

Laval théologique et philosophique



Lacan avec saint Paul Loi, désir et grâce

Jean-Daniel Causse

Volume 68, numéro 3, 2012

Croyance et psychanalyse

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1015253ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1015253ar>

[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 cet article

Causse, J.-D. (2012). Lacan avec saint Paul : loi, désir et grâce. *Laval théologique et philosophique*, 68(3), 541–551. <https://doi.org/10.7202/1015253ar>

Résumé de l'article

La compréhension paulinienne de la loi a fait l'objet d'une réception dans la théorie psychanalytique de Jacques Lacan, en particulier le chapitre 7 de l'Épître aux Romains. Sur ce thème, plusieurs travaux récents en psychanalyse défendent la thèse selon laquelle Paul n'a pas su distinguer la loi symbolique du surmoi et, prenant l'un pour l'autre, a organisé tout un monde de la culpabilité, de la haine et de la persécution. Lacan adopte un point de vue assez différent. Sans ignorer la part du surmoi, il attribue une dimension plus structurelle à la loi paulinienne. Dans la compréhension de la loi chez Paul, il voit une dialectique, centrale en psychanalyse, où le désir se porte vers ce qu'il ne doit pas obtenir. De ce fait, l'originalité de Paul est d'avoir indiqué que le péché se découvre paradoxalement sur l'axe d'un Bien et dans le mouvement de la fidélité à la loi. C'est ce que cette contribution met en lumière pour reconsidérer, à partir de là, le sens de l'amour et de la grâce.

LACAN AVEC SAINT PAUL

LOI, DÉSIR ET GRÂCE

Jean-Daniel Causse

Université Paul-Valéry-Montpellier 3
IPT-Faculté de théologie de Montpellier

RÉSUMÉ : La compréhension paulinienne de la loi a fait l'objet d'une réception dans la théorie psychanalytique de Jacques Lacan, en particulier le chapitre 7 de l'Épître aux Romains. Sur ce thème, plusieurs travaux récents en psychanalyse défendent la thèse selon laquelle Paul n'a pas su distinguer la loi symbolique du surmoi et, prenant l'un pour l'autre, a organisé tout un monde de la culpabilité, de la haine et de la persécution. Lacan adopte un point de vue assez différent. Sans ignorer la part du surmoi, il attribue une dimension plus structurelle à la loi paulinienne. Dans la compréhension de la loi chez Paul, il voit une dialectique, centrale en psychanalyse, où le désir se porte vers ce qu'il ne doit pas obtenir. De ce fait, l'originalité de Paul est d'avoir indiqué que le péché se découvre paradoxalement sur l'axe d'un Bien et dans le mouvement de la fidélité à la loi. C'est ce que cette contribution met en lumière pour reconsidérer, à partir de là, le sens de l'amour et de la grâce.

ABSTRACT : Paul's understanding of the Law, especially in chapter 7 of the Epistle to the Romans, was taken into account by Jacques Lacan in his psychoanalytical theory. On this issue, recent studies in psychoanalysis defend a thesis according to which Paul did not distinguish between the symbolic law and the superego and, taking one for the other, organized a whole world of guilt, hatred and persecution. Lacan's point of view is quite different. Without ignoring the share of the superego, he attributes a more structural role to the Law as understood by Paul. In Paul's understanding of the Law, Lacan sees a dialectic stance, one central to psychoanalysis, where desire is aimed at what it must not get. Thus, Paul's originality was to show that sin is paradoxically discovered on the axis of Good, in the movement of faithfulness to the Law. This contribution aims at bringing this to light, so as to reconsider the meaning of Love and of Grace.

Dans l'œuvre du psychanalyste Jacques Lacan, les références directes à saint Paul sont peu nombreuses. On peut considérer que saint Augustin occupe une place plus significative, non seulement parce qu'il est davantage cité, mais aussi parce que sa pensée joue un rôle structurant¹. « Certains savent que je pratique depuis

1. De manière plus générale, dans un article rédigé en 1981 après la mort de Lacan, Michel DE CERTEAU note : « À filer ses apparitions, on est impressionné du *corpus* qui se trouve là cité et commenté : textes bibliques et évangéliques ; textes théologiques (saint Paul, saint Augustin, Pascal, bien sûr, mais aussi des auteurs qui relèvent de la profession, Nygren, Rousselot, etc.) ; textes mystiques surtout (Hadewijch d'Anvers, Maître Eckhart, l'Imitation de Jésus-Christ ou Internelle consolation, Luther, Thérèse d'Avila, Angelus Silesius, etc.) Ils ponctuent l'espace lacanien et y marquent des exordes (où ça commence ?) ou des issues (où finir ?). À ce quadrillage d'attendus, s'ajoute la figure centrale de l'analyste parlant, "Maître de

mon âge pubertaire la lecture de saint Augustin », avait confié Lacan, en 1963, à ses auditeurs du séminaire sur les *Noms du Père*². Lacan admire l'œuvre augustinienne, les *Confessions* bien sûr, mais aussi et particulièrement le Traité sur la trinité qui, par plusieurs aspects, inspire son nouage du symbolique, de l'imaginaire et du réel. « Le *De Trinitate* — écrit-il en 1965 — ici a tous les caractères d'un ouvrage de théorie et il peut être pris par nous comme un modèle³ ». De nombreux concepts élaborés par Lacan font écho à des formulations augustinienes, par exemple sa conception du « signifiant » et de la « lettre », ou son approche de la notion de « Chose » et de « jouissance », ou encore la définition qu'il donne du « réel ». Il y a ici une source d'inspiration qui concerne d'ailleurs moins le contenu en lui-même du texte d'Augustin que sa structure logique. L'augustinisme de Lacan est, d'une certaine façon, profane ou laïcisé. C'est un augustinisme avant tout formel. Or la place qu'Augustin occupe dans la pensée de Lacan indique aussi un rôle joué par Paul. On sait, en effet, combien la théologie augustinienne s'appuie fortement sur Paul que Lacan n'hésite pas à considérer, quant à lui, comme constituant le « fond du christianisme⁴ ». Si Lacan cite assez peu saint Paul, il ne faut pas en conclure qu'il occupe une place mineure dans sa théorie analytique. On a des raisons de penser au contraire que Lacan se réfère à Paul à des moments charnières de sa réflexion, en dehors de toute adhésion confessionnelle. Lacan est de culture catholique, mais il ne se réclame d'aucune religion et ne ménage d'ailleurs pas ses critiques au christianisme. Il ne se laisse pas davantage fasciner par un banal athéisme dont les hérauts sont souvent ceux qui se montrent par ailleurs de fervents croyants sous des formes diverses, y compris les plus inattendues⁵.

Dans le *corpus* paulinien, Lacan reprend surtout la question de la loi, en particulier le célèbre développement du chapitre 7 de l'Épître aux Romains sur l'articulation de la loi, du désir et du péché (Rm 7,7-25). Le rapport du sujet à la loi décrit en Rm 7 fait écho à l'expérience freudienne et on comprend sans peine qu'il ait suscité diverses approches psychanalytiques⁶. De son côté, dans une conférence donnée

vérité", "directeur de conscience" même, un "saint" qui "fait déchet", et dont le dire, consacré au prix que le corps doit payer pour qu'il y ait accès au symbolique, est une parole structurée comme celle de l'orant » (« Lacan : une éthique de la parole », dans *Histoire et psychanalyse entre science et fiction* (1987), Paris, Gallimard [coll. « Folio-Essais », 116], 2002, p. 258-259).

2. Jacques LACAN, « Introduction aux Noms-du-Père » (1963), dans *Des Noms-du-Père*, Paris, Seuil, 2005, p. 76. Sur cette question, on se reportera à l'étude de Valérie CHEVASSUS-MARCHIONNI, « Lacan et saint Augustin dans l'introduction aux Noms du Père de Jacques Lacan », *Cahiers psychanalytiques de l'Est*, 12 (2006).

3. Jacques LACAN, « La science et la vérité » (1965), dans *Écrits II*, Paris, Seuil, 1971, p. 353.

4. Cf. ID., *Le séminaire IX. L'identification* (non publié), leçon du 14 mars 1962.

5. Cf., à ce sujet, mon étude : « Psychanalyse, mort de Dieu et kénose », *Laval théologique et philosophique*, 67, 1 (février 2011), p. 25-35.

6. Cf. notamment, Georges CRESPIY, « Exégèse et psychanalyse. Considérations aventureuses sur Rm 7/7-25 », dans *L'Évangile hier et aujourd'hui. Mélanges offerts au Prof. F.-J. Leenhardt*, Genève, Labor et Fides, 1968, p. 169-179 ; Antoine VERGOTTE, « Apport des données psychanalytiques à l'exégèse. Vie, loi et clivage du Moi dans l'épître aux Romains 7 », dans *Exégèse et herméneutique*, Paris, Seuil, 1971, p. 109-173 ; plus récemment, Daniel ROQUEFORT, « Romains 7/7s selon Jacques Lacan », *Études Théologiques & Religieuses*, 61 (1986), p. 343-352 ; Pierre-Marie BEAUDE, « Psychologie et exégèse paulinienne », dans Jacques SCHLOSSER, dir., *Paul de Tarse*, Paris, Cerf, 1996, p. 99-118 ; Jean-Daniel CAUSSE, « Le ren-

en 1960 à la Faculté universitaire Saint-Louis de Bruxelles, Lacan cite ce fameux passage de Paul pour en faire le commentaire suivant : « Il me semble qu'il n'est pas possible à quiconque, croyant ou incroyant, de ne pas se trouver sommé de répondre à ce qu'un tel texte comporte de message articulé sur un mécanisme qui est d'ailleurs parfaitement vivant, sensible, tangible, pour un psychanalyste⁷ ». À la même période, dans le Séminaire sur *L'éthique de la psychanalyse*, commentant ici encore le chapitre 7 de l'Épître aux Romains, Lacan conclut que « Freud nous dit la même chose que saint Paul⁸ ». Il y a une réception lacanienne de la pensée paulinienne. Il n'en reste pas moins que la question d'une consonance entre Paul et Lacan et, plus largement, entre Paul et la psychanalyse freudienne fait l'objet d'un conflit des interprétations. Des travaux récents en psychanalyse donneraient volontiers un titre inverse à celui que j'ai proposé pour cette contribution : « Lacan *contre* saint Paul » au lieu de « Lacan *avec* saint Paul ». La thèse centrale est alors, en écart de ce que je soutiens ici, que la psychanalyse freudienne est incompatible avec la pensée paulinienne ou, en tout cas, qu'il ne faut pas confondre l'inconscient lui-même avec le rapport pathologique que Paul entretient à la loi. Ainsi, pour Daniel Sibony il semble que « Paul, au départ, confonde loi et symptôme ; pour lui-même, la Loi a fait symptôme [...]. Mais il affiche pour elle une haine qui ne le libère pas d'elle. Comme tout symptôme dont on souffre : la haine qu'on a pour lui nous y enfonce⁹ ». Sibony poursuit en soulignant que Paul, en Rm 7, a tendance à « identifier l'inconscient au mal » et, à partir de là, ouvre une voie « pour projeter ses péchés et ses manquements sur autrui, et avoir un bouc émissaire permanent : pourquoi pas ces fauteurs de "mort", ces mordus de la Loi, ces exécutants butés¹⁰ ? » La critique formulée par Sibony, pour fondée qu'elle soit, ne rend que partiellement compte du dispositif paulinien et de son intérêt au regard de la psychanalyse. Une interprétation assez proche de celle de Sibony, mais plus développée et davantage inscrite dans l'héritage lacanien, se trouve chez Alain Didier-Weill, en particulier dans *Un mystère plus lointain que l'inconscient* (2010) et dans *Les trois temps de la loi* (1995)¹¹. Nous nous y référons, non sans prendre une certaine distance quand il s'agira d'articuler la loi, le désir et la grâce chez Paul.

versement diabolique du symbolique. Réflexions à partir de Romains 7 », *Études Théologiques & Religieuses*, 75 (2000), p. 363-372. Cf. également, pour une interprétation plus globale, Charles D. HACKETT, « Psychoanalysis and Theology. Jacques Lacan and Paul », *Journal of Religion and Health*, 21 (1982), p. 184-192.

7. Jacques LACAN, « Discours aux catholiques » (1960), dans *Le triomphe de la religion, précédé de Discours aux catholiques*, Paris, Seuil, 2005, p. 29-30.

8. ID., *Le séminaire VII. L'éthique de la psychanalyse* (1959-1960), Paris, Seuil, 1985, p. 114. Pour une analyse de l'interprétation de saint Paul par Freud, cf. Herman WESTERINK, « The Great Man From Tarsus : Freud on the Apostle Paul », *The Psychoanalytic Quarterly*, 76 (2007), p. 217-236.

9. Daniel SIBONY, *Nom de Dieu. Par-delà les trois monothéismes*, Paris, Seuil, 2002, p. 95.

10. *Ibid.*, p. 96.

11. Alain DIDIER-WEILL, *Un mystère plus lointain que l'inconscient*, Paris, Aubier, 2010, p. 183-235 ; *Les trois temps de la loi. Le commandement sidérant, l'injonction du surmoi et l'invocation musicale*, Paris, Seuil, 1995, p. 189-199. Cf. également, *Invocation. Dionysos, Moïse, saint Paul et Freud*, Paris, Calmann-Lévy, 1998.

I. LA LOI SOUS LE DOUBLE SIGNE DE LA VIE ET DE LA MORT

Considérons d'abord le traitement paulinien de la loi. On trouve toute une dramatique de la loi chez Paul, c'est-à-dire cette idée que la loi divine a fait l'objet d'une falsification ou d'un détournement majeur. Il faut cependant se garder de l'idée selon laquelle Paul — avant de devenir l'apôtre Paul — aurait été tenaillé par une terrible angoisse dans son rapport à la loi, à la manière de Luther qui était terrassé par les exigences de la loi. En 1940, dans un article sur « Christ fin de la loi », le théologien Rudolf Bultmann avait relevé, sur ce plan, la différence entre Paul et Luther¹². Luther éprouve de l'angoisse et de la culpabilité à cause des exigences divines. Il a le sentiment constant de ne pas pouvoir écartier la colère de Dieu qui s'abat sur lui ; il ne sait quelles œuvres réaliser pour obtenir la certitude de la justice et du salut. Il entretient un rapport obsessionnel à la loi qui ne lui laisse pas de paix. Bultmann dresse un autre tableau de l'apôtre : « On ne trouve chez Paul aucune trace de l'argumentation selon laquelle la loi est pour l'homme un poids extérieur écrasant, pas même dans l'épître aux Galates¹³ ». Et plus loin, il ajoute d'un trait : « Paul n'a pas gémi sous la loi¹⁴ ». Même en Rm 7, Bultmann se refuse à lire la description d'une conscience tourmentée par la loi : « Romains 7 ne décrit pas l'homme sans Christ comme il se voit lui-même, mais tel que la foi le voit¹⁵ ». C'est dans l'*après-coup*, autrement dit en réinterprétant sa propre trajectoire, que Paul distingue ce qu'il avait confondu auparavant. Il croyait vivre de ce qui le faisait mourir, mais d'une mort qui était *insue* de lui-même. Ce qui produisait en lui de la mort sans qu'il le sache, il le considérait comme une réalité vivante, vraie, qualifiante de son existence qu'il ne mettait jamais en cause. La loi était au-dessus de tout soupçon. Le dévoilement paulinien — en tant qu'effet de relecture — consiste ainsi à faire apparaître une mort qui prend le masque de la vie authentique, si l'on comprend que « mort » et « vie » ne sont pas des catégories biologiques, mais des positions subjectives. C'est pourquoi, Paul écrit : « Quand le commandement est venu, le péché a pris vie, et moi *je suis mort* » (7,9b). C'est par un travail de réinterprétation dont il rend compte que Paul découvre, pour l'exprimer avec une phrase de l'Évangile, qu'il perdait sa vie en croyant la gagner. En ce sens, Paul opère une démystification de la loi divine, comme par ailleurs il démystifie Dieu lui-même. Il désacralise la loi ; il la « dédivinise » d'une certaine manière ; il la dévoile comme une idole possible parce que tout peut devenir idole. Or l'idole a justement pour caractéristique principale de ne pas apparaître factice, mais tout à fait véridique. De ce point de vue, il est exact, comme l'écrit Didier-Weill, que Paul ne connaît pas la crainte du ciel, cette crainte biblique du transcendant sans laquelle la

12. Rudolf BULTMANN, « Christ fin de la loi » (1940), dans *Foi et compréhension*, t. I, Paris, Seuil, 1970, p. 409-437. Il est devenu habituel de reprocher à Bultmann d'avoir interprété Paul à travers l'expérience de Luther. Ainsi, dès les années 1960, Krister STENDAHL, « The Apostle Paul and the Introspective Conscience of the West », *The Harvard Theological Review*, 56 (1963), p. 199-215. On voit ici que cette critique n'est pas fondée.

13. Rudolf BULTMANN, « Christ fin de la loi », p. 411.

14. *Ibid.*, p. 413.

15. *Ibid.*, p. 422.

loi n'est pas vivifiante¹⁶. Paul produit une chute de la loi, même s'il ne cesse de dire qu'elle est en soi « sainte, juste et bonne ». Il donne à la loi une forme moins homogène et il la rend problématique ; il en pense la réversibilité et montre qu'elle est ce qu'on détourne ou pervertit. Il montre notamment que le problème central ne concerne pas seulement le mal commis, mais aussi — ce qui est plus complexe — le bien. La loi en tant que telle n'est pas en cause, mais la dose de jouissance qui accompagne l'exercice de la morale et la volonté de faire le bien du prochain.

II. LA LOI ET LE SURMOI

On vient d'indiquer que Paul a procédé, dans l'après-coup d'un événement, à une relecture de son existence vécue dans l'obéissance à la loi. Le fait qu'il découvre alors la mort dans le lieu où il situait la vie, n'enlève pas qu'il s'agit d'un rapport à la loi en tant que surmoi, c'est-à-dire la quête d'une perfection imaginaire. La question est de savoir si Paul a donné à la loi la forme *exclusive* du surmoi. La loi a-t-elle perdu pour lui toute valeur symbolique, se dégradant en une instance qui ne cesse de persécuter et de rendre coupable d'une dette dont il est impossible de s'acquitter. Didier-Weill fait porter principalement sa critique de Paul sur ce point. En Rm 7, Paul résume toute la loi en un seul axiome : « Tu ne convoiteras » (*ouk epithumêsis*). On notera que le commandement énoncé est purement formel. Il est *sans contenu*, sans complément d'objet direct. Il ne dresse pas la liste de ce qu'il est interdit de convoiter. La loi a la forme d'un interdit, mais elle ne concerne aucun objet particulier ou, plus exactement, elle reste un lieu vide de tout objet défini. Sur quoi porte en effet l'interdit de convoiter ? Paul fait sans doute allusion au Décalogue, mais il place surtout en arrière-fond de sa démonstration les chapitres 2 et 3 de la Genèse, c'est-à-dire la célèbre scène du jardin d'Éden où un seul arbre — celui qui est au centre du jardin — échappe à la jouissance de l'homme et de la femme. Paul Beauchamp le note finement à propos de Rm 7 : « La chose interdite ne correspond à aucune des interdictions du Décalogue, mais elle a ceci de commun avec *Tu ne convoiteras pas*, que toutes les convoitises particulières ou représentables y disparaissent en une seule. Laquelle ? Celle du centre, ou du milieu, puisque l'arbre est au milieu du jardin¹⁷ ». C'est sur ce plan qu'on peut situer la loi symbolique comme condition de la vie humaine. Dans sa structure profonde, la loi n'appartient nullement au registre de la morale et elle ne se confond pas avec une série d'interdictions. Elle a pour fonction essentielle d'inscrire une limite au cœur du monde de l'humain. Elle barre l'accès à une totalisation ou une complétude de soi qui est une forme toujours fantasmatique de l'autosuffisance. En ce sens, lorsque le récit biblique évoque l'arbre de la connaissance du bien et du mal, il ne faut pas y entendre une connotation morale. Bien et mal renvoient à une totalité de l'avoir, du savoir ou du pouvoir. La loi de l'origine signifie à l'être humain : tu n'auras pas tout, tu ne sauras pas tout, tu ne seras pas tout-puissant. En somme, ne pas avoir accès au centre veut dire ne pas être la source de sa

16. Alain DIDIER-WEILL, *Un mystère plus lointain que l'inconscient*, p. 186-188.

17. Paul BEAUCHAMP, *D'une montagne à l'autre. La loi de Dieu*, Paris, Seuil, 1999, p. 216.

propre vie, ne pas être son propre fondement ou encore ne pas se faire vivre soi-même par soi-même. Que la loi symbolique soit l'interdit de la toute-puissance permet de la situer — si l'on veut apporter ici une distinction — dans le registre *éthique* et non *moral*. On se trouve alors proche de l'éthique de la psychanalyse qui, pour Jacques Lacan, se formulait en un seul axiome, « ne cède pas sur ton désir », qu'on peut comprendre comme « ne cède pas sur le manque qui te constitue¹⁸ ».

Or, parce qu'elle ne donne pas de contenu à l'interdit, la loi devient infinie et totalement arbitraire lorsqu'elle se trouve dictée par le surmoi. Le lieu vide de la loi se trouve investi par tout un imaginaire fantasmatique et tout écart par rapport au moi idéal apparaît comme une faute. Il y a une inversion : la loi qui a pour fonction centrale d'interdire la toute-puissance devient — aussi étrange que cela puisse paraître — l'instance qui oblige à se mesurer à des idéaux persécuteurs. Le retournement consiste à supposer, qu'au regard de la loi divine, l'être humain serait coupable de sa finitude et que, pour cette raison, sa dette est insolvable. C'est ainsi que la névrose obsessionnelle conduit certaines personnes à remplir leur vie de choses inutiles, à s'activer beaucoup, pour ne jamais rien engager de leur propre désir. Ils produisent une activité intense qui leur permet de ne rien risquer vraiment et qui donc met à l'abri de l'expérience du manque.

La critique développée par Didier-Weill ne concerne pas le fait que la loi puisse prendre la forme du surmoi — ce qu'il sait pertinemment —, mais que Paul confonde la loi symbolique avec la figure pathologique d'un commandement « obscène et féroce » excédant les demandes raisonnables et exigeant des sacrifices salvateurs¹⁹. À partir de là, dans *Les trois temps de la loi*, Didier-Weill analyse chez Paul un curieux mélange de lucidité et d'aveuglement : lucide quand il dénonce « une loi qui, privant le sujet de toute liberté intérieure, n'est plus symbolique mais surmoïque » ; aveugle parce qu'il ne reconnaît pas que « "la" loi dont il parle n'est pas la loi de la Bible, mais ce que cette loi devient quand, privée de sa dimension symbolique [...] elle choit comme loi strictement symbolique qui impose le silence au sujet²⁰ ». La différence essentielle entre l'homme chrétien et l'homme juif tient en partie à ceci : le chrétien est l'invention de l'homme coupable, indéfiniment, parce qu'il remplit surmoïquement la loi d'un imaginaire persécuteur ; cette culpabilité exige des sacrifices — dont celui du Christ est le point culminant — et elle peut aisément passer de l'auto-persécution à la persécution d'autrui en situant au dehors ce qui provient du dedans. Le juif, quant à lui, soutient un point de silence au cœur de la loi que Didier-Weill appelle, avec Buber, « la sainte insécurité ». La loi ne dit pas ce qu'il faut faire.

18. Jacques LACAN, *Le séminaire VII. L'éthique de la psychanalyse*, p. 370.

19. « Tirerons-nous notre épingle du jeu symbolique par où la faute réelle paye le prix de la tentation imaginaire ? Détournerons-nous notre étude de ce qu'il advient de la loi quand d'avoir été intolérable à une fidélité du sujet, elle fut par lui méconnue déjà quand ignorée encore, et de l'impératif si, de s'être présenté à lui dans l'imposture, il est en son for récusé avant que d'être discerné : c'est-à-dire des ressorts qui, dans la maille rompue de la chaîne symbolique, font monter de l'imaginaire cette figure obscène et féroce où il faut voir la signification véritable du surmoi ? » (ID., « La chose freudienne » [1955], dans *Écrits I*, Paris, Seuil, 1999, p. 431).

20. Alain DIDIER-WEILL, *Les trois temps de la loi*, p. 190.

Demeurant silencieuse, elle ouvre un espace pour l'interprétation et elle invite chacun à répondre pour lui-même. La loi ne donne pas un contenu sous la forme d'une série de prescriptions ou d'interdictions, mais elle constitue un cadre sans lequel nul ne peut inventer sa trajectoire. Didier-Weill met en avant une loi symbolique qui est trouée, c'est-à-dire référée à un point de réel qui rend impossible toute totalisation. Autrement dit, la loi ouvre le champ de la question sans jamais délivrer la clef du sens. Qu'arrive-t-il quand cette loi symbolique fait défaut, se demande alors Didier-Weill, avant de répondre : « Tout se passe comme si le sujet, ne pouvant pas supporter le vide laissé par la déshérence du symbolique, se donnait le surmoi comme compagnon²¹ ». C'est ce qui se produit pour Paul qui a tout simplement confondu le surmoi avec l'inconscient. Il finit par prendre l'inconscient lui-même pour le mal ou la puissance de la mort qui rend esclave alors qu'il est le lieu même du « non-écrit », du « pas encore écrit », c'est-à-dire de « ce qui doit encore advenir ».

Didier-Weill a de bonnes raisons de mettre en lumière un rapport entre le christianisme et la culpabilité, même si, comme Lacan le souligne justement à propos de Paul, il n'y a « aucun besoin de référence quelconque ni à Dieu, ni à sa loi, pour que l'homme baigne littéralement dans la culpabilité²² ». C'est en ce sens sans doute que le terme grec *nomos* désigne chez Paul les commandements de Dieu, mais aussi une loi que chacun porte en lui, dans et hors du judaïsme. Les juifs et les païens ont en réalité un même rapport à une loi qui est transversale aux différentes figures subjectives. Paul maintient néanmoins la différence entre la loi symbolique et la loi surmoïque. La loi n'est d'ailleurs pas en cause en elle-même, mais il y a une logique liée à un péché universel où la loi « sainte, juste et bonne » se trouve prise dans sa propre dénégation. Il ne s'agit pas d'une simple pathologie individuelle — même si elle caractérise l'existence de Paul —, mais d'une réalité qui englobe le genre humain. Il n'y a pas de loi pure, sans tache, parce qu'elle n'est pas repérable hors d'une réalité toujours ténébreuse. Pour penser la faute des origines, Didier-Weill met en tension deux moments bibliques : d'une part, la transgression de l'interdit de l'arbre de la connaissance du bien et du mal et, d'autre part, le refus de répondre à l'appel de Dieu : « Dans cette perspective Adam est coupable de ce qu'il n'a pas fait ; sa faute fondamentale ne tient pas tant à ce qu'il fait (transgresser l'interdit "tu ne mangeras pas") qu'à ce qu'il n'a pas fait : répondre à l'interpellation "où es-tu ?" par laquelle Dieu lui propose un retour, *techouva*, un nouveau face-à-face avec son créateur. Mais Adam ne répond pas, ne relève pas la parole qui avait chuté ». Et plus loin : « Là est la conception juive du péché d'Adam : il aurait pu le faire si, tel Abraham répondant "me voici" à la question "où es-tu ?", il avait osé faire face à la question universelle que tout homme reçoit de la parole²³ ». Miser ainsi, comme le fait l'auteur, sur la liberté et la capacité de répondre, c'est occulter que nous sommes avec le récit biblique dans l'espace du mythe fondateur, c'est-à-dire ce que chacun rencontre comme « toujours déjà là » et qui, de cette façon, opère depuis toujours. C'est pourquoi, le refus

21. *Ibid.*, p. 216.

22. Jacques LACAN, *Le séminaire V. Les formations de l'inconscient* (1957-1958), Paris, Seuil, 1998, p. 496.

23. Alain DIDIER-WEILL, *Les trois temps de la loi*, p. 220.

d'Adam n'est pas un choix ouvert, mais la représentation d'une *précédence* : le « oui » adressé à la loi a toujours été recouvert par un « non ». C'est de cela dont Paul témoigne. Il considère que la loi ne délivre pas un contenu et qu'elle doit être comprise comme une structure. En Rm 7, le « tu ne convoiteras » qui résume la loi reste sans complément d'objets. Mais Paul soutient une perversion universelle du rapport à la loi, laquelle se trouve détournée de sa source pour devenir une expression mortifère de l'idéal du moi.

III. LACAN ET LA DIALECTIQUE PAULINIENNE DU DÉSIR

Sur la base de ce parcours, on peut à présent considérer la réception de saint Paul par Lacan, notamment dans le séminaire sur *L'éthique de la psychanalyse*. Lacan interprète l'idée paulinienne d'une loi qui rend pécheur, et même démesurément pécheur, comme représentative de la dialectique du désir lui-même²⁴. En effet, quand Paul déclare, d'une certaine manière, que « la loi fait le péché », il élabore une dialectique subtile où la loi est à la fois ce qui *interdit* et ce qui *suscite* le désir. La loi donne de désirer ce qu'elle interdit. La loi n'a donc pas seulement pour fonction de nommer l'interdit ; elle assure aussi la dynamique du désir, et le soutient. On doit à Lacan d'avoir mis en lumière la présence d'un mal qui n'est pas l'opposé du bien, mais qui se trouve sur son axe. Il y a un mal qui se révèle dans l'accomplissement du bien, là où il est question d'un Bien souverain que Lacan identifie, à l'époque du séminaire sur *L'éthique*, avec *das Ding*, la Chose freudienne en tant que perte mythique du maternel que le sujet tente de retrouver comme plénitude sans manque. C'est pourquoi, à un moment donné, Lacan surprend son auditoire en insérant dans son propos, sans le signaler, un passage du chapitre 7 de l'Épître aux Romains où il a remplacé malicieusement « péché » par « Chose », donc cet objet maternel et incestueux que l'être humain cherche sans jamais pouvoir le retrouver puisqu'il a toujours déjà été perdu :

Est-ce que la Loi est la Chose ? Que non pas. Toutefois je n'ai eu connaissance de la Chose que par la Loi. En effet, je n'aurais pas eu l'idée de convoiter si la Loi n'avait dit — Tu ne convoiteras pas. Mais la Chose trouvant l'occasion produit en moi toutes sortes de convoitises grâce au commandement, car sans la Loi la Chose est morte. Or, moi j'étais vivant jadis, sans la Loi. Mais quand le commandement est venu, la Chose a flambé, est venue de nouveau, alors que moi, j'ai trouvé la mort. Et pour moi, le commandement qui devait mener à la vie s'est trouvé mener à la mort, car la Chose trouvant l'occasion m'a séduit grâce au commandement, et par lui m'a fait désirer de mort²⁵.

24. Jacques LACAN, *Le séminaire VII. L'éthique de la psychanalyse*, p. 223. Cf. aussi cette affirmation d'« Introduction théorique aux fonctions de la psychanalyse en criminologie » (1950), dans *Écrits*, I, Paris, Seuil, 1999, p. 125 : « La sentence : c'est la loi qui fait le péché, reste vraie hors de la perspective eschatologique de la Grâce où saint Paul l'a formulée ».

25. ID., *Le séminaire VII. L'éthique de la psychanalyse*, p. 101. Dans sa conférence de Bruxelles, à la Faculté universitaire Saint-Louis, Lacan évoque en ces termes la surprise de ses auditeurs à l'écoute de cette version de Rm 7 : « À vrai dire, alors que dans un de mes séminaires j'embranchais directement mon propos sur ce texte, mes élèves ne se sont aperçus que ce n'était plus moi qui parlais qu'au temps de l'audition musicale, ce demi-temps qui fait passer la musique à un autre mode sensible. Quoi qu'il en soit, le choc qu'ils reçurent de la chanson de cette musique me prouve que, d'où qu'ils vinssent, cela ne leur avait ja-

La loi nous interdit l'accès à la Chose qui nous manque toujours — et qui est en vérité impossible à avoir —, mais elle donne aussi de la désirer, c'est-à-dire qu'elle nous donne d'être animé par un désir qui se trouve toujours relancé et dont l'accomplissement coïnciderait avec l'extinction du désir, donc sa mort.

La dialectique du désir organise tout un art de la transgression avec des modalités possibles de la jouissance. Si nous désirons ce qui nous est interdit, la loi est en effet ce que nous transgressons constamment, de bien des manières, sans jamais récuser ce à quoi elle fait obstacle. Si nous pouvions atteindre ce qu'elle interdit — ce qui est impossible puisque le manque est constitutif de l'humain — nous serions dans la désolation, le chaos et la mort du désir. En ce sens, Paul peut affirmer que la loi est ce qui nous rend démesurément pécheur. Il y a un nœud impossible à défaire de la loi, du désir et de la transgression. Et, d'une certaine façon, la découverte paulinienne consiste à montrer que le transgresseur est moins celui qui se moque de la loi que celui qui s'efforce de lui être fidèle parce qu'en réalité la loi elle-même engendre sa propre transgression. C'est pourquoi, la loi révèle une face mortifère dans la recherche d'un bien. De son côté, Georges Bataille a éclairé ce même aspect en situant la jouissance de la transgression dans un rapport au sacré et le lieu d'une érotique²⁶. Lacan a repris de Paul toute une dialectique de la loi et du désir qui éclaire l'expérience de la psychanalyse, notamment en ce qu'elle se distingue de cette autre forme de la transgression qu'est la perversion.

La question est alors de savoir s'il y a un dépassement de la dialectique paulinienne de la loi et de sa transgression, c'est-à-dire finalement ce que la tradition biblique a mis sous le nom de « salut ». La résolution paulinienne de la loi peut être interprétée à la lumière du développement proposé par Lacan, dans *L'éthique de la psychanalyse*, à propos de la loi qui tout à la fois interdit et soutient le désir puisque nous désirons ce que nous ne pouvons pas avoir et que, de ce fait, nous nous représentons comme interdit. Cela nous constitue comme pécheur et fait aussi de nous des êtres de désir. En ce sens, il n'existe pas de désir, donc d'être humain, sans qu'il ne soit toujours pécheur. Seul pourrait se dire sans péché celui qui serait totalement réconcilié avec le manque constitutif de son être. Mais qui peut soutenir cette forme de fidélité au manque ? C'est la raison pour laquelle, le salut ne consiste pas pour Paul à ne plus être pécheur puisqu'il pense justement que le péché véritable est de supposer qu'on est juste, saint, sans faute. Le pécheur, au sens paulinien du terme, n'est pas le transgresseur, mais celui qui prétendrait ne pas l'être. Le salut paulinien est ainsi, de manière très paradoxale, ce qui vient nous constituer comme pécheur. Paul l'énonce avec le concept de « justification » : la justification de l'être humain ne consiste pas à devenir sans faute, mais à être justifié alors même que nous sommes et que nous demeurons toujours pécheur. Un tel retournement de perspective, Paul lui donne le nom de *grâce*. Vivre sous le régime de la « grâce » ne signifie absolument pas une sortie de la condition du péché, par exemple par un accès progressif à la pureté. Il s'agit au

mais fait entendre jusqu'ici le sens de ce texte au niveau où je l'amenais de leur pratique » (« Discours aux catholiques », p. 30).

26. Cf. Georges BATAILLE, *L'érotisme*, Paris, Minuit, 1957.

contraire de la manifestation gracieuse de l'être pécheur, c'est-à-dire de l'accueil fait à celui qui, étant pécheur, se sait accueilli et reconnu *en tant que tel*. On peut ici comprendre la raison pour laquelle Martin Luther peut écrire, dans son *Commentaire de l'Épître aux Romains*, que Paul s'est donné cette tâche : « Ériger le péché, l'établir et en faire le plus grand cas²⁷ ». Il voulait dire que la justification n'est pas celle du juste, mais du pécheur. Kierkegaard ne soutient-il pas aussi, de son côté, que « devenir chrétien » et « devenir pécheur » sont en réalité une seule et même chose²⁸ ? Non pas que l'homme ne soit pas pécheur, mais le *devenir* signifie en occuper subjectivement la place, venir à cette *place-là* qui est aussi justement le lieu même de la grâce. Un tel dispositif détache de toute idée de mérite, ou de récompense et, d'une certaine façon, il caractérise ce que Lacan appelle la sainteté. Car la sainteté n'est pas la pureté — qui n'est rien d'autre que la forme suprême du souci de soi —, mais elle est plutôt une réalité interne au mouvement subjectif du « devenir pécheur ». Peut-être est-ce ainsi qu'il est possible d'interpréter la remarque de Lacan dans « Télévisions » quand il note que « le saint ne se croit pas de mérites, ce qui ne veut pas dire qu'il n'ait pas de morale », avant d'ajouter que « le seul ennui pour les autres, c'est qu'on ne voit pas où ça le conduit²⁹ ». Il y a quelque chose qui détache de la logique utilitaire, y compris celle qui consiste à faire la charité, et qui, de ce fait, n'est plus lisible dans le regard social.

À partir de là, on peut reprendre la formule de Paul selon lequel « l'amour est l'accomplissement de la loi » (Rm 13,10). Quelle est la sorte de « plérôme » que l'amour effectue ? Quelle est la forme de cet accomplissement ? Certainement pas une perfection, c'est-à-dire un amour absolu, sans faille, ou sacrificiel. Dans ce sens, l'amour fonctionne justement comme une loi surmoïque exigeant toujours davantage, et se retournant à l'occasion en haine de soi ou de l'autre. L'amour qui prétend délivrer de la culpabilité et de l'angoisse ne fait que les renforcer. Si tel est le cas, un psychanalyste comme Georges Zimra a raison de souligner que « Paul en abolissant la loi, n'abolit pas pour autant les exigences pulsionnelles, ni la méchanceté de l'homme. Il institue dans l'exigence d'amour, l'abolition de la dette symbolique, dette générationnelle³⁰ ». Tout un dispositif chrétien repose sur cet appel incessant à aimer l'autre, ce qui avait pour effet d'horrifier Freud parce qu'il n'est du tout certain que l'autre veuille notre bien et qu'après tout aimer le prochain et aimer son ennemi revient souvent au même³¹. Soutenir que l'amour est l'accomplissement de la loi ne

27. Martin LUTHER, *Commentaire de l'Épître aux Romains* (1515-1516), dans *Œuvres*, t. XI, Genève, Labor et Fides, 1983, p. 215.

28. Cf. Søren KIERKEGAARD, *La maladie à la mort* (1849), dans *Œuvres Complètes*, t. XVI, Paris, L'Orante, 1971.

29. Jacques LACAN, « Télévisions » (1973), dans *Autres Écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 520.

30. Georges ZIMRA, « Dieu le père ? », *Topique*, 85, 4 (2003), p. 132. Cf. aussi, ce commentaire de Slavoj ŽIŽEK : « En bref, l'excès du surmoi n'est en dernière analyse rien d'autre que l'inscription en retour dans le domaine de la Loi, le reflet-dans-la-Loi de l'Amour qui abolit ("dépasse") la Loi » (*La marionnette et le nain. Le christianisme entre perversion et subversion*, Paris, Seuil, 2006, p. 142-143).

31. Après avoir commenté le « Tu aimeras ton prochain comme toi-même », FREUD ajoute : « Il est un second commandement qui me paraît plus inconcevable et déchaîne en moi une révolte plus vive encore. "Aime tes ennemis", nous dit-il. Mais, à la réflexion, j'ai tort de le récuser ainsi comme impliquant une prétention encore plus inadmissible que le premier. Au fond, il revient au même. Ici, je crois entendre s'élever une

peut donc pas signifier le remplacement de la loi par l'amour. Pour Paul, il s'agit plutôt de penser que l'amour — en tout cas cette forme de l'amour qu'il appelle *agapè* — réside dans la grâce d'avoir été aimé soi-même non pas en raison de sa justice, mais en tant qu'être pécheur. C'est cette part d'amour, en partie déliée du narcissisme, qu'il est possible de situer en l'autre, c'est-à-dire le fait que notre faille inassumable soit ce qui rende capable d'aimer. En ce sens, le célèbre aphorisme de Lacan selon lequel « aimer c'est donner ce que l'on n'a pas » pourrait bien être compris comme une façon de nommer la grâce³².

voix sublime : "C'est justement, me rappelle-t-elle, parce que ton prochain est indigne d'être aimé et qu'il est bien plutôt ton ennemi, que tu dois l'aimer comme toi-même". Il s'agit là, je le comprends maintenant, d'un cas analogue au *Credo quia absurdum* » (*Malaise dans la civilisation* [1929], Paris, PUF, 1978⁶, p. 63-64).

32. Jacques LACAN, *Séminaire XII. Les problèmes cruciaux pour la psychanalyse* (non publié), Leçon du 17 mars 1965.