple [...] Ce n'est pas parce que les choses vont devenir moins naturelles, grâce au réel, que l'on va cesser pour autant de sécréter le sens »¹⁸. En sommes-nous là ? Quelque part oui. On constate depuis déjà quelques années un intérêt croissant, surtout de la part de jeunes, pour le fait religieux. Les églises, les synagogues et les mosquées accueillent de plus en plus de monde de tous âges. Ce phénomène se nourrit aussi de la recherche et de l'affirmation d'une identité par des temps justement où le réel que la science fait émerger de par sa manipulation, pousse les gens à s'accrocher à des croyances diverses et multiples, à la seule « vraie » religion, comme l'indiquait Lacan avec l'Église apostolique de Rome, mais aussi à des « tas de fausses ». Identité elle-même mise à mal, au bord permanent de la fragmentation par la montée du réel, qui emmène les sujets soit à se rattacher à leur identité qu'ils nomment d'origine, en fonction de leur signifiant-maître, soit à des communautés de jouissance dans lesquelles ils cherchent une inscription, qu'ils partagent ou pas une même pratique de jouissance. On vérifie que, dans aucun de ces deux cas, la croyance n'est en jeu, mais plutôt la recherche d'un Un qui permette de retrouver une unité face à la fragmentation que le mouvement vers « l'infiniment petit » mené par la science produit.

De manière plus générale, on constate aussi un phénomène plus diffus, mais non moins intéressant : la montée d'un sentiment dit religieux, sans rattachement à aucune église en particulier. Ce sentiment recherche un absolu, sous différentes formes : communion sous différentes formes (en réunions à thème, spectacles, etc.), consommation conjointe de produits, différents types de pratiques corporelles. Absolu voué à envelopper et le corps et l'identité moïque, menacés par l'éclatement que produit la montée du réel. La croyance se rattache ici au corps, presque à la manière d'un événement de corps produit volontairement qui permette d'envelopper de différentes formes ce corps morcelé. On peut retrouver ici la même fonction que celle que peut avoir la pratique religieuse pour différents sujets psychotiques, en ceci qu'elle permet de régler et de rythmer le corps même du sujet, qu'il croie ou pas aux principes qui orientent cette pratique. Du coup, on peut constater que ce n'est pas tant la croyance qui est au premier plan dans ces pratiques que la fonction unificatrice de la pratique elle-même, qui agit de façon à réintroduire un sens, ne serait-ce que dans sa fonction d'appareillage corporel. Elle peut

16. Lacan J., *Le triomphe de la religion précédé de Discours aux Catholiques*, Paris, Seuil, Champ freudien, Paradoxes de Lacan, Paris, janvier 2005.

17. *Ibid.*, p. 81.

18. *Ibid.*, p. 79-80.

s'accompagner de la croyance dans certaines pratiques religieuses. Dans ce cas, le sens retrouvé est encore plus accentué. Mais on vérifie combien sa place devient donc secondaire.

La croyance apparaît ici corrélée au réel d'une autre manière que celle que nous indiquions tout à l'heure. Il ne s'agit pas de croire au réel que le sinthome ou une femme comme symptôme représente, mais la croyance apparaît comme un effet corrélatif, comme une conséquence de la montée du réel que la science fait émerger dans la civilisation. Ce qui est intéressant à noter ici, c'est la labilité de la croyance dans cette recherche de sens dans l'hypermodernité. Nous avançons une hypothèse. La croyance ne trouve plus son fondement dans une adresse à l'Autre, comme c'était le cas dans la croyance religieuse. Du moment où il n'y a plus d'Autre pour localiser la jouissance, comme l'indiquait Lacan dans *Télévision*¹⁹, elle se dégage de la fonction d'enveloppe du Un de jouissance. On croit désormais à cet Un dans une dimension instrumentale, pratique de la croyance, qui n'ouvre pas vers une altérité. D'où s'ensuivent des « fantasmes inédits », terme que l'on trouve dans le même passage de *Télévision* pour nommer les réalisations les plus fantaisistes et loufoques, auxquelles le concours de la science permet de donner corps. La croyance retrouve quelque part ici un élément réel, comme on l'indiquait avec l'analyse tout à l'heure, élément réel issu de la fantasmatisation individuelle d'un sujet, par exemple devenir homme lorsqu'on est femme (transition F-H), tout en gardant ses organes internes féminins et pouvoir ainsi accoucher en tant « qu'homme », pour défier les lois naturelles de l'anatomie. Réalisation qui n'a d'appui qu'un fantasme singulier, croyance en cette possibilité qui ne s'inscrit pas dans une démarche collective, horizontale, que la religion, par exemple, permet. Croyance dans le fantasme qui donne lieu à sa prouesse, renforcée par les progrès de la médecine et par la participation de la Loi qui suit les mouvements de la société, en s'y adaptant le plus souvent.

19. Lacan J., « Télévision », *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 534.