

Laval théologique et philosophique



Psychanalyse et christianisme

À propos du dernier livre de Jean-Daniel Causse (1962-2018)

Valérie Chevassus-Marchionni, Raymond Lemieux et François Nault

Volume 75, numéro 1, février 2019

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1067506ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1067506ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

Faculté de théologie et de sciences religieuses, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce document

Chevassus-Marchionni, V., Lemieux, R. & Nault, F. (2019). Psychanalyse et christianisme : à propos du dernier livre de Jean-Daniel Causse (1962-2018).

Laval théologique et philosophique, 75(1), 125–141.

<https://doi.org/10.7202/1067506ar>

◆ note critique

PSYCHANALYSE ET CHRISTIANISME

À PROPOS DU DERNIER LIVRE DE JEAN-DANIEL CAUSSE (1962-2018)

Valérie Chevassus-Marchionni

UFR Arts, Lettres et langues
Université de Lorraine, Metz

Raymond Lemieux

Faculté de théologie et de sciences religieuses
Université Laval, Québec

François Nault

Faculté de théologie et de sciences religieuses
Université Laval, Québec

Le projet d'un article collectif consacré à l'ouvrage *Lacan et le christianisme* a germé autour du 20 mai 2018, alors que Jean-Daniel Causse était à Québec, à l'Université Laval, pour participer à un colloque¹. Il avait été convenu à cette occasion que quelques collègues, intéressés par la thématique « psychanalyse et christianisme », porteraient un regard sur l'une ou l'autre questions abordées dans ce livre, et que l'auteur réagirait ensuite à ces lectures. La mort subite et brutale de Jean-Daniel Causse, le 9 juin 2018 (il aurait eu 56 ans le 18 juin), a bouleversé ce projet... Il a néanmoins paru justifié, voire absolument nécessaire, d'honorer une promesse et de faire paraître ces courts textes qui cherchent à donner un écho à un livre important.

Jean-Daniel Causse a été professeur d'éthique et de théologie systématique à la Faculté de théologie protestante de Montpellier de 1997 à 2007, avant de passer à l'Université Paul-Valéry pour y occuper un poste de professeur d'études psychanalytiques. Ce double enracinement disciplinaire — théologie et psychanalyse — se

1. J.-D. CAUSSE, *Lacan et le christianisme*, Paris, Campagne Première (coll. « Recherche »), 2018. Désormais cité dans le texte entre parenthèses.

reflète dans son œuvre écrite, une œuvre remarquable à bien des égards, se distinguant autant par son érudition que par son originalité².

Les personnes ayant eu la chance de côtoyer Jean-Daniel Causse ont reconnu en lui un homme et un intellectuel d'une grande envergure. Ils ont aussi apprécié la simplicité, le côté bon enfant de sa personnalité, ainsi que son sens de l'humour et de la dérision. Il avait un lien particulier avec le Québec et avec l'Université Laval, où il a été professeur invité. Il aimait raconter sa première expérience d'enseignement en terre québécoise. À la fin du cours, un étudiant au fort accent lui avait posé une question dont il n'avait pas compris un mot. En bon lacanien, racontait-il, il avait répondu quand même, pour constater ensuite, avec plaisir, que l'étudiant semblait très satisfait de sa réponse ! Jean-Daniel Causse était également membre fondateur du groupe de recherche *Christianisme : régulations et subversions (CRES)*, réunissant quelques professeurs de Montpellier (lui-même et Guilhen Antier), Paris (Marc Boss) et Québec (Guy Jobin, François Nault et Patrice Bergeron). Dans le cadre des travaux de ce groupe, il est intervenu dans plusieurs colloques à l'Université Laval et a écrit des articles qui ont ensuite été publiés dans le *Laval théologique et philosophique*. Incidemment trois de ces articles ont été repris et retravaillés pour être intégrés dans l'ouvrage dont la présente note critique souligne la parution³.

Dans une conférence prononcée en 2006, Jean-Daniel Causse proposait une riche réflexion sur la mort, disponible sur le Web, et dont l'écoute est profondément troublante au regard du destin tragique qui l'a frappé⁴. On peut entendre cette voix et cet accent — identifiables entre mille — nous rappeler que « nous sommes bien autre chose que des êtres-pour-la-mort » et que l'horizon de la mort est aussi ce qui nous rend capables de « demeurer vivant jusqu'à notre dernier souffle... » « Ce qui est déjà pas mal », ajoutait-il. Non seulement il y a tout lieu de croire que Jean-Daniel Causse est demeuré vivant jusqu'à son dernier souffle, mais il continue d'être vivant dans le cœur de ceux et celles — nous, ses amis — qui ont eu la chance (une véritable grâce) de le connaître.

2. En plus de nombreux articles et chapitres de livres, Jean-Daniel CAUSSE est l'auteur de plusieurs monographies : *La haine et l'amour de Dieu*, Genève, Labor et Fides, 1999 ; *L'instant d'un geste. Le sujet, l'éthique et le don*, Genève, Labor et Fides (coll. « Le champ éthique », 42), 2004 (2008²) ; *Figures de la filiation*, Paris, Cerf (coll. « La nuit surveillée »), 2008 ; (avec Élian CUVILLIER et André WÉNIN), *Divine violence. Approche exégétique et anthropologique*, Paris, Cerf, 2011 ; (avec Élian CUVILLIER), *Traversée du christianisme. Exégèse, anthropologie, psychanalyse*, Paris, Bayard, 2013. Voir également Guilhen ANTIER, dir., « Jean-Daniel Causse, une pensée de l'ouvert. Articles publiés dans ETR (1993-2019) », *Études théologiques et religieuses*, Hors-série (2019), avec un avant-propos d'Élian Cuvillier, rassemblant les 14 articles (plus 1 inédit) qu'il y avait publiés.

3. « L'incomplétude de la vérité et la force du témoignage », *Laval théologique et philosophique*, 71, 1 (février 2015), p. 15-27 ; « Lacan avec saint Paul. Loi, désir et grâce », *Laval théologique et philosophique*, 68, 3 (octobre 2012), p. 541-551 ; « Psychanalyse, mort de Dieu et kénose », *Laval théologique et philosophique*, 67, 1 (février 2011), p. 25-35.

4. Cf. <http://www.tresorsonore.com/fiche-15689.html>. Consulté le 5 mars 2019.

I. À PROPOS DE *LACAN ET LE CHRISTIANISME* DE JEAN-DANIEL CAUSSE

Valérie Chevassus-Marchionni

Écrire un texte en hommage à, en souvenir de, à propos de Jean-Daniel Causse et de son dernier ouvrage, qu'est-ce que cela peut signifier ? Il ne peut s'agir d'une simple recension de cet opus, comme il en existe déjà un certain nombre, ni d'une analyse critique comme son livre en suscitera certainement, tant sont complexes et stimulantes les questions, théologiques comme psychanalytiques, qu'il soulève.

Ce que je me propose de faire, c'est de tenter de dire, dans le souvenir ému de cet homme que la mort a raflé dans la fleur de l'âge et dans l'incandescence de sa pensée et de son travail, ce que son livre peut éveiller dans l'esprit d'une psychanalyste, ce qu'il peut lui insuffler pour continuer à exercer son métier, comment il apporte du vivant dans la réflexion et la clinique, comment il génère un nouvel élan pour continuer de réfléchir et d'écouter parler la psyché des analysants.

1. Le « tombeau vide » et le trou de la vérité

La mort qui l'a frappé sans prévenir, nous laisse abasourdis, consternés. Comment est-ce possible, comment peut-on arrêter ainsi la pulsation constante, la pulsion de vie qui rugissait sous l'énergie de sa pensée ? Lire et comprendre dans *Lacan et le christianisme*, et dans tous ses textes, la progression de sa réflexion, percevoir l'ampleur de son érudition, et réaliser dans un saisissement effaré qu'à tout cela un terme a été mis, peut amener à se dire, peut-être pour se donner un instant l'illusion de comprendre, qu'il s'agit là de ce que Lacan a formalisé sous le terme de Réel. « L'arrêt de mort » n'est-il pas véritablement une manifestation de ce Réel qui revient régulièrement sous la plume de Jean-Daniel Causse dans son dernier livre ? La mort n'est-elle pas la meilleure et la plus claire illustration de ce qu'est le Réel ? Lacan a multiplié les manières de le désigner, comme si aucune ne pouvait y suffire. Car c'est justement cela, la particularité du Réel, c'est de ne pouvoir se laisser enfermer dans le langage ; Jean-Daniel Causse aborde cette question dans le dernier chapitre de son livre : « Qu'est-ce que la vérité ? » Il fait apparaître le registre du Réel dans la définition de la vérité, et c'est en lien avec la symbolique chrétienne qu'on en comprend alors la teneur. « Une fois débarrassé de sa gangue imaginaire mythique, le tombeau vide apparaît comme le *réel* du christianisme, si l'on entend par "réel" ce qui demeure impossible à circonscrire dans le langage et qui, de ce fait, ne peut ni se dire ni s'écrire » (p. 223). C'est pourtant sur cet impossible à dire et à écrire que se fonde le christianisme, soutient J.-D. Causse. Cet « ab-sens » ou « hors-sens » du tombeau vide, qui fait trou dans le langage comme le signifiant « résurrection », est à l'image de toute vérité : elle échappe à la représentation et au savoir, mais elle ouvre au savoir ; elle est ab-sens, mais elle permet le sens. Ce *réel* de la vérité, qui « ne cesse pas de ne pas s'écrire » pour reprendre la formule lacanienne⁵, constitue l'essence de la

5. Cf. J. LACAN, « Télévision », dans *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001.

vérité selon Lacan, et conditionne ce que l'on peut en connaître et en dire ; parce que c'est un noyau de réel indicible qui se trouve au cœur de la vérité, jamais elle ne pourra se dire toute ; ainsi Lacan dit de la vérité qu'elle n'est jamais que « mi-dite », et il trouve dans le christianisme une religion qui corrobore sa conception de la vérité. J.-D. Causse cite alors cette remarque étonnante du Séminaire *Encore* : « Les quatre textes évangéliques sont ce qui va au cœur de la vérité, la vérité comme telle, jusque et y compris le fait, que moi j'énonce qu'on ne peut la dire qu'à moitié » (p. 223). Est-ce là une simple communauté de vision entre Lacan et « le genre littéraire évangélique » (p. 224), entre son élaboration théorique et l'essence du christianisme ? Ou bien est-ce la preuve que Lacan est « inspiré » par le christianisme, pénétré par cette religion comme on a pu dire que la psychanalyse freudienne n'aurait pas vu le jour sans le judaïsme de son inventeur ? J.-D. Causse ne se livre jamais à de telles conclusions sans doute trop hâtives et simplistes, mais il montre les points de contact, et parmi eux, la conception lacanienne du réel et de la vérité présente une affinité particulière avec la symbolique chrétienne. « Le réel du tombeau vide ouvre à l'interprétation et au monde du sens » (p. 224) ; le réel de la vérité, avec son sens *ab-sens*, fait parler, autrement dit, provoque et engendre du sens.

Dans la pensée de Lacan, il est frappant de constater que c'est à partir d'une absence, à partir d'un « il n'y a pas », à partir donc d'un « tombeau vide », que certaines questions sont pensées et certains systèmes élaborés. Le « il n'y a pas de rapport sexuel », le « la femme n'existe pas », le « il n'y a pas d'autre de l'autre », le « l'Autre n'existe pas », pour ne citer qu'eux, induisent des manières de penser à partir d'une catégorie préconçue mais déconstruite *a posteriori*, reconnue comme non existante en tant que telle mais dont la fonction cependant est de générer autre chose à partir de son absence. C'est en particulier le propre de l'impossible, lequel est par définition irréprésentable, que d'exister cependant du fait justement de sa non-existence, en tant que catégorie permettant de penser ce qui est mais aussi ce qui ne peut pas être. Et c'est avec ce terme de Réel que Lacan donne corps à l'inexistence de ce que l'on peut tout de même penser. Le Réel donne ainsi à dire et à parler. Jean-Daniel Causse revient sur la « dit-mention » de la vérité, au sens d'un réel qui fait dire, en citant Lacan lorsqu'il met en lien cette dit-mention avec les Évangiles : « La vérité, c'est la dit-mention, la mention du dit [...]. Dans ce genre, les Évangiles, on ne peut pas mieux dire. On ne peut pas mieux dire de la vérité. C'est de cela qu'il résulte que ce sont des Évangiles » (p. 224).

Ainsi, Dieu (et la mort ?), ne sont-ils pas d'autres noms de ce Réel qui ne cesse pas de faire dire ? Lacan l'exprime à propos de Dieu dans un extrait d'*Encore* mentionné par J.-D. Causse : « Dieu est proprement le lieu où, si vous m'en permettez le jeu, se produit le *dieu*, — le *dieur* — le *dire*. Pour un rien, le dire ça fait Dieu. Et aussi longtemps que se dira quelque chose, l'hypothèse Dieu sera là » (p. 209).

La mort est aussi cette grande *ab-sens*, brutale émergence du vide dans l'événement de la disparition, à partir de quoi existera ce qui se dira d'elle et de celui qui en fut l'objet ; la mort, comme la vérité, *impossible* et sans loi, Réel qui nous fait écrire ici.

2. Religion et obsession

Le livre de J.-D. Causse est émaillé de brèves remarques cliniques. Il n'est pas un ouvrage clinique, mais le psychanalyste, qui est aussi un clinicien, peut y trouver son compte malgré tout, par exemple à la faveur de certains rappels des textes freudiens et, d'une manière plus générale, parce que Lacan n'a pas cessé de trouver dans la religion chrétienne une source d'inspiration pour ses trouvailles. Il n'est que de penser à cette fameuse formule, en elle-même aussi très clinique, « La guérison n'advient que de surcroît », dont J.-D. Causse rappelle l'origine : « L'expression "de surcroît" ou "par surcroît" que Lacan utilise à propos de la guérison, si elle entend traduire le *Nebengewinn* freudien, est en réalité tirée de l'Évangile selon Matthieu : "Cherchez d'abord le Royaume et la justice de Dieu, et tout le reste vous sera donné *par surcroît*" (6,33) » (p. 186⁶).

Au demeurant, jamais une cure analytique ne peut se dérouler sans qu'à un moment ou à un autre, la question de la religion ne se pose, directement ou en filigrane.

D'un point de vue clinique donc, une remarque souligne la proximité entre religion et névrose obsessionnelle : « D'un certain point de vue, l'obsessionnel est toujours religieux, que cela se traduise ou non par des comportements explicitement religieux » (p. 220). Cette réflexion résonne avec le témoignage, très actuel, d'un « passant », c'est-à-dire, au sein de l'École de la Cause freudienne, d'un analysant qui s'est soumis à l'exercice de la « passe », dispositif, inventé par Lacan, qui marque la fin d'une analyse et le passage à l'analyste. Le témoignage de Daniel Pasqualin⁷ frappe par la présence du religieux en toile de fond de son enfance et par son analyse de la manière dont des signifiants à tonalité religieuse ont percuté son corps.

Je me suis rendu compte lors de mes derniers témoignages que la religion catholique tenait une certaine place dans ma vie, en tout cas, certains énoncés religieux, entendus çà et là et qui m'ont percuté. Je questionne donc le rapport entre religion et jouissance. J'ai rencontré cette bizarrerie dans mon enfance. Mes parents soutenaient pour eux-mêmes et pour moi, un certain discours, une certaine présence et participation à une série de rituels religieux. Je ne sais pas s'ils croyaient tant que cela en Dieu, il n'y avait rien de féroce, je peux dire que j'ai baigné là-dedans, cela a été mon *wallpaper*.

Daniel Pasqualin va démontrer dans la suite de son texte que certains énoncés propres à la religion chrétienne l'ont *marqué*, non pas sur le plan du *sens*, mais sur celui de l'organisation de sa *jouissance* : « C'est pendant l'analyse et aussi après, avec la passe, que je peux dégager cela, l'importance du religieux, en tout cas, l'impact de jouissance d'une certaine éducation religieuse. Évidemment on peut y mettre du sens, ce que la religion déverse à pleins tuyaux. Mais si on se défait du sens, chaque chose en son temps, qu'on vise la jouissance, alors on entend la pulsion. »

6. J.-D. Causse précise que c'est François BALMÈS, dans *Dieu, le sexe et la vérité*, Paris, Érès, 2007, qui a relevé ce fait.

7. Texte publié sur l'*Hebdo-Blog*, n° 161, 4 février 2019 : « La passe de la fausse communion », texte issu de la journée « L'athéisme aujourd'hui : conditions et possibilités », organisée à Lyon par l'ACF Rhône-Alpes, le 15 décembre 2018.

Ces remarques me semblent illustrer dans la clinique ce que développe J.-D. Causse dans le chapitre « Qu'est-ce que la vérité », lorsqu'il montre que, de façon concomitante, Lacan se réfère à la religion et s'en rapproche tout en ne cessant de s'en écarter. Car la vérité, en psychanalyse, n'est pas de même nature qu'en religion, elle en est même l'envers, et l'interprétation psychanalytique ne peut se confondre avec l'interprétation religieuse d'un même champ de vérité⁸. Ce que démontre D. Pasqualin dans son témoignage de passe, c'est que l'énoncé religieux qui, dans sa vie d'enfant, prenait valeur de vérité, a eu un impact direct sur sa vie pulsionnelle, sa jouissance au sens lacanien du terme, au point que ce n'est plus le sens contenu dans l'énoncé religieux qui l'a emporté alors, mais ce qu'il a signifié pour le corps, régissant un fonctionnement dont l'interprétation *a posteriori* divergeait considérablement du sens que la religion lui avait initialement assigné. Dans sa construction le parlêtre s'approprie à sa manière le sens originel de l'énoncé reçu ; c'est une constatation que l'on fait très couramment au cours d'une cure analytique, mais il faut du temps et du travail pour isoler les signifiants et dégager la jouissance souvent mortifère qui s'y attache. Écoutons encore D. Pasqualin qui dit cela très clairement :

Dans ce que me transmettaient mes parents, en rapport avec la religion, je me demandais toujours s'il me fallait y croire. En fait, j'ai fait un usage de jouissance de ces mots entendus, de ces images, qui sont devenues très présentes en moi. C'est la petite fabrique d'une iconographie personnelle à usage intime. Religion personnelle. Et cela ne débouchait jamais sur la foi en tant que telle. Je ne peux pas dire que j'ai cru en Dieu, mais certainement j'ai cru aux rituels. J'ai toujours donné une certaine importance à la formalisation et à la répétition. L'image des saints est quelque chose que j'ai trouvé érotique. Évidemment, je ne l'ai pas compris alors, je n'ai pu le lire qu'en faisant une analyse bien plus tard, et il a fallu le transfert à l'analyste, pour pouvoir lire ces phénomènes, les déchiffrer, les interpréter, en isoler la jouissance. Freud a beaucoup parlé de névrose obsessionnelle et d'exercices religieux⁹.

3. Amour chrétien et perversion

La « vérité » du discours religieux a toujours été fortement questionnée par la psychanalyse. Jean-Daniel Causse en donne un exemple supplémentaire en restituant dans un chapitre foisonnant, « L'amour du prochain et l'énigme de la jouissance », les commentaires que le commandement « Tu aimeras ton prochain comme toi-même » ont suscités chez Freud et chez Lacan. Ce qui me semble particulièrement intéressant dans la discussion que J.-D. Causse introduit lui-même par rapport à ces commentaires, c'est qu'il nous amène à nous interroger sérieusement sur la menace perverse qui pèse sur l'illimité d'un amour trop absolu. L'amour gratuit prôné par le christianisme est ambivalent. En effet, et Lacan l'a souligné, la *caritas* définie par Augustin est un amour divin, proche de l'*agapè* grecque, « un amour gratuit dont la source est christique » (p. 74). Cependant, cet amour-là peut se rapprocher dangereu-

8. J.-D. Causse cite LACAN dans le Séminaire non publié *L'objet de la psychanalyse*, leçon du 23 mars 1966 : « L'essence de l'interprétation analytique ne peut, d'aucune façon, être mêlée, à quelque niveau que ce soit, de l'interprétation religieuse de ce même champ de la vérité » (p. 201).

9. Daniel PASQUALIN, « La passe de la fausse communion ».

sement de la perversion, car celle-ci est « toute située sur le versant d'un amour divin délié des contraintes de la loi, c'est-à-dire un amour qui va plus loin que la simple bienveillance » (*ibid.*). Lacan a montré, dans le Séminaire *Encore*, que l'amour chrétien présentait des similitudes avec les impératifs sadiens.

C'est sa lecture du *Malaise dans la culture* qui suscite chez Lacan cet examen très critique de l'amour chrétien. Freud récuse le commandement d'amour, il en relève aussi les accointances avec la perversion. Pour Lacan — mais il faut lire l'étude très rigoureuse et exigeante que fait J.-D. Causse de l'*Éthique de la psychanalyse* et de *La relation d'objet* —, l'amour désintéressé se trouve aussi « à proximité de la perversion [...] parce qu'il va au-delà du narcissisme et du champ de la représentation, au-delà de la bienveillance et de la prise en compte des besoins de l'autre, au-delà du principe de plaisir » (p. 109-110).

La question d'une éventuelle « perversion » de l'amour chrétien reste pourtant presque entière, même au terme de ce brillant chapitre, tant le sujet est complexe. Mais J.-D. Causse aura eu au moins le mérite de la poser et de la scruter sous toutes ses coutures, avec l'aide des éclairages freudiens et lacaniens. Ces grands psychanalystes lui ont apporté *leur* réponse, et ne l'ont pas épuisée. Des études aussi poussées que celle de J.-D. Causse nous font toucher du doigt la profonde complexité de certains questionnements. Et ce n'est pas le moindre de leurs mérites.

II. LE SACRIFICE DU DIEU OBSCUR

François Nault

Dans l'avant-propos de son ouvrage *Lacan et le christianisme*, Jean-Daniel Causse précise d'entrée de jeu qu'il ne s'agit pas pour lui d'explorer le « rapport personnel » de Lacan au christianisme mais plutôt d'étudier « le christianisme de Lacan », c'est-à-dire « ce qu'il élabore à *propos* du christianisme, ce qu'il en reprend, la façon dont il en redéploie les motifs, l'effort qu'il met en œuvre pour le penser comme un fait de langage majeur » (p. 10). Le lecteur des *Séminaires* et des *Écrits* de Lacan ne manque pas d'être frappé par l'abondance des références à des textes ou à des auteurs appartenant à la tradition chrétienne : les évangiles et le corpus paulinien sont très présents, de même que des renvois à des théologiens et à des mystiques comme Augustin, Thomas d'Aquin, Luther, Pascal, Kierkegaard, Maître Eckhart, et d'autres encore. Dans ce vaste ensemble, Jean-Daniel Causse reconnaît la place de choix occupée par saint Augustin, allant jusqu'à formuler l'hypothèse que « la pensée augustiniennne influence pour une grande part la théorie analytique de Lacan, non par son contenu religieux, mais dans sa structure d'ensemble ou en tant que disposition de la pensée » (p. 10). Ainsi, « l'augustinisme de Lacan est, d'une certaine façon, profane ou laïcisé. C'est un augustinisme avant tout formel » (p. 11).

L'entreprise de Jean-Daniel Causse, on le comprend rapidement, n'a rien d'apologétique : il ne s'agit pas de « récupérer » Lacan, de le ramener (de gré ou de force) dans le giron du christianisme, ni d'en faire une sorte de crypto-chrétien. Il s'agit plutôt de convaincre le lecteur qu'à « interroger la religion, la psychanalyse trouve

[...] de quoi comprendre ce qui, pour elle-même, est en question » (p. 9). Ainsi, en lisant l'avant-propos de *Lacan et le christianisme*, il est clair que son auteur s'adresse d'abord à ses collègues psychanalystes — ce que le choix de la maison d'édition indiquait déjà —, plutôt qu'à des « croyants » ou à des théologiens. Malgré tout, alors même que la visée de ce livre est moins directement théologique que d'autres livres de Jean-Daniel Causse, il contient néanmoins des propositions qui méritent d'être reçues et discutées par les théologiens. Il s'agit d'un livre porté par une théologie et par une certaine manière de concevoir le christianisme : « [...] dans son mouvement inaugural, le christianisme a situé la vérité en un point hors-sens ou [...] "ab-sens" », ce qui l'oppose au mouvement propre à la religion qui, « dans sa structure fondamentale, associe toujours, peu ou prou, la vérité et le sens » (p. 12). C'est à cette question du *sens* ou de l'*ab-sens* (ou du *hors-sens*, ou même du non-sens et de l'insensé) que je voudrais m'attarder un peu, en hommage à un collègue estimé qui fut aussi un ami, dans le regret immense et le chagrin d'un dialogue désormais interrompu. Je voudrais le faire en m'appuyant principalement sur *Lacan et le christianisme*, mais en invoquant aussi certaines analyses développées dans *Traversée du christianisme*.

La question du sens se pose d'abord à propos de l'interprétation des souffrances et de la mort du Christ. Jean-Daniel Causse souligne qu'une part importante de la tradition chrétienne a interprété la mort du Christ dans le registre sacrificiel : « Le don absolu est le sacrifice du Christ lui-même pour le salut des hommes, don de sa vie jusqu'à la mort la plus infâme sur la croix » (p. 158). Interpréter ainsi la mort du Christ était une manière de faire « du christianisme une religion de l'amour là où le judaïsme serait une religion de la loi » (p. 158¹⁰).

Or, cette interprétation ne va pas de soi. Causse relaie les « vives critiques » que la psychanalyse a fait d'une telle interprétation : « [...] remplacer la loi par l'amour afin d'échapper à un surmoi culpabilisateur ne règle rien. Sans le support de la dette symbolique, le sujet se trouve tenu de payer des dettes imaginaires que l'amour ne fait que renforcer. L'amour qui se sacrifie est bien pire que l'exigence de la loi : il rend la dette impossible à solder et la culpabilité infinie. Ce geste sublime d'amour, au lieu d'apaiser, ne fait que relancer la dette » (p. 158). Sous le masque d'un Dieu d'amour se cache en fait le Dieu pervers, dénoncé jadis par le théologien Maurice Bellet (cité par Jean-Daniel Causse¹¹).

Avant Freud, Nietzsche avait attaqué avec virulence le schéma sacrificiel chrétien. Ainsi, dans *La généalogie de la morale* : « Dieu se sacrifiant lui-même pour payer la dette de l'homme, Dieu se faisant payer lui-même par lui-même, Dieu comme seul capable de racheter l'homme de ce dont l'homme lui-même est devenu incapable de se racheter — le créancier se sacrifiant pour son débiteur, par *amour* (est-ce croyable ?) —, par amour pour son débiteur » (II § 21). Commentant ce passage, Causse souligne que Nietzsche « a mis en lumière que le sacrifice par amour

10. Cette question de l'amour est l'objet d'un chapitre important de *Lacan et le christianisme* : « L'amour du prochain et l'énigme de la jouissance » (p. 71-126).

11. M. BELLET, *Le Dieu pervers*, Paris, Desclée de Brouwer, 1979.

n'est rien d'autre que l'expression du ressentiment et de la mauvaise conscience. Il nourrit la culpabilité et la détestation de soi » (p. 159).

Par ailleurs, Jean-Daniel Causse fait aussi remarquer que Nietzsche interprète le sacrifice du Christ comme un sacrifice expiatoire substitutif. Ainsi la compréhension nietzschéenne du sacrifice dépend de « sa formalisation par saint Anselme dans le *Cur Deus homo ?* » : selon cette interprétation, « c'est Dieu lui-même qui réclame le sacrifice de son fils en paiement pour le péché des hommes » (p. 159¹²). Or, cette interprétation en termes de « sacrifice expiatoire substitutif » — typique de la théologie de saint Anselme — n'était pas celle des Pères de l'Église. Origène, parmi d'autres, proposait une autre interprétation du sacrifice du Christ, en lien avec une théorie de la rançon :

Pour Origène, la rançon ne peut être payée qu'au diable qui tient les hommes captifs. Il y a donc un échange entre Dieu et le diable : Dieu donne son fils au diable, à la mort, afin d'obtenir en contrepartie la vie des hommes qui sont prisonniers du démon. Mais ce marché est un jeu de dupe, une sorte de leurre, auquel le diable se laisse prendre : le Christ étant sans péché — même s'il prend sur lui le péché —, il ne peut rester sous le pouvoir du diable, lequel est alors pris à son propre piège et vaincu (p. 160).

Saint Anselme, au onzième siècle, va remplacer cette théorie de la rançon par une théorie d'expiation de la satisfaction : « Il postule que la dette n'est plus due au diable, mais à Dieu lui-même. C'est Dieu qui a été offensé par le péché des hommes et qui réclame réparation. Son honneur a été bafoué par le péché et exige un paiement capable d'apaiser la colère et la justice divines. Or, comme les hommes ne peuvent pas remplir une exigence de justice aussi haute, le fils de Dieu se substitue à eux et paye lui-même la dette due à Dieu » (*ibid.*). Ainsi, poursuit Jean-Daniel Causse, « à l'exigence de justice divine répond l'amour divin dans une sorte de drame masochiste intérieur, le sacrifice étant alors expiatoire et substitutif, puisque le Christ se sacrifie à la place des hommes pour leur salut » (p. 161). L'*objectif* de la théorie anselmienne était d'« apaiser l'angoisse du croyant en soutenant l'idée qu'il n'y avait rien à payer pour les péchés commis puisque le Christ avait versé son sang » et, par là, assumé la culpabilité de tous. Mais l'*effet* obtenu a été, comme l'ont bien vu Nietzsche et Freud, de renforcer le dispositif sacrificiel et son pouvoir culpabilisant.

En s'appuyant notamment sur les perspectives ouvertes par Lacan, Jean-Daniel Causse propose une autre interprétation de la mort du Christ, et du sacrifice qui s'y joue : le sacrifice du sacrifice lui-même.

D'abord, voyons ce que Lacan dit du sacrifice à la fin du Séminaire *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*. « Le sacrifice, écrit-il, signifie que, dans l'objet de nos désirs, nous essayons de trouver le témoignage de la présence du désir de l'Autre que j'appelle ici Dieu obscur¹³. » Ainsi, commente Causse, « on sacrifie toujours à des dieux obscurs, c'est-à-dire à une face énigmatique de l'Autre, cet Autre dont on peut toujours se demander ce qu'il nous veut au-delà de ce qu'il nous dit »

12. Causse note, en passant, que Freud fait une lecture comparable à celle de Nietzsche ; voir p. 159-160.

13. J. LACAN, *Le Séminaire. Livre XI. Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1973, p. 247.

(p. 161). Le sacrifice est le nom de ce qui arrive lorsqu'on suppose « une volonté capricieuse, arbitraire, sans foi ni loi, qu'il faudrait satisfaire » (p. 162). Ce qui nous engage dans un cercle infini et infernal, dès lors que « ce divin est semblable à une bouche dévorante et insatiable : plus on cherche à la satisfaire, plus elle en demande puisqu'elle se nourrit précisément de nos renoncements » (*ibid.*). L'expérience de Dieu, dans un tel cadre, est l'expérience d'une Volonté impénétrable, d'une Chose mystérieuse, d'un Autre obscur : qu'est-ce qu'Il peut bien me vouloir ? La mort du Christ, interprétée comme un sacrifice expiatoire substitutif, s'inscrit bien dans cette logique. Mais, ajoute aussitôt Jean-Daniel Causse, « une autre lecture est possible » (*ibid.*).

Cette autre voie interprétative est explorée à travers une reprise patiente des lectures que Lacan et Žižek proposent de *L'otage*, une pièce de Paul Claudel¹⁴. Faisant l'économie de cette reprise, j'en arrive tout de suite aux conclusions auxquelles Jean-Daniel Causse parvient.

À la suite de Lacan, Causse insiste d'abord sur la différence entre le tragique grec et le tragique chrétien : « Alors que le héros grec est soumis au destin qui oblige à payer le prix d'une dette fixée d'avance, quitte à maudire ce qui l'a rendu coupable, le tragique chrétien est le temps où les dieux qui président au destin ont déserté la scène » (p. 163). Cette désertion des dieux — qui doit être rapprochée de la « mort de Dieu », que Causse situe « au cœur du christianisme » (p. 164¹⁵), ou encore de l'idée d'un Dieu qui « s'athéologise » (comme le dit Jean-Luc Nancy¹⁶) — oblige « chacun à prendre en charge la dette ». Le Dieu qui est mort est le Dieu du destin, ce qui ne va pas sans conséquence : « [...] avec la fin du destin, c'est la puissance du père qui s'est effondrée et, par suite, est apparue la nécessité de se faire le support de cette défaillance » (*ibid.*). Ainsi, le sacrifice change de sens, si l'on veut : il n'est plus « ce que réclame une puissance divine » (comme dans le tragique grec) ; il est exigé par « l'impuissance divine, par un Dieu livré aux mains des hommes, dépendant de ce qu'ils feront » (*ibid.*). Le Dieu chrétien auquel il s'agit de « sacrifier » est un « Dieu au-dessous, faible et sans pouvoir » — le Dieu de la kénose, en quelque sorte¹⁷.

À la suite de Lacan, on peut légitimement se demander « s'il s'agit véritablement d'un sacrifice » (p. 163). Comme le dit Causse, le sacrifice organise « un commerce avec l'Autre. Il n'y a de sacrifice qu'en fonction de la croyance en un échange et une récompense » (p. 166). Quand on l'interprète comme un sacrifice, la mort du Christ s'inscrit dans une « logique symétrique », supposant un équilibre entre la mort et la faute. Dans un tel cadre, il va de soi que la mort du Christ revêt un sens : « [...] elle a une justification, une raison, une finalité » (p. 167). Les interprétations traditionnelles de la mort du Christ comme un sacrifice vont *dans le sens du sens*, pourrait-on dire.

14. ID., *Le Séminaire. Livre VIII. Le transfert*, Paris, Seuil, 2001 ; S. ŽIŽEK, *Moins que rien. Hegel et l'ombre du matérialisme dialectique*, Paris, Fayard, 2015.

15. Sur cette question de la mort de Dieu, on lira le premier chapitre de *Lacan et le christianisme*, « La mort de Dieu et les conditions de la croyance », p. 15-70.

16. J.-L. NANCY, *Déconstruction du christianisme. I. La décloison*, Paris, Galilée, 2005.

17. J.-D. CAUSSE, « Psychanalyse, mort de Dieu et kénose », p. 25-35.

Invitant son lecteur à « penser le sacrifice dans le christianisme avec la tradition, mais aussi contre elle », Jean-Daniel Causse propose pour sa part d'envisager le « sacrifice » du Christ comme un « hors-sens » : « [...] il n'est pas pour quelque chose ; il est pour rien, sans raison aucune » (*ibid.*). Le « sacrifice du Christ » — si l'on tient à conserver la formule¹⁸ — est « un *sacrifice du sacrifice* » ; il « déconstruit le sacrifice [...] en n'appartenant à aucune économie, en étant en pure perte » (*ibid.*¹⁹).

Dans *Traversée du christianisme*, Causse insiste également sur le « hors-sens » de la mort du Christ²⁰. Cette mort, écrit-il, « n'a pas de sens. Elle se tient à l'écart de toute signification. Elle est, à proprement parler, tout à fait *insensée*. [...] La mort de Jésus est [...] une sorte de *trou* dans le registre du sens ». Or, dans cette disposition originaire, l'événement Jésus-Christ nous place dans une position pour le moins inconfortable, s'il est vrai — comme l'écrit Jean-Daniel Causse — qu'il « est insupportable de rester avec le non-sens de cette mort, ou l'«*ab-sens*» ». D'où le déploiement d'une herméneutique chrétienne visant à suppléer au manque originaire : « Il y a [...] tout un travail qui consiste à donner du sens à ce qui n'en a pas, c'est-à-dire à interpréter la mort de Jésus comme un fait majeur pour la foi chrétienne et, disons, à corrélérer cette mort au salut des hommes. » Ainsi, poursuit Jean-Daniel Causse, la « pensée chrétienne a entrepris de produire du sens — ce qui veut dire que le sens n'est pas au départ²¹ ».

Le Christ aurait souffert et serait mort « pour rien », en « pure perte », dans une gratuité débordant toute économie, tout calcul. En excès même du sens. Il ne s'agit pas, bien sûr, de rejeter en bloc toutes les productions de sens que cet ab-sens a suscité. Mais il convient peut-être de reconduire ces interprétations à leur non-sens premier, à la béance d'où elles sortent. En somme, il faudrait peut-être consentir à séjourner un peu dans cet hors-sens de la souffrance et de la mort de Christ, et prêter l'oreille à ce qui, dans la prière du Christ sur la croix, reste si difficile à entendre (vraiment) : « Mon Dieu, mon Dieu pourquoi m'as-tu abandonné ? » (Mt 27,46). Ce qu'il s'agirait de penser, dans la ligne même de cette prière, c'est une certaine « mort de Dieu » ou, plutôt, la mort d'une certaine figure (imaginaire) de Dieu : « Il y a le Dieu qui abandonne Jésus, il y a ce que Jésus abandonne de Dieu, ce que chacun doit donc abandonner et laisser mourir de Dieu. Et c'est cela qui est en question. Au fond, la manifestation de l'amour gratuit de Dieu ne peut pas se faire sans un sacrifice, sans une perte, qui est *le sacrifice du Dieu qui réclame des sacrifices*²². »

18. Jean-Daniel Causse lui-même ne propose pas d'abandonner le concept de sacrifice, malgré sa « lourde charge pathologique » : « [...] ce qu'il faut faire c'est bien repenser le concept de sacrifice et non pas simplement l'abandonner » (CAUSSE, *Traversée du christianisme*, p. 190).

19. Jean-Daniel Causse cite Žižek qui présente le sacrifice du Christ comme « un geste superflu, de pure dépense » (S. ŽIŽEK, *De la croyance*, Arles, Actes Sud, 2011, p. 40).

20. CAUSSE, *Traversée du christianisme*, p. 168. Les citations qui suivent sont extraites de la même page.

21. Jean-Daniel Causse estime que saint Paul est peut-être « le seul, à tel ou tel moment de ses écrits, qui conserve à la croix son caractère insensé, c'est-à-dire comme rompant avec toute logique du sens. La mort est en cela un «*pour rien*» » (*ibid.*, p. 169).

22. *Ibid.*, p. 195.

Pour renouer avec le hors-sens des souffrances et de la mort du Christ, il serait peut-être utile d'avoir recours à la figure de Job comme clé interprétative, comme le suggère Žižek²³. Avant le Christ, Job n'a-t-il pas fait l'expérience d'un Dieu qui, surpris dans un moment d'impuissance et de désarroi, déjoue nos attentes (de sens) et se révèle dans son Ab-sens ?

III. JEAN-DANIEL CAUSSE ET L'AMOUR DE LA VÉRITÉ

Raymond Lemieux

Pour le dire avec un accent lacanien : ce qui la caractérise, la vérité, c'est d'être *pas toute*. La chose n'est pas toujours évidente dans la pratique. Pourtant, son incomplétude n'a pas besoin de longues démonstrations : l'expérience banale de l'être parlant, foncièrement, est celle du manque de mots pour dire ce qu'il voudrait dire et, dès lors qu'il risque une parole, de voir le réel échapper à ses mots. Quels que soient son intelligence et son capital culturel, il vit dans le *mi-dire* et cela marque non seulement ses discours mais aussi son agir, bref l'ensemble de ses rapports au monde. N'est-ce pas saint Paul qui écrivait : « Je ne fais pas le bien que je veux, mais je fais le mal que je ne veux pas » (Rm 7,19). Dépourvu des sécurités que pourraient lui procurer des déterminations génétiques ou culturelles (celles dont on dit que les animaux sont pourvus et celles que fantasment les totalitarismes politiques et religieux), il est marqué d'un défaut inéluctable : ne pas savoir ce qu'il en est du bien et du mal, du beau et du laid, du désirable et de l'indésirable. Ne pas savoir, non plus, ce qu'il en est de l'autre, son proche compagnon ou l'*étrange étranger*²⁴, peu importe. Tout compagnonnage humain n'est jamais que la rencontre du mystère d'un sujet avec le mystère d'un autre sujet²⁵. Ne pas savoir ce qu'il en est de l'autre, cela suppose devoir l'*inventer*, le faire venir au langage (*invenire quid dicas*²⁶), bref en prendre le risque et y engager sa responsabilité, se donner les moyens d'en répondre et en avoir le courage. Car elle a toujours un côté indéfendable, la vérité : du fait d'être *pas toute*, elle *laisse à désirer*.

Jean-Daniel Causse décortique avec bonheur cette problématique dans le dernier chapitre de *Lacan et le christianisme*, un chapitre méritant plusieurs lectures tant il brille d'éclats lumineux, d'ouvertures de la pensée, et invite le lecteur au cœur battant de la condition humaine.

Écoutons quelques arguments de l'auteur :

Le fait que la vérité ne soit pas toute ne désigne pas une frontière que l'on rencontre. Le *pas tout* n'est pas la bordure de la vérité, mais son *centre* ou son cœur. Il n'est pas ce qui

23. Voir S. ŽIŽEK, *La marionnette et le nain. Le christianisme entre perversion et subversion*, Paris, Seuil, 2006, p. 159 et suiv.

24. Jacques PRÉVERT : « Étranges étrangers / Vous êtes de la ville / Vous êtes de sa vie / Même si mal en vivez / Même si vous en mourez » (en ligne : <http://www.fabriquedesens.net/ETRANGES-ETRANGERS-Jacques-Prevert>).

25. Cf. J.-B. PATURET, *De la responsabilité en éducation*, Toulouse, Érès, 2007, p. 62.

26. « Trouver quoi dire ». Ce qui « renvoie moins à une invention (des arguments) qu'à une découverte » (R. BARTHES, « L'ancienne rhétorique », *Communications*, 16 [1970], p. 198).

reste impossible à dire une fois que tout ce qui peut se dire a été épuisé. Il est un impossible à dire qui ouvre la possibilité de dire : il est la source de ce qui peut se dire. *Le pas tout* de la vérité n'est pas une carence accidentelle qui supposerait l'existence d'une vérité complète. Il ne s'agit pas d'une concession provisoire à notre propre finitude, mais de la structure fondamentale de la vérité (p. 217).

C'est pourquoi elle prend des chemins détournés et « se faufile dans l'espoir de se faire entendre », à travers les mensonges, les lapsus, les actes manqués, le rêve même. Elle insiste alors sous de multiples déguisements : « Car si la puissance de la vérité est de toujours parler, sa faiblesse tient au fait de dépendre de l'accueil qu'on lui réserve et de la place qu'on lui accorde » (p. 212).

Dès lors que signifie « parler en vérité » ?

Est-ce dire des choses vraies ou est-ce occuper une position de vérité, c'est-à-dire le fait d'être sujet de la parole ? On peut dire des choses vraies et que ce soit une vérité sans vérité. Avant même de donner du sens à ce qui est dit et d'entrer dans l'interprétation, avant que ne se pose la légitime question de savoir si c'est juste ou non, vrai ou pas, ce qui fait que la vérité est vérité est l'institution de celui qui parle dans une certaine *position subjective* (p. 214).

Cette problématisation de la vérité, opérationnelle dans la cure analytique, Jean-Daniel Causse la repère au cœur de l'expérience chrétienne quand, dans l'énoncé évangélique, le Christ déclare « Je suis la vérité » (Jn 14,6) : « En disant qu'il est la vérité, il ne dit pas qu'il révèle quelque chose comme étant la vérité, mais que la vérité est la manifestation d'un "je" qui parle^{27*}, pas révélation de *quelque chose*, mais de *quelqu'un* » (p. 214).

Cette mise en cause du sujet est d'ailleurs ce qui rapproche la psychanalyse de la religion et, notamment, de ce que Lacan qualifie de « "vraie religion", c'est-à-dire la religion chrétienne » (p. 200). Et pourtant, quoique la psychanalyse « se place sur le même terrain que la religion », il faut assumer, toujours avec Lacan, que « l'essence de l'interprétation analytique ne peut, d'aucune façon, être mêlée à quelque niveau que ce soit, de l'interprétation religieuse de ce même champ de la vérité » (p. 201). La vérité *analytique*, en effet, va à l'envers de tout discours du maître. Elle ne consiste pas à « dire des choses vraies » (p. 211) mais à reprendre sans cesse les défilés du signifiant, dans des actes de parole qui en rouvrent les impasses pour y pratiquer, précisément, d'étroits passages dans lesquels on doit se faufiler, un sujet à la fois. Bref, comme en montagne, ce sont bien des *défilés*.

Qu'en est-il, dès lors, de *l'amour de la vérité*, par ailleurs cher au christianisme ? Cette question prolonge tout naturellement la problématique du livre puisqu'elle concerne la rencontre de deux subjectivités, celle de l'analysant d'une part, qui doit trancher dans le croyable disponible de sa culture pour trouver sa voie propre, faire advenir au langage l'originalité de son désir, et celle du chercheur de vérité, d'autre part, qu'il adhère ou non aux invitations qui lui sont faites. Croyant ou non (au sens

27* Note de l'auteur : « À ceci près malgré tout que "je suis la vérité" n'est pas la même chose que "je dis la vérité", la première fonctionnant comme une position divine ».

religieux du terme), parce que son horizon s'ouvre sur l'indéfini du sens, l'humain est sollicité par un *croire*, utopique, qui le mène au-delà des limites de sa culture.

Diverses modalités du mystère pouvant s'incarner dans la même personne, ce *croire* ne figure-t-il pas la mystérieuse composition de la subjectivité ? Pour creuser la question — ce qui ne signifie pas nécessairement y répondre —, quittons le dernier chapitre de *Lacan et le christianisme*, celui qui porte spécifiquement sur la quête de la vérité, et revenons aux chapitres initiaux, ceux qui, littéralement, *initient* l'événement *sui generis* de cette rencontre. Le premier traite de la mort de Dieu — plus précisément de sa castration — comme condition de l'expérience croyante. Le deuxième aborde l'amour du prochain comme traversée de la limite et condition de la jouissance. Les deux chapitres suivants portent sur les fruits de cette traversée : « La doctrine de la grâce » (chap. III) et le statut de la guérison : « Guérir par surcroît » (chap. IV), et complètent le cheminement vers le dernier : « Qu'est-ce que la vérité ? ».

Or une distinction s'impose dans le traitement de toutes ces questions. Elle concerne, pour le dire cette fois en termes augustinien, le *frui* et l'*uti*. Le *frui*, « jouir au sens de la réjouissance, de la joie, mais comme ce qui ne sert à rien, qui est là pour rien, sans raison aucune, sans signification », et l'*uti*, « ce qui est utilisé, ce qui est utilitaire, ce dont on se sert, ce qui a donc un caractère instrumental » (p. 99).

Il y a bien là, en effet, une sorte de rituel d'initiation : pour jouir de la vérité, il faut passer par le goulot d'étranglement de la castration. Comme en balistique, pour qu'un obus explose à bonne distance, c'est-à-dire à distance utile, il doit d'abord être inséré dans le sas d'une bouche à feu, aux risques et périls de ses manipulateurs. Il va sans dire que toute souveraineté donnée à l'*uti*, même s'il oriente le tir, s'avère alors superfétatoire et à la limite trompeuse. Il faut rester critique, voire calculateur à son égard. C'est pourquoi *les non-dupes errent* : ils sont incapables de se fier absolument à la ligne de tir qui leur est proposée. Pourtant, la définition de l'objectif à atteindre reste nécessaire pour que le tir ait un sens. Incapables de supporter l'incertitude, les dupes, par contre, peuvent aussi s'emprisonner dans leur fantasme, jusqu'à se faire éclater en même temps que l'obus. Ces kamikazes ont, pourrait-on dire avec Alain Badiou, « la passion du réel²⁸ ».

En d'autres termes, si l'*uti* est nécessaire, il est bon de le mettre à sa place : celle, toute relative qui consiste à contribuer, provisoirement, aux petits bonheurs que procurent les liens sociaux. Cela s'applique autant à l'opérationnalisation du croire religieux, quand elle forclot son objet dans une satisfaction addictive, qu'au miroitement des crédulités bigarrées dont se nourrissent les sociétés marchandes, résolument païennes.

La mort de Dieu — l'écriture de Causse, ici, est proprement théologique —, ce n'est ni la croix ni le tombeau (vide, de surcroît) que révèle le drame évangélique, ni, encore moins, l'oubli dans lequel les modernes l'ont relégué, tout occupés à célébrer

28. A. BADIOU, *Le siècle*, Paris, Seuil, 2005.

les vertus clinquantes de l'*uti*. Elle renvoie, bien plus fondamentalement, à l'acte fondateur de l'expérience chrétienne : l'incarnation.

Pour qui suppose que le manque est un drame — disons même une conséquence du péché — et que le salut consiste à le résorber, l'incarnation prise dans sa radicalité pose un problème majeur. Il est en effet plus difficile de penser qu'on va être délivré de son corps et de sa propre mortalité quand on se trouve aux prises avec un Dieu qui, cessant de se conduire en Dieu, se met tout à coup à naître, à ressentir la faim et la soif, à souffrir, à mourir même. Avec l'incarnation se produit un effet de castration qui est la *castration de Dieu* lui-même. Le christianisme a ainsi toujours eu du mal à soutenir une révélation qui brise les rêves religieux de puissance (p. 50).

Parler ainsi de la castration de Dieu — expression sonnante dès lors plus juste à nos oreilles que « mort de Dieu » —, c'est assumer le fait que le Dieu des chrétiens, quoiqu'ils n'en veuillent rien savoir²⁹, est celui qui renonce à la toute-puissance pour assumer la condition humaine, c'est-à-dire s'en faire compagnon et plus encore, lui-même en être. Le pain partagé, dès lors, n'est pas seulement une denrée faite de graminées, avec ou sans levain, mais le pain de la quête, un pain dont la farine est moulue à même la condition concrète de chaque humain et dont le levain est fermentation de son désir.

Cette castration est aussi, bien sûr, la condition de l'humain, être parlant.

Mais dès lors que l'humain parle, il se trouve divisé d'avec lui-même par l'effet du signifiant. Les mots et les choses ne coïncident plus ; le monde de l'humain se construit dans un rapport à un objet absent. Le point décisif tient en ceci que cette absence ouvre le champ de la croyance comme système de la représentation. Seul un sujet désirant, c'est-à-dire un sujet qui cherche toujours plus ou autre chose que ce qu'il a et qui se pose la question du sens, est capable de croyance. La croyance ne peut exister que dans un monde du langage — un monde où le langage est constitué par un point de vide qui lui est interne. [...] La mort du Père — comme la mort de Dieu — est un trou dans le langage qui fonde le système de la représentation et conditionne le phénomène de la croyance (p. 30).

Cela explique en bonne partie l'athéisme des modernes, qui ne savent plus comment désirer depuis qu'ils sont dépouillés des solidarités traditionnelles, territoriales ou lignagères (notamment familiales) et doivent au mieux se réfugier dans des solidarités affinitaires (de croyances, de genres ou d'orientations sexuelles, par exemple) pour éviter les froides solitudes de la concurrence mondialisée. Surtout dans sa version contemporaine *ultramoderne*³⁰, on peut parler de la modernité comme d'un phénomène post-chrétien³¹. Mais la thèse théologique qui voit dans l'expérience chrétienne « un retournement de l'Évangile contre la religion, y compris la religion chré-

29. « Ils ont horreur de ce qui leur a été révélé, disait encore Lacan, et ils ont bien raison » (*Le Séminaire, Livre XX. Encore*, Paris, Seuil, 1990, p. 103). Il est ici cité par Causse qui ajoute : « Ils ont raison, en effet, parce que l'incarnation conduit à la perte du salut, précisément cette forme du salut qui, récompensant la dévotion, est accordée par un Dieu détenteur de ce qui fait défaut à l'humain » (p. 50).

30. C'est-à-dire « la modernité désenchantée, problématisée, autorelativée [dans] un processus de démythologisation des idéaux séculiers au nom même desquels la modernité a contribué à la sécularisation du religieux » (J.-P. WILLAIME, « Individus, communauté, société », *Semaines Sociales de France, « Les religions, menace ou espoir pour nos sociétés ? »* [2008], p. 7).

31. J.-C. GUILLEBAUD, *Le commencement d'un monde*, Paris, Seuil, 2008, p. 214.

tienne³² », propose une autre voie, un autre *défilé*. Refusant la réduction de l'expérience chrétienne à de l'idéologie, c'est-à-dire au partage d'un imaginaire, de traits culturels et d'intérêts communs, elle propose un idéal toujours à poursuivre, jamais atteint, et introduit à l'insaisissable. Bref, elle en appelle au caractère poétique de l'expérience religieuse, là où, « instance de cure et d'espérance [celle-ci] peut aider ceux qui étaient à genoux à se lever et marcher³³ ». Instance de l'utopie, plutôt que de l'idéologie, elle engage à la marche, vers l'insaisissable certes, à petits pas la plupart du temps, mais dans un effort créateur, faisant venir au langage, c'est-à-dire à la réalité, des éléments témoignant *malgré tout* du fait qu'« un autre monde est possible³⁴ ».

Que devient l'amour de la vérité dans un tel contexte ?

La mise en regard de Lacan et du christianisme, ou peut-être faudrait-il écrire *de l'expérience analytique et de l'expérience chrétienne*, chacune s'avérant chaque fois unique dans son occurrence et fondatrice d'un sujet en devenir, ne nous procure pas de réponse explicite mais ouvre des pistes de recherche.

Si la vérité est *pas toute*, en effet, l'objet qu'elle présente à l'amour ne peut être, lui aussi, que de l'ordre de l'incomplétude, ce que l'expérience moderne a déjà permis de percevoir, tant chez un Nietzsche³⁵, par exemple, prétendant « qu'il faut aimer son désir, et non pas l'objet de son désir », que chez une Simone Weil écrivant : « Aimer la vérité signifie supporter le vide, et par suite accepter la mort. La vérité est du côté de la mort³⁶ ».

Impasse ? Certes non, si on assume que l'amour dont il est ici question n'est pas d'abord de l'ordre du sentiment, même s'il s'appuie sur le sentiment qu'un autre monde est possible, mais de l'ordre de l'action, c'est-à-dire un acte de création.

Une clé d'interprétation est encore fournie par la lecture de Lacan :

Ainsi, la création en tant qu'acte fondamental est le geste qui vient circonscrire un vide, le cerner, donc le symboliser, et lui donner une forme, une représentation, une image. [...] Au fond, l'acte de création, au sens où Lacan l'entend, consiste en ceci qu'il n'est pas une reproduction, mais une *production*. Il est un acte totalement singulier, une œuvre qui n'existe jamais deux fois de la même façon, donc ce qui s'invente à la condition que ce lieu — le lieu de l'Autre — soit un lieu vide ouvrant de ce fait le champ de la représentation (p. 39-40).

Et, osons-nous ajouter, un acte gratuit. L'inspiration de Causse, ici, s'appuie sur l'expérience mystique. « D'une certaine façon, note-t-il à propos de Bernard de Clairvaux, le salut est un accès au Dieu inutile, c'est-à-dire une expérience de la grâce qui exclut tout registre instrumental [...]. Une *jouissance de l'inutile* hors de toute économie. [...] Le manque demeure et rien ne peut le saturer » (p. 107). Le tout, bien

32. J. MOINGT, « Pour un humanisme évangélique », *Études* (octobre 2007), p. 351.

33. A. MBEMBE, « Qu'est-ce que la pensée postcoloniale ? », *Esprit* (décembre 2006), p. 127.

34. Selon le slogan issu du forum social mondial de Porto Alegre (2001), résumant l'espérance du mouvement altermondialiste. Voir S. GEORGE, *Un autre monde est possible si...*, Paris, Fayard, 2004.

35. *Par-delà le bien et le mal. Prélude d'une philosophie de l'avenir*, Paris, Mercure de France (coll. « Œuvres complètes de Frédéric Nietzsche », 10), 1913.

36. S. WEIL, *La pesanteur et la grâce*, Paris, Plon, 1947 et 1988, p. 19.

sûr, est de ne pas se perdre en chemin, c'est-à-dire de ne pas se laisser captiver par les mirages qui, dans la lourdeur du désert et la fatigue de la marche, font voir des sources rafraîchissantes là où se trouvent d'arides sédiments rocheux.

Or, à ce propos,

Le pas accompli par Lacan consiste à reconnaître en soi ce qu'on postule en l'autre. Dès lors, le commandement évangélique joue un rôle différent de celui que Freud lui attribuait : loin d'encourager la méchanceté, il la contient grâce au cadre — certes fragile, mais vital — de l'*imaginaire*. Un rempart à la jouissance nocive est dressé par un effet de miroir où l'autre apparaît comme un autre soi (p. 84).

Dès lors, aimer la vérité ne peut consister qu'à prendre soin de cet imaginaire. En prendre soin, c'est-à-dire *l'honorer*, au sens évoqué par Daniel Sibony à propos du commandement « Honore ton père et ta mère » : « Honore », *tiens-les à distance*, « pour que la vie se prolonge ; au fond pour que tu ne sois pas tenu de la leur consacrer, [...] pour qu'elle puisse se ramifier, se déployer “sur la terre que l'être te donne”³⁷ ». Il s'agit de faire en sorte que « l'impossible à dire ouvre la possibilité de dire³⁸ ».

Bref, voilà bien un enjeu pour la suite du monde.

37. D. SIBONY, *Les trois monothéismes. Juifs, chrétiens, musulmans entre leurs sources et leurs destins*, Paris, Seuil, 1992, p. 331, italiques de l'auteur.

38. *Supra*, p. 137, citation de CAUSSE, p. 217.