

Les nouvelles formes du croire : que nous apprennent-elles sur le transfert ?

Cette conférence a été prononcée dans le cadre de l'enseignement « Phénomènes d'emprise, suggestions et croyances » à l'EPhEP, le 5 janvier janvier 2015.

« Est-ce qu'il y a un Dieu? Bien sûr, mais pas encore... »**[1]**

« Il y a des dieux... »**[2]**

« Ce n'est qu'après la mort de la religion que l'intervention du divin pourra reprendre toute sa luxuriance »**[3]**

Tout d'abord je voulais remercier Isabelle Donte de cette invitation de travail.

Ensuite je voulais préciser d'emblée que ce que je me suis proposé de traiter avec vous, dans le cadre de cet enseignement spécialisé, est en fait, un *Works in Progress*, dont le Cycle de conférences organisé par le *Cartel franco-brésilien de psychanalyse* à la Maison de l'Amérique latine en 2012-2013, autour du thème : *Y a-t-il un polythéisme contemporain ?* a été une étape importante.

En effet ce cycle de conférences m'a donné l'occasion de mettre à jour une question qui me travaille depuis longtemps à savoir : quid du lien religieux dans la contemporanéité ? C'est cette question que je vais essayer de reprendre avec vous ce soir pour faire un nouveau tour, avec, j'espère, une hypothèse plus explicité. On verra dans la discussion.

1 - La problématique :

Pourquoi ce titre qui peut paraître surprenant ?

Cette articulation entre croyance et transfert est déjà pour le moins esquissée dans le texte de Freud de 1932, *Rêve et occultisme*. La préoccupation qui est celle de Freud à ce moment là doit être reprise et renouvelée, car je pense que nous restons souvent sourds aux formes surprenantes qui peuvent prendre les croyances aujourd'hui.

Mais au fait en quoi nous interroger sur les nouvelles formes du croire ou les nouvelles formes de religiosité peut intéresser les psychanalystes que nous sommes ? Qu'est-ce que cela peut nous apprendre en ce qui concerne notre office ?

On peut poser la question plus directement : Quel type de religiosité la science nous a-t-elle légué ? Quel changement a été opéré dans le champ de la croyance avec les avancées de la science concernant rien de moins que la vie, le sexe la

mort ? Quel retentissement ce changement, si on peut le repérer, peut-il avoir dans notre pratique quotidienne ?

Comme le titre l'annonce également, il y a au moins un enjeu clinique : le destin du transfert dans la cure, ou mieux dit encore, les destins du transfert dans la cure aujourd'hui. Parce que bien sûr la question est celle de savoir si ces bouleversements peuvent venir modifier le type de transfert auquel nous avons à faire dans notre travail d'analystes. Comment cela peut venir interroger aussi bien le maniement du transfert que la fin de la cure elle-même ? Quelle « liquidation » du transfert est-elle possible aujourd'hui ? Voilà le type de question qui va présider ce *Works in Progress* auquel je vous invite.

2 - Croyance et Transfert ?

Mais avant cela faut-il peut-être d'abord expliciter rapidement le rapport entre croyance et transfert qui peut ne pas paraître évident de prime abord, pour ensuite pouvoir expliciter ce que j'appellerais une mutation dans la structure même de la croyance.

Il faut entendre la croyance ici comme constitutive de notre subjectivité, de notre humanité, tout en sachant que la croyance ne relève pas exclusivement d'une affaire privée et que la civilisation y est engagée.

Lacan nous permet de repérer que la croyance n'est pas seulement religieuse mais qu'elle est un fait de structure, qu'elle ne s'adresse pas seulement à une figure divine ou paternelle mais à l'Autre en tant que lieu. En ce sens, le simple fait de parler implique déjà une croyance tout au moins du point de vue analytique.

Charles Melman dans ce texte que vous devez connaître et qui s'appelle *La croyance* nous en donne une définition minimale : « c'est l'idée qu'il y a quelqu'un quelque part qui sait (...) qui sait et qui me guide dans ce que j'ai à faire, dans ma conduite, dans mes propos »

« Ce - *il y a quelqu'un* - existe pour des raisons de structure qui tiennent à la pratique du refoulement : pour nous, dans le réel, il y a toujours du signifiant, toujours au moins Un signifiant. Cet au moins Un, Freud l'a appelé le refoulement originel »

Melman nous dit aussi ceci : « ce qui dit également la structure c'est évidemment que la supposition que nous accordons au savoir, ce sujet supposé au savoir est liée à cet accident qui s'appelle le refoulement »

J'insiste sur ça : le simple fait d'être un sujet parlant, si nous restons dans le champ de la névrose, suppose qu'il a de l'Un et qu'il y a de l'Un dans l'Autre. C'est la structure minimale de la croyance. C'est aussi ce qui correspond à la mise en place du sujet supposé au savoir, à la mise en place du transfert. Le parlêtre implique en quelque sorte et la croyance et le transfert.

Interroger donc la structure de la croyance comme nous serons amenés à le faire en examinant les nouvelles formes du croire, nous amènera forcément à nous poser cette autre question qui me paraît indispensable : *Quid* du sujet supposé au savoir aujourd'hui ?

Mais cette identité de structure minimale ne doit pas nous méprendre sur la différence entre psychanalyse et religion.

3 - Psychanalyse et Religion

C'est intéressant de faire remarquer la différence entre Freud et Lacan concernant le rapport cette fois-ci entre science et religion. Ils épousent ainsi leur siècle :

Freud dans son texte de 32 pense la religion menacée par le progrès de la science. Lacan sait que c'est le discours de la science qui va faire le lit du retour du religieux.

Ceci étant posé quel est le point de départ pour traiter ces questions avec vous ?

Il faudrait reprendre Lacan presque mot à mot dans sa conférence donnée à Rome en 74 – conférence nommée La troisième comme vous le savez – et aussi sa conférence de presse donnée à la même occasion, pour pouvoir lire avec les outils qu'ils nous donne, ce à quoi nous assistons dans le champ du religieux aujourd'hui et au même temps pouvoir saisir ce qui est en jeu là pour nous, analystes. Il faut savoir que dans ce texte Lacan parle non seulement de l'avenir de la religion mais aussi de l'avenir de la psychanalyse et cela relève de notre responsabilité.

Qu'est-ce que Lacan vient nous dire dans ces textes ?

Il nous dit ceci : c'est la différence du traitement du réel qui vient régir les relations entre science, religion et psychanalyse. La notion du réel est donc au centre de cet affaire au point qu'il annonce : « Si la religion triomphe, comme c'est le plus probable – je parle de la vraie religion, il n'y en a qu'une seule de vraie – si la religion triomphe, ce sera le signe que la psychanalyse a échoué »

C'est quoi ce triomphe de la religion annoncé par Lacan ?

C'est le triomphe à donner du sens à tous les bouleversements du réel provoqué par la science. « La religion, nous dit Lacan, va avoir là encore beaucoup plus de raisons d'apaiser les cœurs, si l'on peut dire, parce que le réel pour peu que la science mette du sien, ça va introduire des tas de choses bouleversantes dans la vie de chacun. Et la religion, surtout la vraie a des ressources qu'on ne peut pas soupçonner. La science va introduire de tels bouleversements qu'il va falloir qu'à tous ces bouleversements ils donnent du sens » « On va nous sécréter du sens à en veux-tu en voilà, et ça nourrira non seulement la vraie religion mais un tas de fausses »

C'est là où il va falloir faire la différence entre les vraies et les fausses religions.

Religion et science chacune à sa manière s'efforcent de gommer le réel comme catégorie logique, comme impossible. La religion vient le noyer dans le sens, la science dans la technique. « La science, nous dit Lacan, ça nous donne à nous mettre sous la dent à la place de ce que nous manque dans le rapport, ça nous donne à cette place en fin de compte ce qui se réduit à des gadgets »

Et la psychanalyse alors? Lacan commence en définissant la tâche de la psychanalyse : « L'analyse s'occupe très spécialement de ce qui ne marche pas. Elle s'occupe de cette chose qu'il faut bien appeler par son nom et qui s'appelle le réel »

« Les analystes sont beaucoup plus affrontés au réel même que les savants, ils ne s'occupent que de ça »

Qu'est-ce qu'on demande à la psychanalyse ? « Ce qu'on lui demande c'est de nous débarrasser et du réel et du symptôme. Si elle succède, a du succès dans cette demande on peut s'attendre à tout, à savoir à un retour de la vraie religion par exemple... »

« Mais si la psychanalyse donc réussit, elle s'éteindra de n'être qu'un symptôme oublié (...) La vérité s'oublie. Donc tout dépend si le réel insiste. Pour ça, il faut que la psychanalyse échoue »

« Le piquant de tout ça c'est que ce soit du réel qui dépende l'analyste dans les années qui viennent et pas le contraire. Ce n'est pas du tout de l'analyste qui dépend l'avènement du réel. L'analyste lui, a pour mission de le contrer. Malgré tout

le réel pourrait bien prendre le mors aux dents, surtout depuis qu'il a l'appui du discours scientifique »

Alors, c'est quoi contrer le réel ? C'est quoi cette tâche qui nous incombe et dont dépend l'avenir de notre discipline ? C'est quoi le traitement du réel par la psychanalyse ?

Le cap donné par Lacan est du côté d'une interprétation analytique qui ne serait justement pas du côté du sens mais du côté de l'équivoque signifiant, du côté du déchiffrement du réel en jeu dans le symptôme en ouvrant l'accès au réel du côté de la lettre, tout en sachant que de ce réel il n'y aura jamais tout et qu'il reste du côté de l'impossible du non rapport sexuel.

Ce n'est pas la pente de la religion comme nous le savons. Mais même la question du sens dans le champ du religieux va se trouver à mon avis modifiée.

Si on lit la *Troisième* on comprend mieux pourquoi aujourd'hui les résistances voire les attaques à la psychanalyse nous viennent soit du champ de la science soit du champ du religieux. Il s'agit certainement d'une façon de venir déloger le réel là où il a encore fonction d'impossible, où le réel n'est pas recouvert par le « tout du sens » ou le « tout de la technique » mais d'un réel qui reste « non saisissable d'une façon qui ferait tout ».

Lacan a devancé de loin les sociologues et anthropologues de la religion. Le XXI^e siècle ne s'est pas sécularisé bien au contraire, les dieux sont de retour. Il reste à savoir lequel ou lesquels et sous quelle forme ?

4 - Les Dieux sont de retour

Que nous disent les spécialistes sur le retour du religieux aujourd'hui ?

Ce débat commence dans les années 80 notamment autour de l'œuvre de Marcel Gauchet : *Le désenchantement du monde* avec sa thèse sur la sortie de la religion, œuvre qui reste tout de même le point de référence pour les développements qui se poursuivent actuellement.

Pour aller vite – car j'essaye juste de planter le décor - on a pu penser qu'avec l'avènement de la science le ciel serait devenu vide. Autrement dit, qu'il y aurait un retrait des religions. Or, ce à quoi nous assistons ce n'est pas ça, loin de là. Je vais paraphraser Régis Debray dans son livre *Dieu, un itinéraire* quand il décrit la situation actuelle. Il dit ceci : « c'est l'heure de la débrouillardise spirituelle. Loin du grand vide redouté, l'époque est aux embouteillages de sens. Le ré-enchantement du monde va déjà bon train... »

Ce à quoi nous assistons et nous avons pour cela les travaux des spécialistes, c'est certes la sortie de la religion - pour rendre hommage au travail très sérieux de Gauchet - mais nous assistons au même temps au retour du religieux peut-être sous une forme inédite.

Prenons la peine de nous informer un petit peu sur l'actualité de ce débat.

Le Monde des religions qui date d'octobre 2012 propose par exemple un dossier intitulé : *2050 : Quel avenir pour les religions ?* Dans l'éditorial signé Frédéric Lenoir il part du constat qu'après la vague de sécularisation annonçant que la religion était condamnée à plus au moins long terme, on passe actuellement à la thèse de la « désécularisation » qui rendrait compte d'une nouvelle vague religieuse marquée par des mouvements religieux identitaires et conservateurs. Mais au-delà des grandes tendances souligne-t-il, « les religions continueront de se transformer et de subir les effets de la modernité, notamment l'individualisation et la globalisation » Je cite encore : « Aujourd'hui les individus ont une vision de plus en plus personnelle de la religion et se fabriquent leur propre dispositif de sens, parfois syncrétique et souvent

bricolé »

Si vous voulez c'est ce syncrétisme et ce bricolage qui vont nous intéresser ici aujourd'hui et vous allez voir tout de suite comment cela viendra nourrir l'hypothèse d'un polythéisme contemporain.

Mais pour cela allons un petit peu plus loin dans ce que nous disent les spécialistes.

Willaime (qui est un chercheur de l'Institut européen en sciences des religions) fait le diagnostic suivant: « Les capacités d'encadrement social et de mise en forme culturelle de la religiosité sont affaiblies. Mais si le religieux institué perd en influence, un religieux diffus n'imprègne pas moins la société »

« Les sociétés européennes passent d'un religieux par héritage à un religieux par choix. D'autant que l'offre religieuse se diversifie. Aujourd'hui, on n'est plus croyant de la même manière »

« Il faut donc sortir du schème plus de modernité = moins de religion. Au contraire, plus de modernité = du religieux autrement. La modernité poussée jusqu'à son point extrême permet un certain retour du religieux dans la vie démocratique et sociale. Assurément, la religion a bien un avenir en Europe, mais sous une forme nouvelle, à la fois décléricalisée, pluralisée, individualisée, mondialisée et multiculturelle »

Même lorsque l'hypothèse soulevée est celle d'une « religion planétaire » comme nous propose Liogier qui est le directeur de l'Observatoire du religieux, je le cite -

« Il y a une transformation profonde du champ religieux si profonde qu'elle a fini par passer inaperçue. Je pense que dans les cinquante années à venir on va assister au développement d'une religiosité planétaire fondé sur ce que j'appelle « *l'individuo-globalisme* » - on retrouve encore une constante qui est celle de la multiplicité. Je le cite encore :

« L'apparente multiplicité des croyances n'est en fait qu'une multiplicité d'esthétiques. Un nouveau système religieux se met en place adapté à une globalisation qui ne peut plus fonctionner avec une seule église mais qui fonctionne en revanche très bien avec une seule croyance. Les nouvelles religiosités que l'on voit apparaître et disparaître ici ou là ne sont que les expressions d'un nouveau système, d'un nouveau fonctionnement global du religieux »

Et il continue en nous parlant « d'une modernité concrète qui s'exprime au travers des hybridations spirituelles, de modes d'être multiples, les esthétiques les plus surprenantes, qui se déploient aujourd'hui »

Vous voyez donc dans ce bref aperçu que la proposition d'un polythéisme contemporain se nourrit à la fois de l'idée du multiple étant donné la diversité des formes qui prend le retour du religieux aujourd'hui, formes fondamentalement différentes de ce qui a été mis en place par le Un dans les trois monothéismes et aussi - et cela est très important d'établir tout de suite - parce que ce polythéisme que nous sommes en train de nommer contemporain ne correspond pas à la définition classique du terme et n'a pas la même structure d'un polythéisme grec ou *yorubá* par exemple. Le polythéisme dit classique présente un panthéon des divinités, avec une multiplicité ordonnée et hiérarchisée. A ce titre nous avons, par exemple, la figure de Zeus dans le panthéon grec, ou d'*Olodumaré* dans le panthéon *yorubá*.

Il faut savoir que la question de la filiation est à la base du rituel d'initiation dans les religions afro-brésiliennes. C'est très important de savoir à quelle divinité appartient notre tête, de qui nous sommes le « fils ». Et s'il y a un conflit entre les divinités sur la filiation de quelqu'un, cela peut avoir des conséquences fâcheuses dans la vie du fidèle. Donc pérennité de la question de la filiation.

5 - Les nouvelles formes du croire

Rien de tel dans ce qui se passe actuellement. Il n'y a pas de panthéon, il y a plutôt cohabitation avec des formes de religiosités différentes voire cohabitation des Dieux des panthéons différents (mais cela reste à voir) sans que cette hétérogénéité symbolique vienne poser problème.

Pour donner corps à ce qui on est en train de décrire je vais vous donner deux exemples de ces nouvelles formes du religieux. Une qui est en effet planétaire et macro syncrétique et l'autre typiquement issue du syncrétisme brésilien. Ces deux exemples recouvrent les deux pôles du champ de la religiosité aujourd'hui : les mouvements sectaires et l'errance.

Une nouvelle forme de spiritualité - nous dit un Paul Heelas[4] - vient au secours de ceux qui ne sont satisfaits ni du christianisme ni du patriarcat. Il désigne, avec d'autres spécialistes, le mouvement New Age comme étant la forme de religiosité post-moderne par excellence. Pourquoi ? Parce qu'il est vrai que ce mouvement a des affinités avec la globalisation et avec la société de consommation.

Serions-nous étonné d'apprendre que ce qui y est sous-jacent est un sacré sans locus, une unité sans essence, où le discours œcuménique et la valorisation de « l'expérience de la diversité » prennent une place de doctrine, laissant au sujet la charge d'être le lieu d'une synthèse improbable d'expériences des plus disparates ? Serions-nous surpris d'apprendre que cela finit par fabriquer une moralité du même où le syncrétisme décrit par Bastide perdrait son latin ? Serions-nous assez crédules au point de nous demander si Dieu habite encore le réel ? A vrai dire, cet effacement du lieu du sacré que ce type de religiosité vient mettre en acte suffit, à lui seul, à justifier l'errance qu'elle produit et promet, montrant s'il le fallait que le sujet contemporain se trouve sans abri, qu'il a perdu son *Heim*, son point fixe, comme nous l'indique Charles Melman dans *l'Homme sans gravité*. Que le corps soit le lieu élu de ce « carnaval de l'âme » [5] promené par le sujet dans son errance religieuse, identitaire, voire sexuelle n'émeut plus personne.

Mais en fait de quoi s'agit-il concrètement ?

L'errance spirituelle New Age atteint son apogée dans les milieux urbains à travers les différents services offerts par les centres holistiques. Ces services passent par l'organisation des rencontres type workshop de nature thérapeutique, divinatoire, esthétique, spirituelle et de méditation. On peut penser qu'il s'agit d'une sorte de supermarché du bien-être avec toutes les possibilités pour atteindre son plein développement individuel mais pas seulement. L'idée est celle d'une transformation continue de l'individu et de la planète vers un développement spirituel optimal.

Encore un mot sur cet holisme (mot qui vient du grec *holos* qui veut dire entier) qui caractérise le mouvement New Age. Il concerne, dans ce mouvement, un idéal de fusion si radical qu'il doit être capable de réunir l'humanité toute entière. Pour ce faire il faut forcément un sacré sans locus. Nous sommes donc obligés d'avoir affaire avec le discours œcuménique, avec la mise en valeur de la diversité et surtout avec l'expérimentation de la diversité. On peut dire qu'avec le mouvement New Age il y a une croyance dans une unité essentielle, holistique mais qui ne peut s'installer que dans la diversité.

Voilà un exemple d'une forme de spiritualité qui se veut planétaire, qui s'exporte très bien partout, qui fait florès au Brésil comme en Europe et aux Amériques et qui passe très bien par le réseau internet.

Mais passons à l'exemple brésilien.

Le *Santo Daime* est une nouvelle forme de religiosité née au Brésil dans les années 30 dans la région de l'Amazonie et qui utilise l'Ayahuasca comme sacrement. Cette *lignée spirituelle* comme on dit, a été baptisée *Santo Daime*, dans le cadre de la tradition chrétienne en syncrétisme avec le panthéisme indien et le polythéisme africain. Donc nous sommes là face à un mouvement religieux typiquement issu d'un syncrétisme dû à la colonisation. D'ailleurs ce rite dit réunir autour de lui des personnes de croyances et de conditions sociales extrêmement différentes pour préserver les rites des peuples

asservis tout en les réconciliant avec la foi chrétienne.

Encore une fois, de quoi s'agit-il ?

Le rite de cette forme de religiosité sans texte ni théologie est basé dans le sacrement, autrement dit dans l'ingestion de l' *Ayahuasca* qui est accompagnée des chants et des danses rythmées pendant des heures durant et qui produisent une transe collective où le fidèle est amené à voir la « lumière ». Le fidèle est guidé vers Dieu ou la lumière, à travers les *mirações* mélange de mirage et d'hallucination visuelle qui permet, chemin faisant, une auto-connaissance.

Vous voyez bien que nous sommes loin de la liturgie chrétienne où le sacrement, l'hostie, peut être lu comme métaphore de l'incorporation du corps du Christ. En tout cas nous ne sommes pas dans le même registre. Ici on ingère un produit qui va modifier la perception, produire de modifications sensorielles et induire la transe collective. Ici la communion ne passe pas par une hostie sans goût ni saveur et n'engage pas le corps du Christ, mais le corps du fidèle dans sa jouissance.

Il est intéressant de faire remarquer que le *Santo Daime* a été officiellement reconnu au Brésil depuis le début des années 70, les autorités brésiliennes, ayant conclu à l'innocuité des principes psychoactifs contenu dans l' *Ayahuasca* et à l'impact positif de ce culte sur l'intégration sociale de ses membres. Il y a encore une demande qui est restée en suspens au Brésil et qui consiste à faire reconnaître le thé fait avec l' *Ayahuasca* en tant que patrimoine culturel brésilien.

En France par contre, cette substance faisant partie de la liste de narcotiques, le *Santo Daime* a été interdit. Comme quoi tout ne peut pas s'exporter encore.

Mais si les spécialistes peuvent décrire de forme précise le phénomène qui marque aujourd'hui le « marché symbolique du salut » comme ils disent, cela ne nous dédouane pas en tant que psychanalystes de rendre compte de ce changement et de ce qui est en jeu. Avant tout parce que comme nous savons, nos portes d'entrée ne sont pas les mêmes.

Si on reprend Liogier on verra qu'il annonce très clairement sa clef de lecture : « Je pense pour ma part que c'est l'imaginaire qui est l'infrastructure du monde. L'imaginaire n'est pas ce qui est faux, mais ce qui donne du sens. Or on ne peut pas se passer du sens »

Or notre porte d'entrée, si on suit Lacan, n'est pas du côté de l'Imaginaire mais du côté du Réel, le réel de la clinique aussi bien ou le réel du symptôme si vous préférez.

6 - De quoi sont faites ces nouvelles formes du croire ?

Je voudrais justement attirer votre attention sur la place prépondérante du corps dans toutes ces nouvelles formes de religiosité. Il est au centre, ça passe par le corps dans le *Santo Daime*, dans le mouvement New Age, dans les sectes pentecôtistes, dans le mouvement charismatique catholique. C'est intéressant de noter cela car au même temps ce n'est plus le corps comme temple divin. Désormais on est censé être le propriétaire de son corps et en avoir pleine jouissance. Et c'est ce corps dans sa jouissance qui est élu comme lieu d'expérience, comme lieu de vérité, lieu de synthèse du sens, lieu non pas de la communion avec une divinité et c'est là toute la différence, mais avec le cosmos.

Donc ce corps, dont le statut n'est pas sans rapport avec le corps promu par la science, est devenu le lieu de toutes les attentions : la culture du bien-être - avec toute une série de techniques corporelles qui vont du massage, au yoga, à la méditation, etc. - n'a jamais eu autant de succès, le culte du corps dans son esthétique non plus.

Le statut de ce corps reste tout de même une question. On peut le rapprocher du statut du corps promu par la science mais ce n'est peut-être pas tout à fait satisfaisant comme réponse. Peut-être que pour y répondre il faut reprendre nos

travaux concernant l'incorporation. Le corps mis en jeu dans ces nouvelles religiosités relèvent-ils d'une Un-corporation ? S'agit-il encore d'un corps signifiant ? Peut-on encore parler d'un corps de l'Autre ? Serions-nous passés d'un corps fabriqué par l'incorporation signifiante à un corps-oraison sans autre Dieu que sa propre jouissance ?

Est-ce que l'idée d'une dévoration du signifiant comme forme d'incorporation imaginaire n'aurait pas ici encore toute sa place ?

Par rapport à notre actualité religieuse, je ne suis pas sûre qu'on puisse parler dans ce qui serait un polythéisme contemporain d'une pluralité des pères, car dans ces nouvelles formes de religiosité on peut se demander : *quid* du père ? On pourrait parler des croyances sans père. On glisse, on passe d'une forme de religiosité à une autre dans une suite de bricolages du sens. On est plutôt dans le registre de la pulvérisation du Un et d'une mixité des symboliques hétérogènes sans qu'on puisse véritablement parler d'une métaphore qui tienne. Ces croyances sans père je le mettrais d'avantage du côté de l'objet et de la jouissance qu'il organise, que du côté du UN.

Voilà pourquoi au fond ce ballon d'essai, ce terme de polythéisme contemporain pose problème. Il s'agit d'un poly, c'est sûr, mais est-ce qu'il s'agit encore d'un théisme ? Et lequel ?

En ce qui concerne le champ actuel du religieux, le terme consacré est celui d'errance religieuse. Nous sommes donc tous invités à participer au Carnaval de l'Âme titre d'un grand rassemblement New Age qui a eu lieu au Brésil il y a quelques années et étudié par Leila Amaral, une anthropologue brésilienne, déjà citée.

Je vous dirais, pourquoi pas ?

Mais cela soulève une vraie question : qu'est-ce qui nous pousse à passer d'une forme de religiosité à une autre ? Est-ce que la quête de sens suffit pour expliquer le nomadisme du sujet moderne qui ne se réduit pas comme on sait à la question du religieux ? Sommes-nous devenus des sujets baladeurs ? Est-ce qu'il faut se rendre compte que la référence au Nom de père au singulier ne suffit plus à rendre compte du réel en jeu ? D'un réel qui visiblement se déplace ? L'enjeu il est là et pas ailleurs.

Il est vraie que dans ses séminaires tardifs Lacan propose, avec la topologie du nœud borroméen, une nouvelle écriture de la structure du sujet parlant. Cette écriture implique d'emblé une triplicité RSI et la question est posée de savoir si nous pouvons nous passer du Nom du Père, et de l'hégémonie du signifiant phallique, du UN justement. Cela ouvre un débat crucial pour nous psychanalystes dans un temps sociétal où la psychanalyse n'a pas bonne presse : avec quoi allons-nous pouvoir lire la clinique contemporaine qui fait état justement des mutations du parlêtre qui sont homéomorphes aux mutations du lien social ? Avec du Un ou avec du multiple ? La question reste ouverte et l'examen de ses conséquences aussi.

Il ne faut pas prendre ce que je suis en train de décrire ni comme une dénonciation hystérique des effets d'un ordre révolu ni comme une mise en avant d'un défaut de symbolique qui aurait atteint certaines parties du globe et pas d'autres. Si je me sers souvent de ce qui se passe au Brésil comme paradigme de la subjectivité moderne c'est parce que comme j'ai pris l'habitude de dire et je peux l'argumenter, nous sommes nés modernes. On a, ou on avait, une longueur d'avance, les choses vont vite, le Brésil bouge, le « vieux monde » aussi !

Alors comment peut-on lire la question du sens, des jouissances et du corps en jeu dans ces nouvelles formes de religiosité ?

Mon hypothèse est la suivante et j'espère l'avoir assez étayée dans ce parcours pour que vous ne soyez pas surpris : les nouvelles formes du croire ne sont plus référées au phallus, ne sont plus orientées phalliquement. Pour penser ce renouveau religieux de l'homme moderne on ne peut pas s'appuyer sur le S1, sur le Un si vous préférez, mais sur le S2, du côté du multiple.

Pourquoi je vous dis cela ?

Si l'aphorisme il y a de l'Un dans l'Autre relève de la croyance orientée phalliquement, celle dont nous avons l'habitude, celle qu'on retrouve dans l'analyse sous la formule du sujet supposé au savoir qui définit le transfert, que dire de ces croyances sans père, où le sujet est en communion avec le cosmos ? Que dire de ce polythéisme sans théisme, où ce qui est en jeu c'est la jouissance du corps propre comme siège des expériences ? Ou encore que dire de cette croyance en une possible jouissance privée du corps propre qui relève comme nous le savons de la jouissance Autre ? Que dire de cette balade incessante à la recherche d'un sens qui reste évidemment sans réponse mais qu'à chaque fois va chercher un référent différent ?

Si nous constatons une mutation dans la structure de la croyance, si les croyances deviennent « diffuses » nous pouvons supposer qu'elles se traduisent aussi dans le type d'amour de transfert que nous rencontrons dans les cures.

En effet, un refus de la dissymétrie des places, une interrogation sur ce qui est lu comme une absence de l'implication du corps dans la cure, et une méfiance à l'égard des effets du transfert traités comme une forme insupportable de dépendance, ne sont pas rares et parfois hypothèquent la mise en place du transfert et la poursuite de la cure.

D'autre part, nous pouvons remarquer l'apaisement quasi immédiat de l'angoisse produit par la mise en place du transfert chez ces sujets prêts à croire n'importe quoi mais qui restent néanmoins frileux quant à s'engager dans la pratique du dire. Cette pratique peut effectivement les confronter au réel en jeu chez tout parlêtre. Qui veut encore prendre ce risque ?

8 - Conclusion

Peut-être que ce petit parcours peut en effet nous renseigner sur le type de transfert auquel nous avons à faire, transfert à revisiter à la lumière de ces nouvelles formes de religiosité, de ces nouvelles formes du croire, s'il faut, comme nous dit Lacan, que nous continuions à affronter notre tâche qui est celle de faire avec le réel, avec ce qui ne vas pas.

Grâce à Lacan, nous savons que ce n'est pas avec du sens que nous allons avoir affaire avec le réel du symptôme. Cela est une indication qui oriente d'une façon définitive la clinique psychanalytique et la situe à contre courant de la soif de religiosité actuelle.

Mais peut-être qu'il faut aussi se dire, et dès lors en prendre la mesure, qu'une des conséquences pour nous, sujets modernes, de ce *désenchantement* du monde c'est que nous sommes invités à devenir des enchantés du corps.

Je voulais conclure là-dessus.

[1] Boutade qui vient des cercles yiddish de Brooklyn rapportée par Georges Steiner dans un entretien accordé au journal *Le Monde* du 13 mai 2013

[2] Titre du livre de Frédérique Ildéonse paru aux PUF, Paris, octobre 2012.

[3] Nietzsche, F. in *Volonté de puissance*, Paris, Tel Gallimard, 1995

[4] Heelas, P. *The New Age Movement*. Oxford, Blackwell, 1996

[5] Amaral, L. *Carnaval da Alma*, Petrópolis, Vozes, 2000