

**La libération dans
le Nouveau Testament**

par R. T. France

Esprit et Ecriture

*Ou comment dépasser certains
héritages protestants*

par Pierre Gisel
professeur de Théologie systématique
à Lausanne

Pour que le courant passe

*Une réaction aux thèses de P. Gisel
sous forme de lettre personnelle
par Michel Kocher
pasteur, Saint-Saphorin, Suisse*

**Essai sur le corps à partir du vécu
de la mouvance pentecôtiste**

par Serge Carrel
pasteur stagiaire, Paris

**Débat autour de l'article de Ch.
Genevaz :**

« Inconscient et théologie » :

Remarques par Jean Ansaldi
Duplique par Christophe Genevaz

Conflits

par Michel Kocher
pasteur, Saint-Saphorin, Suisse

JOKHMA

ÉCOLE PASTORALE
HERMON
PARSETE
TAHITI

DEBAT AUTOUR DE L'ARTICLE DE CH. GENEVAZ :

"Inconscient et Théologie"

(Hokhma 36)

A partir d'une lecture de la Généalogie de la Psychanalyse de Michel Henry, Ch. Genevaz nous invitait à réfléchir sur l'intérêt que présente (pour la théologie) l'inconscient, vu comme la vie en nous des données affectives, immédiates, intérieures qui nous constituent dans notre identité profonde, opaque et antérieure à tout langage, à toute représentation consciente : qui nous font Homme, unité de corps et d'âme, créé à l'image de Dieu. Ici se profile une critique des théologies inspirées, dans leur débat avec la psychanalyse, de Lacan, notamment celle du professeur J. Ansaldi, et selon lesquelles il y a "de l'homme" là où une parole vient me nommer et me donner ainsi, de l'extérieur, mon identité. Où se trouve donc cette identité, cette "image de Dieu" dont parle l'Écriture ? Cela nous paraît être un enjeu important du débat qui s'instaure ci-dessous. Le professeur J. Ansaldi a bien voulu envoyer sa réaction à l'article de Ch. Genevaz, qui répond à son tour. Souhaitons que des lecteurs apportent leur contribution, même modeste, à ce débat essentiel sur une vieille question théologique, celle de l'imago Dei !

1. REMARQUES SUR LE TEXTE DE CH. GENEVAZ

Par J. Ansaldi, professeur de théologie systématique
à la faculté de théologie de Montpellier

La rédaction de Hokhma sollicite mes remarques sur le texte de mon ami Ch. Genevaz. Je le fais volontiers pour enrichir le débat mais non comme un "droit de réponse" car jamais l'article cité ne dépasse les

limites d'un sain et légitime débat théologique. Je me bornerai à quelques observations :

1. Je suis étonné que Genevaz accorde du crédit au livre de M. Henry, livre qui a fait sourire la plupart des lecteurs compétents. Non seulement cet auteur fait une étrange lecture de Freud, avec un nombre de contresens peu banal, mais encore il se trompe de méthodologie : en effet, tout est critiquable, y compris Freud, Lacan et les autres; encore faut-il le faire d'une manière épistémologiquement correcte. Ces hommes ont thématé à partir d'observations cliniques qui sont à disposition de tous. Les critiquer, c'est se pencher sur ces apports cliniques et *produire une autre théorie qui prenne en compte les faits observés*. Il n'est pas impossible que l'inconscient ne soit pas constitué de *Wortstellungrepräsentanzen* comme le dit Freud, ou de signifiants comme le transpose Lacan, encore faut-il rendre compte d'une autre manière des lapsus, des déplacements métonymiques ou condensations métaphoriques dans le rêve, des glissements par contiguïté homophonique des symptômes névrotiques, etc. Or, rien de tout cela chez Henry, mais une enfilade de concepts théoriques, entrelacés sur un fond néo-nietzschéen, et qui ne tiennent que par leur cohérence interne. *C'est justement cela l'idéalisme que dénonce Genevaz, un texte sans attaches cliniques, en un mot une organisation du discours où, comme dans le délire, aucun réel ne vient faire butée*¹.

2. Le contresens se poursuit dans la lecture de Lacan, réduit au tout linguistique, comme s'il n'avait pas analysé longuement le registre de l'imaginaire avec toutes ses richesses affectives, et surtout le registre du réel, butée que le langage ne peut saisir, résistance à toute association infinie de signifiants. Je crains que le contresens d'Henry ne se double d'un contresens de Genevaz qui ne lit Lacan qu'à travers mon livre sur *La paternité de Dieu*. Or, pour des raisons pédagogiques, je m'étais alors limité au débat symbolique-imaginaire, laissant de côté le réel que je n'ai repris en compte que dans mon dernier ouvrage sur la cure d'âme².

¹ Exemple de spéculation : "Alors qu'il s'efforce obstinément de montrer... il faudrait plutôt avec Henry reconsidérer l'inconscient comme pouvant justement caractériser cette immédiateté essentielle..." (p. 50). Mais où est la base clinique d'une telle définition ? Suffit-il de le dire de manière cohérente pour que cela soit vrai ? L'absence de tout point d'appui dans le réel de l'observation fait de cette définition un exemple même d'idéalisme.

² Cf. mon ouvrage *Le dialogue pastoral*, (Genève, Labor et Fides, 1986), où j'ai défini le plus complètement à ce jour mon anthropologie et où j'ai testé la capacité de celle-ci à produire une pratique thérapeutique de la foi.

Je suis loin "d'accepter tout bonnement" Lacan, (comme le dit Genevaz), et j'ai produit un certain nombre de critiques dans des revues spécialisées de psychanalyse, à partir de Paul et de Luther en particulier. Mais la critique de cet auteur n'est possible qu'après lecture aussi complète que possible de son oeuvre et certainement pas en oubliant le tiers de son travail consacré au réel et le deuxième tiers consacré à l'imaginaire et donc à l'affectivité³. (Comment dire, en particulier, que Lacan se sentait proche de Hegel alors qu'il en a fourni la critique la plus radicale que je connaisse ?).

3. Il est vrai que j'ai soutenu que, théologiquement, l'homme ne se définit pas en lui-même mais par l'instance extérieure qui le nomme; ce n'est rien d'autre que la reprise de l'alternative *coram Deo*/*coram se* de Luther⁴. Avec le Réformateur, et à l'inverse de Genevaz reprenant ici la théologie catholique classique, je me refuse à spéculer sur l'*imago Dei*, mais je pars concrètement du Christ. L'homme sans Dieu ne s'unifie qu'en projetant des idoles, et le conflit de Romains 7 en dit assez le résultat. C'est dans la foi, quand je reçois la Parole qui me qualifie à nouveau de fils, que je redeviens l'homme que Dieu a voulu. Je ne vois pas pourquoi Genevaz m'impute une théorie gnostique du salut : je crois aussi que celui-ci est pardon, guérison, inauguration de la sanctification. Par contre, il est vrai que je ne sais rien d'une "restauration substantielle"... Je crois que mon "être nouveau" est "caché dans les lieux célestes en Christ", que mon identité est *extra nos*, comme le dit Luther, car elle ne subsiste que dans la foi, et donc dans la relation à la Parole que Dieu prononce sans cesse sur moi en Christ.

En ce sens, et dans notre économie de chute (mais une autre économie est spéculative), il est vrai, comme le remarque Genevaz, que je ne crois pas en une unité "préexistante du sujet humain". La chute me précède, et à quelque moment que Dieu me rencontre, je suis esclave en Egypte. Je crains que, sous l'influence de la spéculation philosophique d'Henry, Genevaz ne se réfugie dans un nouveau substantialisme néo-thomiste.

4. Un dernier point : Genevaz me reproche de faire de l'éthique un moment second. Je l'assume comme conséquence du salut *sola fide* : moment second mais pas secondaire. Ce n'est que la traduction de l'antécédence de l'indicatif sur l'impératif chez Paul. Mais quel étrange

³ Pour un bon aperçu de l'évolution théorique de Lacan, cf. Ph. Julien, *Le retour à Freud de Lacan* Toulouse, Eres, 1985.

⁴ Cf. J. Ansaldo — P. Pelissero, "Le *De homine* de M.Luther. Traduction et commentaire", in : *Etudes Théologiques et Religieuses*, 1982/4, pp. 473ss.

appel de Genevaz à Luther ! Il remarque que celui-ci donne la priorité à la restauration de l'ontologie, à l'arbre sur les fruits. Que dit-il d'autre que moi : l'éthique est seconde, car ce qui est premier, c'est le salut, le comportement en dérivant comme le fruit dérive de l'arbre et non l'inverse !

Par contre, là où il fait un contresens dans la lecture de Luther, c'est quand il comprend l'ontologie de l'homme créé par la foi de manière substantialiste : rien de tel chez Luther où l'être de l'homme est toujours relationnel, mon je est dans la Parole adoptive que Dieu prononce en Christ sur moi⁵.

Je n'entends pas lasser en prolongeant et je me réjouis de ce débat. Je ne peux, en terminant, que mettre en garde contre des lectures trop partielles des auteurs qu'on critique; mais aussi et surtout contre une confiance démesurée accordée à la spéculation philosophique. Des réels nous sont donnés (texte biblique, observations faites pendant la cure d'âme, apports cliniques de la psychanalyse, de la sociologie, etc.) qui sont des butées incontournables pour la réflexion. On peut certes trouver d'autres théorisations qui intègrent ces réels, mais non faire comme s'ils n'étaient pas là.

* *
*

2. DUPLIQUE

Par Ch. Genevaz, pasteur.

Je remercie le professeur J. Ansaldi d'avoir bien voulu commenter mon article. Après cela, quelques précisions me semblent nécessaires. Sur Lacan, je ne prétends évidemment pas avoir tout dit (surtout en quelques pages !). Il n'empêche que sa présentation du sujet à partir de la scission (sous-jacinthe à tout l'oeuvre) de l'inconscient et du conscient réclame logiquement, du fait de ses prémisses philosophiques (déjà présentes chez Freud), un examen philosophique. Mon article n'ayant donné de ces prémisses qu'une brève évocation, j'invite le lecteur à se

⁵ Une bonne approche de l'anthropologie de Luther : P. Buhler, "La doctrine des deux justices d'après Luther. Réflexions dogmatiques sur la justification et la justice", in Collectif, *Justice en dialogue*, Genève, Labor et Fides, 1982, pp. 35ss.

reporter à la *Généalogie de la psychanalyse* (op. cit). Si cet ouvrage a pu faire "sourire" certains "lecteurs compétents", il n'est pas mauvais de rappeler à cette occasion que les écrits de Freud, loin d'appartenir à une chapelle d'experts patentés, sont offerts à l'appréciation du grand public comme à celle d'interprètes extérieurs au cénacle des commentateurs autorisés. Maintenant, en m'accusant d'enfiler les contresens comme des perles à l'imitation de M. Henry, Ansaldi montre surtout qu'il ne s'est à aucun moment intéressé au thème central du livre dont j'essayais de rendre compte avec une visée théologique.

Reprenons donc au départ notre débat. La recherche *philosophique* de Henry ne se confond pas du tout avec un effort pour théoriser des faits cliniquement observables. Elle est radicale, en portant sur ce qui fonde ontologiquement la positivité de ces faits repérés par l'analyste. Fuite hors du réel, vulgaire "délire" idéaliste ? Oui, si l'on considère cette recherche avec la suffisance de celui qui confond le psychisme avec ce que l'on en peut objectivement constater et comprendre, et la vérité avec ce qui est scientifiquement démontrable. Ansaldi se garde habituellement de telles erreurs, d'où ma surprise devant la rapidité de son jugement. Ce qui fonde donc le caractère incontournable de tout ce qui apparaît au cours d'un entretien analytique, Henry l'appelle "la vie", ou encore "l'âme", qui est en fait la raison d'être de la psychanalyse, sa substance même, et le départ de toutes ses intuitions maîtresses. La belle affaire, dira-t-on, la brillante découverte ! Il n'est pourtant pas si facile qu'on croit de parler de la vie, c'est même une gageure, laquelle tout de même peut nous enseigner. En effet, "le sens de l'être reste inconnu pour la pensée car il réside dans l'affectivité"⁶. Autrement dit : la vie psychique telle qu'elle s'éprouve immédiatement dans sa tonalité affective du moment échappe forcément à la réflexion qui voudrait la

⁶ G. Dufour-Kowalska, *Michel Henry un philosophe de la vie et de la praxis* (Paris, Vrin, 1980) p. 65. Cet ouvrage constitue une bonne introduction à la pensée et à l'oeuvre déjà considérable de Henry. Cet agrégé, ancien Maître de Conférences à l'Université de Montpellier, est l'auteur d'ouvrages devenus classiques, traduits en plusieurs langues et cités en référence par nombre de critiques au moins aussi "compétents", soit dit en passant, que les "sourieurs" évoqués par Ansaldi. Je citerai en particulier *L'essence de la manifestation* (2 vol., Paris, PUF, 1963), *Philosophie et phénoménologie du corps* (Paris, PUF; 1965) et *Marx* (2 vol., Paris, Gallimard, 1976) sans compter plusieurs romans dont un prix Renaudot. Henry a maintes fois participé à des émissions de France-Culture; en 1983 il fut invité par l'Université d'Osaka pour un cycle de conférences. Son dernier livre *La barbarie* (Paris, Grasset, 1986) (qui selon moi n'est pas de sa meilleure veine) vient de consacrer sa notoriété.

saisir, mais n'en obtiendra jamais que le reflet spéculaire. L'immédiateté, si l'on entend bien, ne peut offrir de prise à la spéculation puisque c'est précisément celle-ci qui double et réfracte en miroitements intellectuels multiples cette immédiateté première et vitale. La spéculation n'est possible qu'à partir de la réflexion de la vie et du réel au miroir de l'intellect. Ou encore à partir d'un recul, d'une distance intellectuellement nécessaire pour apercevoir les choses dans une objectivité qui en fait justement des objets pour une représentation (naïve ou scientifique, peu importe). L'objectivité, la médiation, voilà l'affaire de la réflexion qui peut ensuite évidemment se perdre en spéculations sans fin. Avec l'immédiateté, on entre au contraire au domaine de la pure subjectivité, de la pure affectivité, laquelle n'étant rien de scientifiquement assignable, n'est pourtant rien d'insignifiant ou arbitraire puisqu'elle révèle authentiquement l'être même du sujet dans son propre pathos. Mais si l'on ne peut parler sur un plan objectif et scientifique qu'en entrant dans l'univers des médiations, que faire de l'immédiateté ? Celle-ci nous renverra-t-elle à un entrelacs cohérent mais dérisoire de faux concepts, ou à un apophatisme vide ? Non (et c'est là tout le sens de l'oeuvre de Henry), puisque l'affectivité parle haut et clair à sa façon, celle d'un "sentir" primordial qui constitue l'étoffe et la substance du langage. Les médiations de ce dernier renvoient donc à l'"immédiation" de la vie psychique affective en ses colorations changeantes. Que cette substance-là ne soit jamais directement visible, que par exemple il faille à l'analyste un long détour à travers la forêt des symptômes et des symboles pour permettre à l'analysé d'en prendre affectivement conscience (non comme d'un élément extérieur mais intérieur à soi et constitutif de son histoire) n'implique pas qu'une telle substance soit, sous l'appellation d'"immédiateté", la délirante invention de quelque doux rêveur. Freud lui-même a d'ailleurs bien saisi dans son propre vocabulaire l'importance de ce problème. C'est donc cet "inconscient", cette substantialité-là de la vie psychique qu'il m'a paru légitime de reprendre après Henry, cela n'étant pas sans incidence théologique. En effet, il est une mode sévissant chez certains qui consiste à dénigrer la "substance", souvent fantasmatiquement identifiée (depuis Sartre) à quelque masse inerte où vient s'engluer la liberté. Chez Henry, elle est tout simplement ce qui fait qu'une expérience quelconque soit réelle et vécue, et les lecteurs de ce philosophe verront bien qu'elle ne ressemble pas à la valeur-refuge, à la convention néo-thomiste à laquelle Ansaldi voudrait l'assimiler. Ainsi, s'il est vrai que l'être de l'homme est toujours relationnel, *encore faut-il que la relation soit réelle et substantielle* au sens où en elle s'établit vraiment la rencontre de plusieurs intériorités ou subjectivités vivantes (cf. la communion des Saints en Christ). Sinon, par exemple, le "Je" qui se trouve "dans la parole adoptive que

Dieu prononce en Christ sur moi" me restera éternellement extérieur et je n'irai pas au-delà d'une simple gnose religieuse. Alors qu'il m'importe de me l'appropriier pour le vivre en le saisissant par la foi en Christ⁷, Ansaldi le sait bien. Mais cela ne peut se faire que parce qu'existe déjà, entre l'homme et Dieu, un terrain d'entente et de rencontre, la possibilité d'une adoption en Christ y compris dans une "économie de chute". De ce lieu privilégié Ansaldi déclare ne rien savoir et sa position, quoique paradoxale, est certes respectable. Il m'importe en tout cas de réaffirmer ici, après de nombreux auteurs chrétiens, l'importance de ce "lieu", la substantialité de cette "image de Dieu" qui est en fait le "Je" authentique. Cette image n'est pas forcément matière à songeries creuses, puisqu'elle se manifeste d'emblée dans le fait extraordinaire de la parole, laquelle montre justement la réalité vivante du point de contact divino-humain. Ce dernier, dès lors qu'il se concrétise en parole, ne peut plus être qualifié de chimérique entité ou d' X inconnue. S'il ne portait pas la parole en soi, (même un débile, même un muet l'ont gravée dans leur personne) aucun homme ne pourrait jamais reconnaître un jour en Dieu la source de sa propre vie, et l'Evangile serait annoncé en vain. Le fait qu'il me soit possible d'entendre une parole de Dieu à l'intérieur même (non pas au-delà) d'une pensée, d'une parole écrite ou parlée, voilà bien ce qui manifeste la réalité, la consistance métaphysique et "mystique" de l'image de Dieu avec ce que celle-ci implique : accueil et nomination de l'autre irréductible à moi-même, rencontre du Christ lui-même en sa personne souffrante par exemple — communion d'écoute et d'amour que le Christ, Parole incarnée, est venu restaurer, rendre à nouveau pleinement accessible et visible pour ceux qui l'acceptent par l'union à sa mort et sa résurrection. *Avant de signifier quoi que ce soit*, cette Parole est la vie même de Dieu rendue intérieure à l'homme : "en elle était la vie et la vie était la lumière des hommes" (Jean 1,4). Elle a brillé à nos yeux, *car ceux-ci étaient déjà formés pour la voir* : déjà la parole, si meurtrie fût-elle, éclairait notre vie. C'est en ce sens que l'homme, même pécheur, même physio-logiquement ou psychologiquement empêché d'avoir accès libre au langage garde en lui, si abîmée ou tordue soit-elle, cette image vivante en laquelle Dieu lui-même se reconnaît.

⁷ Cette appropriation passe par l'union à la mort et à la résurrection du Christ. Il s'agit là d'une union réelle quoique spirituelle et à ce titre invisible, la parole d'appropriation et d'adoption étant ici le signe indispensable de cette réalité que nous ne maîtrisons pas car elle est l'oeuvre de l'Esprit Saint.

Le point de départ de mon article, le projet henryen d'une ontologie phénoménologique de l'affectivité a en un sens de quoi surprendre vu le discrédit classiquement porté sur la dernière au nom de l'objectivité scientifique. Je crois qu'il serait pourtant malheureux de mépriser ce projet, fût-ce au nom de certaines connaissances acquises au sujet d'un "inconscient" qui reste en fait une question majeure à la fois philosophique et religieuse. De cela voici encore une illustration. Que le fond de l'inconscient soit selon Henry purement affectif revient à dire que toutes les médiations, les représentations constituant notre univers culturel sont les traductions visibles et objectives des motions invisibles et subjectives, mais seules réelles, de l'âme humaine, *laquelle n'est en soi rien d'obscur ou d'inaccessible*. Celle-ci n'est rien d'autre en effet que la vie s'exprimant toujours avec force et *pleine conscience* de soi, y compris de façon détournée, insidieuse quand on s'efforce par exemple de l'oublier ou de la réprimer. Les tensions et contradictions intérieures qui en résultent et qui se traduisent en perturbations psychologiques diverses, nous renvoient à cette autre question : pourquoi la vie est-elle en lutte avec elle-même, soit à l'intérieur d'un seul, soit entre plusieurs, voire des foules d'individus ? Qu'est-ce qui la pousse à se déchirer ainsi jusqu'à vouloir se défaire de soi ? Pourquoi cet instinct de mort ? C'est lui-même que le tortionnaire détruit en défigurant sa victime. Voilà une problématique nietzschéenne et freudienne, ontologique et théologique à la fois. C'est là le péché dont l'Évangile veut nous délivrer. Écoutons pour finir G. Aurenche, fondateur de l'A.C.A.T. évoquer en ces termes l'irremplaçable valeur de l'image divine, fondement selon moi de la théologie : "Il y a dans l'homme une part d'inviolable, quelque chose de si mystérieux qu'il convient de faire preuve d'un grand respect. Pour nous chrétiens, c'est de là que tout part. Car on touche à l'essence divine. Voilà pourquoi il y a incompatibilité entre la torture et l'Évangile. La torture est une atteinte au Créateur. La voilà donc cette bonne nouvelle, Dieu Présence à l'origine de l'homme ..."

Je ne prétends pas clore ainsi la discussion avec le professeur J. Ansaldi; mon but n'était que de la rendre à nouveau possible après son intervention.

⁸ *Courrier de l'A.C.A.T.* n° 79, novembre 1987, p. 6.

**1 L'analogie de la foi
dans l'étude de l'Écriture Sainte**

*par Henri Blocher
doyen de la Faculté de
Théologie de Vaux-sur-Seine*

**21 L'organisation de l'Église
dans les épîtres pastorales.**

*Quelle herméneutique
pour des écrits de circonstance ?
par Gordon D. Fee*

37 Inconscient et théologie

*par Christophe Genevaz,
aumônier militaire à Landau, RFA*

54 Lire Mircea Eliade

*Brève introduction à une herméneutique
de son œuvre*

*par Shafique Keshavjee,
assistant en sciences des religions
à la Faculté de Théologie de Lausanne*

THOMAS



INCONSCIENT ET THEOLOGIE

par Christophe Genevaz

Aumônier militaire
Landau, RFA

Depuis plusieurs décennies, l'inconscient connaît une assez grande célébrité. Soit qu'on le sacralise en faisant de lui une sorte de Dieu inconnu présidant à notre destinée personnelle, ou qu'on le rationalise en voulant en donner des herméneutiques scientifiques, sa notion même semble en général embarrasser le théologien. A moins d'accepter tout bonnement, au risque de les justifier théologiquement a posteriori, les prémisses et concepts d'une philosophie de l'inconscient comme celle de J. Lacan¹, le théologien, faute de pouvoir maîtriser ce problème, préférera pragmatiquement s'en remettre à la compétence des spécialistes, psychologues ou psychanalystes. Il se contentera peut-être d'affirmer que la foi, qui repose sur l'action extérieure objective, extra psychologique du Dieu biblique ne se trouve pas ici impliquée outre mesure. Cette façon barthienne de relativiser le psychique en l'assimilant à un facteur anthropologique secondaire aisément surmontable sous le rapport de Dieu me paraît un peu trop commode. Sans se laisser piéger

¹ Telle est l'attitude du professeur J. Ansaldi, cf. par exemple "La paternité de Dieu", *ETR, H. S.*, Montpellier, 1980 ou *Ethique et sanctification chrétienne*, Genève, Labor & Fides, 1983. Je tenterai plus loin d'indiquer en quoi l'adoption sans critique réelle du système lacanien risque d'engendrer une théologie bien peu libératrice.

par les attraits d'un système, ne faudrait-il pas s'interroger un peu sur la nature de cet inconscient auquel il est souvent fait culturellement référence, sur la valeur du concept d'inconscient ? Dans cette ligne de recherche, l'ouvrage récent de M. Henry, *Généalogie de la Psychanalyse*¹, pourrait nous fournir d'intéressantes indications. C'est un livre philosophique dépaysant pour le théologien habitué à son propre vocabulaire. Je m'efforcerai, après en avoir dégagé quelques idées, de suggérer en quoi notre réflexion peut s'en trouver stimulée, bien qu'elle se fonde sur une expérience originellement distincte de l'expérience philosophique (l'expérience chrétienne n'étant pas identiquement celle de l'Être au sens henryen, qui se rapporte à l'épreuve de soi de la vie dans une évidence affective et sensible immédiate).

1. L'envers du conscient

Chez Freud la théorie de l'inconscient s'élabore sur le terrain, à partir de constatations cliniques. Expérience et observation viennent en premier. Mais cela n'empêche pas Freud de se heurter à un problème philosophique majeur, au coeur même de sa pratique. En effet, qu'est-ce qui peut rendre incontestable le matériel pathologique induisant l'idée d'inconscient ? Le fait qu'il apparaisse objectivement. Quelle est, dans la philosophie moderne depuis Descartes, la condition de possibilité de cette apparition objective ? La conscience tout simplement. L'inconscient, pour faire l'objet d'une science, doit devenir conscient ! De là l'embarras de Freud qui après avoir rejeté le "primat traditionnel de la conscience au profit d'un inconscient qui détermine celle-ci entièrement"² finit par déclarer : "La question relative à la nature de cet inconscient n'est pas plus judicieuse ni plus riche de perspectives que (celle) relative à la nature du conscient"³. Pour le praticien clinicien, l'inconscient "philosophique" en tant que défaut ou absence de conscience, ombre qui accompagne inévitablement la lumière, n'offre aucun intérêt.

1 Paris, PUF, 1985.

2 *Généalogie de la psychanalyse (GP) op. cit.*, p. 347.

3 *GP*, p. 343.

2. Le dynamisme psychique

Ce qui retient désormais l'attention de Freud est "le caractère lacunaire du donné conscient, lequel demeure inintelligible en cet état et réclame pour être compris l'intervention d'autres processus qui eux n'apparaissent pas mais que l'analyse se révèle capable de reconstruire¹". Mais tandis que la plupart des théoriciens s'étaient jusque là contents d'expliquer l'existence de ces lacunes par des processus organiques ou chimiques, Freud au contraire "se bat admirablement"² pour que soient reconnus et respectés les droits de la psyché, laquelle n'est certes pas observable au microscope. Quelle bataille se livre en "profondeur" (qui ne se rapporte évidemment à rien de spatial) pour que certaines représentations ou séries d'idées soient interdites d'accès à la conscience ? Quelle force active les refoule, de sorte que la tension ainsi produite soit capable d'engendrer des phénomènes de type névrotique ? Ces interrogations amènent à caractériser dynamiquement la psyché. C'est ici que l'inconscient perd son sens négatif classique de non conscient pour recevoir une valeur énergétique positive. Affectivement déterminé, il apparaît désormais comme une puissance capable de retenir ou libérer les idées, les représentations les plus diverses en leur conférant à chaque fois leur coloration, leur tonalité spécifique. Parce que l'inconscient négativement caractérisé comme une "conscience barrée (ics = \overline{cs})"³ n'offre aucune perspective réellement féconde en contexte thérapeutique, la recherche de Freud va s'orienter sur le pouvoir efficace qui produit, informe et conditionne toute représentation. Or ce pouvoir s'avère n'être en lui-même rien d'inconscient au sens d'inconnu, ignoré, oublié. Plus exactement ce n'est que de l'extérieur et sous un regard objectif qu'il peut apparaître comme une énigme. En lui-même, spontanément surgi et non réfléchi au miroir de la conscience, il est subjectivement ce qui nous est le mieux connu, quoique de façon très différente de tout le reste que nous connaissons objectivement, c'est-à-dire par l'entremise d'une distance spatio-temporelle. Il s'agit en fait d'une connaissance affective immédiate très originale et fondamentale, car en elle c'est notre vie qui affleure et s'affirme à chaque instant dans sa vérité, y compris quand nous y pensons le moins. C'est un savoir primitif du corps au sens où par exemple les actes de manger, respirer, se mouvoir sont à

1 *Ibid.*, p. 344.

2 *Ibid.*, p. 345.

3 *Ibid.*, p. 349.

chacun donnés avant tout savoir théorique d'eux-mêmes, et indépendamment de ce dernier. Et ce n'est pas parce qu'il n'apparaît jamais objectivement sous la condition d'un recul pour l'observation critique qu'un tel pouvoir n'existe pas, ce n'est pas parce qu'il est invisible qu'il ne se manifeste pas tout au contraire. On peut certes scientifiquement le décomposer pour essayer d'en rendre compte, par exemple en termes de mécanique ou de physique de forces, de système d'énergies quantifiables, mais cela ne vient qu'*a posteriori*. L'analyse ici ne nous restitue jamais que l'extériorité, la superficie du phénomène, sans nous en livrer l'essence intérieure qui fait sa réalité, son efficacité.

Ainsi entendu, l'inconscient devient l'autre nom de la vie telle qu'elle se vit et s'éteint à tout moment sans objectivement se représenter, sans se dédoubler, s'éprouvant immédiatement sans s'apercevoir ou se réfléchir elle-même, sans se regarder elle-même en train de vivre. Car sa réalité réside en elle, et non dans son reflet objectif au miroir d'une conscience. L'inconscient dans sa nouvelle acception désigne ce à l'égard de quoi il n'est plus possible de prendre la moindre distance critique. Cela parce qu'il révèle cette essentielle propriété de la vie de ne jamais se projeter hors de soi sinon fantasmatiquement, de sorte que nous formons affectivement corps avec notre propre existence avant même de pouvoir nous la représenter et ainsi prendre position vis-à-vis d'elle. L'inconscient n'est donc pas une zone ombrée marginale de nous-mêmes, dont l'existence ne se manifesterait qu'aux moments de crises ou d'états seconds. Ou plutôt la pathologie ne fait que révéler de manière aiguë, intense et douloureuse cela même qui constamment préside à l'édification et l'évolution de notre personnalité non pas l'opacité ou l'énigme à déchiffrer, mais la transparence immédiate de la vie telle qu'elle ne cesse de s'éprouver concrètement elle-même dans la veille comme dans le sommeil, la santé ou la maladie.

Voilà pourquoi Freud étendit son investigation bien au-delà des phénomènes strictement pathologiques, en allant rechercher jusque dans l'incident le plus banal de l'existence quotidienne (lapsus, oubli, trait d'esprit) une nouvelle pièce à conviction pour l'élaboration de sa théorie de l'inconscient. Ce dernier ne peut plus être assimilé (sinon poétiquement) à une autre scène, espace mythique ou monde souterrain — "arrière-monde" serait-on tenté de dire. L'inconscient n'est pas une affaire de topologie mais d'énergie vitale active. Car en dehors du pouvoir affectif qui les produit et conditionne en leur octroyant tout leur impact dans la vie quotidienne, nos représentations n'ont aucune réalité autonome. Elle n'existent pas quelque part en soi, classées dans notre in-

conscient en attendant de réapparaître à la lumière, de redevenir conscientes sous l'effet de quelque processus auquel on serait tenté de donner une explication mécaniciste. Si bien que le but théorique explicite de la cure psychanalytique, la mise en lumière de ce qui jusque là demeurait enfoui, obscur, le devenir conscient de ce qui ne l'était pas encore, risque, à moins de recevoir un contenu affectif et vivant, une valeur émotionnelle, d'en rester au stade de l'exigence purement formelle, voire naïve. Freud l'a d'ailleurs reconnu la prise de conscience d'un élément de vérité personnelle reste sans aucun effet curatif si elle n'est pas accompagnée d'affect, si elle ne vient pas au bon moment quand se trouvent réunies les conditions de réception subjective de cette vérité. On risquerait sans cela d'en rester au niveau d'un simple savoir intellectuel. Seul importe donc en définitive le destin de l'affectivité, laquelle préside à la constitution et au développement de toutes nos représentations. Cette affectivité se modalise et transforme en effet selon le jeu de ses tonalités propres : c'est ainsi qu'une ancienne souffrance pourra se trouver un jour apaisée ou même convertie en bonheur, au fil de la thérapie psychanalytique.

3. Déplacements idéalistes

Au lieu de l'analyser à partir de sa signification objective, nous considérons à présent la représentation en général dans sa source même, dans l'invisible pouvoir qui la forme. Avec cela nous comprenons comment l'élément représentatif, par exemple les images qui restent au réveil ou le récit d'un rêve, se trouve subordonné, même totalement investi par l'affect qui lui donne sa couleur et son sens, mais un "sens" qui n'a rien à voir avec une quelconque signification de l'ordre de l'intellect. C'est ici pourtant que la théorie psychanalytique reste dans l'équivoque, n'ayant pas su rester au niveau de l'intuition qui la commandait. En effet, les visées scientifiques de Freud l'amènent en certains textes à ne reconnaître de valeur à l'inconscient que si celui-ci est susceptible de se résoudre en réseau de significations organisées selon une syntaxe qui serait devenue étrangère au sujet. On a beau jeu de voir alors partout à l'oeuvre des significations inconscientes. Et la guérison semble désormais pouvoir se ramener à la prise de conscience de ces significations inconscientes.

La voie est tracée pour ceux qui, tel J. Lacan, vont développer une science de l'inconscient fondée sur des considérations linguistiques.

Mais ce que le théologien J. Ansaldi, fervent lacanien, salue comme une découverte révolutionnaire l'inconscient comme langage inconscient, n'est en réalité que le résultat d'une subtile confusion. C'est ce qu'indique M. Henry : l'illusion provient ici de ce que l'intellect ne peut faire autrement que d'évaluer sans cesse les déterminations vivantes de l'existence à l'aune de ses propres produits. "L'hypostase des significations pures, lesquelles peuvent accompagner tout ce qui est parce que en effet tout ce qui est peut être pensé, "tout peut être dit", crée un univers archétypal idéal à la lumière duquel toutes les formations concrètes de la vie et cette vie elle-même apparaissent en état de manque, privées de ce corps de significations que justement elles ne portent pas en elles. Cet ensemble de significations hypostasiées va constituer l'inconscient. L'enfant par exemple forme l'image de sa mère dont la présence est pour lui à certains moments un irrépressible besoin. Il ne forme pas pour autant la signification "avoir besoin de sa mère"¹. Cette signification constituerait son inconscient du moment et l'origine de son malaise, de même que les significations "avoir en vie de coucher avec sa mère" et pour cela "tuer son père". L'enfant a des pulsions (besoin, agressivité) qui pourront se signifier par certains mots, certaines phrases chargées d'affect. Mais c'est la force psychique qui commandera le déploiement de la signification, et non l'inverse.

Voilà ce que Freud a pressenti, et qui a contribué au succès de la psychanalyse auprès du grand public. "Lorsque Freud déclare que le rêve par exemple a un sens, (...) il veut dire qu'un contenu onirique est produit par une tendance inconsciente. Mais dans le procès d'ensemble de la production d'un contenu représentatif imaginaire par une tendance inconsciente, il n'y a ni signification ni conscience signifiante, aucun sens, par conséquent au sens d'un langage. C'est de façon purement métaphorique (...) qu'on affirme que celui qui se tait parle avec ses mains : il ne "parle" pas justement, si parler c'est former intentionnellement une signification avec la conscience intérieure de le faire. La relation entre l'état d'agitation de celui dont les mains tremblent et ce tremblement est d'un autre ordre, ce n'est plus la relation intentionnelle et vécue comme telle de signifier quelque chose (...) Quand donc Freud déclare que tout a un sens, cette affirmation sur laquelle la méprise est générale, loin de réduire le psychique à un dicible offert à une lecture herméneutique, ouvre bien plutôt le domaine où il n'y a plus ni inten-

1 *Ibid.*, p. 356-357.

tionnalité ni sens"¹. Les exégètes de l'inconscient ne peuvent évidemment qu'évacuer ce fait sous peine de voir apparaître la vanité de leurs édifices théoriques.

De Lacan à Ricoeur on retrouve en fait à l'oeuvre ce même pré-supposé l'homme reste à lui-même l'être le plus lointain, d'où la nécessité d'un détour herméneutique utilisant des données linguistiques, pour mieux se comprendre et se retrouver soi-même. "L'univers symbolique est la médiation indispensable à une connaissance de soi qui ne peut être que le fruit d'une herméneutique"². L'affect comme présence à soi sans distance et disposant par lui-même d'un mode original instantané de révélation, se trouve ainsi méconnu. Ou plutôt on ne lui accordera de valeur que dans la mesure où il se lie à une représentation. L'affect n'aura d'existence qu'au travers de ses représentants symboliques. "De la sorte les droits de la conscience intentionnelle sont sauvegardés"³, y compris pour tout ce qui concerne les phénomènes inconscients. Mais il y a plus grave dans cette perspective, le sujet risque de ressembler à un oignon qu'on éplucherait inlassablement pour aboutir au vide. Cela parce qu'on a par idéalisme cru que l'homme n'existait réellement qu'à se signifier symboliquement en se projetant sans cesse à distance de soi. De sorte que sa vérité ultime résiderait dans cet écart qui le sépare irrémédiablement d'avec soi et en fait un être perpétuellement en porte-à-faux, en décalage avec lui-même et avec le monde. L'unification subjective intérieure n'est alors au fond qu'une chimère. Poussée à ses dernières conséquences, la psychanalyse lacanienne pure risquerait d'engendrer le désespoir chez le patient.

Risquons ici un aparté théologique la vision lacanienne ne peut qu'amener à faire oublier, même à nier délibérément la consistance ontologique de l'être humain créé à l'image de Dieu, donc ultimement à refuser que tout homme possède un terrain de vraie rencontre au coeur de sa vie avec la Parole incarnée, laquelle déborde assurément le jeu de la signifiante. De sorte que le Christ qui s'est offert lui-même en personne et autrement qu'en mots et pour le salut du monde, reste libre de faire éprouver son amour et sa vie même à l'enfant sauvage abandonné qui n'a pas eu la chance d'être éduqué "dans" le langage. Mais si l'on se place au point de vue d'Ansaldi, il paraît de toutes façons très problématique d'accorder un plein statut d'humanité à cet enfant péremptoi-

1 *Ibid.*, p. 359-360.

2 *Ibid.*, p. 383.

3 *Ibid.*, p. 383.

rement classé parmi les monstres. "Le Signifiant précède l'homme et le crée en tant que tel. Hors de cette présence des mots ne pourrait naître qu'un anthropoïde ou advenir un enfant-loup"¹.

Pour Ansaldi l'homme n'existe pas en lui-même, le fondement de son existence se trouvant perpétuellement à l'extérieur de lui, particulièrement dans le fait d'être nommé par un Père transcendant qui seul peut lui permettre de se saisir comme une unité. Or cette idée, que l'unité n'existe ici qu'en visée et non pas en substance, n'est absolument pas conforme à l'anthropologie théologique biblique. Chez Ansaldi, suite au refus de toute ontologie de l'image de Dieu (laquelle, ayant bibliquement plus de poids et de valeur qu'une simple représentation, peut s'appliquer au Christ lui-même), le salut consiste pratiquement pour l'homme à reconnaître et accepter sa finitude à partir d'une "correcte visée du Père-tout-autre"². Pour les auteurs du Nouveau Testament, outre le fait que (comme nous le rappelle fortement Jean 14,8-11) le Père ne se donne surtout pas à viser "correctement", mais à rencontrer et aimer en communion avec le Fils qui nous révèle son vrai visage, le salut consisterait plutôt en une guérison du pécheur, laquelle implique une restauration substantielle et en plénitude de l'image ternie de Dieu. Et c'est en Christ, nouvel Adam, parfaite image de Dieu, que l'on retrouve une vraie proximité au Père. Si ce vécu religieux se donne bien à signifier en mots, du moins ceux-ci se trouvent-ils constamment subordonnés au premier qui n'appartient pas en soi à l'ordre de la signification.

L'intuition maîtresse de Freud l'absolue intériorité des forces psychiques comme base d'interprétation de tous les comportements humains, s'est trouvée en grande partie recouverte par le développement des anthropologies psychanalytiques. Celles-ci, prétendant mettre à profit les thèses de la psychanalyse, n'en ont souvent conservé que les aspects extérieurs, et notamment la notion d'un inconscient réduit au statut de "partie des signifiants causaux qui demeurent hors de la conscience du sujet"³. Réduit autrement dit à l'état d'arrière-monde imprimant dans l'esprit quelques indices de sa présence, indices dont la recollection pourrait faciliter la reconstitution d'une identité fragmentée. La psychanalyse, en s'orientant par la suite sur la voie d'une herméneutique de significations inconscientes, sur la voie d'un exercice de puzzle, risquerait

1 Ansaldi, *La paternité de Dieu (P)* op. cit., p. 15.

2 *Ibid.*, p. 84.

3 *Ibid.*, p. 15.

de substituer une grammaire abstraite à la vie affective concrète des personnes. Celles-ci n'apparaîtraient plus à la limite que comme les produits de fonctions logiques se jouant à leur insu dans le champ de l'inconscient. Prenons-y garde cependant cette critique ne peut nous conduire à nier l'évidence en refusant au langage la place essentielle qu'il occupe dans la vie humaine, en lui déniait tout rapport à l'inconscient. La question est seulement de savoir distinguer ici la lettre de l'esprit, en reconnaissant la constante subordination du système de signes (l'extériorité du langage) à l'acte intérieur, subjectif de formation et d'agencement de ces signes en système langagier. N'oublions pas que ces derniers ne sont plus dans le contexte d'une analyse objective que la représentation ou la projection figurée de cet élément vivant sans lequel ils n'éveilleraient jamais aucun écho en personne.

Lacan et son disciple Ansaldi, pour avoir négligé ce fait essentiel, ont parfois frôlé l'absurdité. Chez eux en effet, c'est l'élément linguistique pris en soi qui semble posséder une dynamique autonome, qui semble conditionner et même engendrer les fluctuations du psychisme. Il serait ainsi grand temps de dénoncer l'illusion ou l'aberration contenue dans cette affirmation peut-être séduisante de Lacan : la "passion du signifié devient une dimension nouvelle de la condition humaine en tant que ce n'est pas seulement l'homme qui parle mais que dans l'homme et par l'homme ça parle, que sa nature devient tissée par des effets où se retrouve la structure du langage dont il devient la matière..."¹ Sans pour autant retomber dans la croyance en un langage pur produit de la conscience intentionnelle, il importe maintenant de reconnaître le rôle capital de l'affectivité dans la constitution du langage — ce qui évidemment interdit que l'on hypostasie ce dernier en lui conférant un pouvoir démiurgique. Il faudrait voir où s'origine la signifiante, sa possibilité même ! Il faudrait donc s'intéresser à cela même qu'une linguistique scientifique et sans prétentions exorbitantes laisse forcément en dehors du champ de sa compétence l'élément psychique qui animant et gouvernant tout le reste recouvre en fait l'immédiateté de la vie à elle-même qui fait sa densité, sa réalité substantiellement et affectivement vécue, la qualité ontologique de notre présence au monde, l'âme si l'on veut. Celle à partir de laquelle la psychanalyse s'était édiflée ! Celle qui malgré tout demeure pressentie dans le discours lacanien si intellectuel et abstrait soit-il. Car il est bien vrai que les mots eux-mêmes ne sont pas indifférents ou neutres, n'ont rien de signes ar-

1 *Ibid.*, p. 15 (Citation de Lacan).

bitraires conventionnels qui renverraient au-delà d'eux-mêmes, à un réel hétérogène. La langue hébraïque nous le rappelle fortement il y a la réalité dont certains mots portent tout le pouvoir, quand s'abolit la distance entre le mot et la chose. Et l'incontournable matérialité des mots n'est pas tant de l'ordre de la figuration visible (écriture) ou de la sonorité (phonème), que de la puissance d'invocation, de résonance affective qui fait l'efficacité de leur présence, leur prégnance dans la vie et la mémoire humaine. Les mots sont des facettes de notre personnalité. A condition de ne pas sombrer dans l'illusion de leur autonomie, on sera donc autorisé à poétiquement parler de l'âme des mots.

4. Perspectives théologiques

Quel est pour nous l'intérêt des analyses ainsi évoquées de M. Henry, lequel reprend philosophiquement dans son ouvrage la thèse freudienne de l'inconscient psychique ?

a) l'inconscient comme révélation de notre identité profonde préexistante à toute image formée de nous-mêmes, présuppose l'unité initiale et fondamentale du sujet (celle-là même qu'Ansaldi récuse). Une unité de base sans laquelle il serait par exemple impossible de souffrir du sentiment de conflits ou divisions à l'intérieur de soi-même (cf. Rm 8,15-24). Une unité qui préexiste aussi à l'intentionnalité consciente qui me fait dire en parlant de moi-même "je". Une unité subjective de laquelle jaillissent les actes multiples de ma vie, y compris tous ceux que volontiers l'on relègue au rang de réalités biologiques objectives (sécrétions, nutrition, etc...). Mais comment ces processus organiques impersonnels seraient-ils capables de toucher ma vie morale et spirituelle autrement que de façon purement extérieure et accidentelle ? Telle ne serait pas le cas s'ils devaient se révéler radicalement subjectifs, c'est-à-dire non tributaires des catégories de la conscience représentative. C'est précisément l'un des mérites notoires de la psychanalyse d'avoir su critiquer la dissociation du somatique et du psychique. Ce qui m'arrive au niveau corporel irréflecti (maladie, accident, etc...), rien de cela n'est en fait neutre et à rejeter hors de ma personnalité et donc de ma responsabilité. Tout cela dont je puis consciemment m'étonner, qu'éventuellement je puis refuser au nom de la morale ou des idées que j'entretiens à mon propre sujet, c'est bien moi tel que je suis sans fard, que cela me plaise ou non. Je ne peux qu'illusoirement m'y dérober, par dénégation ou divertissement. Théologiquement il importe de relever ce

point. Il faudrait par exemple reconnaître que la faute commise inconsciemment, "involontairement", n'en est pas moins de l'ordre du péché réel pour lequel un "sacrifice de culpabilité" et un vrai repentir restent requis. Les textes de Lévitique 4 et 5,14-19, qui apportent là-dessus un éclairage exceptionnel demanderait à être plus souvent médités.

b) L'expression naïve "avoir un inconscient" veut dire au fond, si l'on entend bien être un vivant, "corps psychique" ou "animal" au sens paulinien (cf. 1 Co 15,44-45). L'exclusion de l'animalité (qui traduit d'abord l'immédiateté à soi-même) hors de la problématique de l'inconscient procède, comme chez Ansaldi¹, du refus désespéré d'une dimension pourtant présente chez l'homme autant que chez les autres créatures vivantes, animées. Ce refus, qui condamne le théologien à rester superficiel même en soulignant l'importance des facteurs inconscients dans l'édification de la personnalité humaine, est conforme à l'idéalisme² incapable de définir l'humanité autrement qu'en termes de distanciation réflexive, de recul par rapport au monde et à soi-même³. Non pas qu'il faille occulter ce processus par réaction polémique ! Mais il faudrait pourtant bien admettre que le propre de la vie psychique est justement l'absence de réflexivité, de recul face à elle-même. C'est l'absence de tout retour sur soi qui présuppose un premier dédoublement. C'est

1 *Ibid.*, p. 16: "(L'inconscient) ne peut en aucun cas être assimilé (...) à l'animal. L'inconscient n'est que l'envers du langage et il va de soi qu'aucun animal ne saurait en avoir".

2 Dans le discours de l'idéalisme allemand, ce qui crée l'humanité et la spiritualité de l'homme est la *Spaltung*, la rupture de l'immédiateté ou scission d'avec soi-même qui, en rendant possible le retour sur soi et donc le surgissement de la conscience, inaugure le développement de celle-ci *via* ses diverses figures historiques. Ce présupposé idéaliste est présent chez Ansaldi lecteur de Lacan (lui-même lecteur admiratif de Hegel). Ce présupposé commande la formulation de la théorie du "stade du miroir". Et c'est bien lui qu'on retrouve dans cette affirmation : "le Sujet nous est apparu comme une réalité qui *n'est pas* mais qui *émerge*, son histoire se confondant avec celle du Désir", lequel surgit de la *Spaltung*. (Ansaldi, *P*, p. 122)

3 Le privilège unique de l'homme (toute créature ayant elle aussi sa valeur et dignité en tant que créature) tient théologiquement au fait que lui seul est créé à l'image de Dieu. Or celle-ci n'implique pas bibliquement une survalorisation de la pensée comme faculté de se représenter en le "comprenant" l'univers, mais plutôt le fait que l'homme a vocation de participer au mystère de la communion des personnes dans l'amour, mystère analogue à la vie même du Dieu révélé.

autrement dit positivement son immédiateté en vertu de laquelle la vie s'affirme avec clarté, évidence et "naïveté" à chaque instant. Cette immédiateté pouvant concrètement se manifester par des lapsus, des mots qui échappent, des actes manqués qui incontestablement trahissent l'existence d'une forte tendance inconsciente particulière. Ansaldi pourrait sans doute ici se référer à Lacan "je suis là où je ne peux penser de manière classique"¹. Il suffira de noter à cet égard qu'une telle formule n'écarte que le privilège traditionnellement conféré à la pensée consciente. Chez Lacan l'inconscient apparaît bel et bien, en tant qu'il est structuré comme un langage décriptable à partir de données linguistiques, comme une sorte de pensée inconsciente² de laquelle émergent parfois des bribes au niveau conscient. De sorte qu'il sera éventuellement possible de la reconstituer par enquêtes successives. L'idéalisme du discours conscient, dénoncé par Lacan, risque de se retrouver intégralement reporté par ce dernier dans la sphère de l'inconscient conçu comme un discours sous-jacent, on l'a signalé à propos de la question des "significations inconscientes". Si je suis là où je ne pense justement pas, du moins selon Lacan "ça" pense et parle en moi sans que je le veuille consciemment. L'expérience incontestable qui reste à l'origine de cette formulation aboutit hélas à la doctrine fallacieuse et étriquée d'un inconscient comme marque de mon opacité à moi-même, indice que ma pensée ne peut s'égaliser entièrement au réel, signe, dit Ansaldi, que je suis différent de Dieu³. Mais de quel Dieu ?

De celui que notre théologien voudrait probablement éviter, et qui risque fort de ressembler à l'idéal classique des philosophes en lequel être et pensée coïncident. Caractérisé à partir de la conscience et comme l'envers de celle-ci, l'inconscient dont la théorie reproduit les grandes carences de la philosophie occidentale, ne peut qu'exprimer en effet une finitude comprise de manière idéaliste, comme inadéquation de ma pensée consciente à ma vérité intégrale, comme impossibilité d'être en ce

1 Ansaldi, *P*, p. 18.

2 *Ibid.*, p. 17 : "L'inconscient lacanien pense-t-il ? "Il n'y a aucun inconvénient, dit Lacan, à faire intervenir ce terme de penser"".

3 *Ibid.*, p. 106 : "Avoir un inconscient ne signifie rien de plus qu'être un homme non totalement présent à son dire. (A l'inverse de Dieu qui est totalement présent à sa parole)".

sens transparent à moi-même, par opposition à "Dieu"¹. Compris maintenant à partir de son contenu affectif et vivant sans lequel il ne serait rien qu'une notion creuse, l'inconscient apparaît au contraire comme ce qui assure mon unité subjective intérieure. Il est d'abord le sceau de ma personnalité unique au travers de ses multiples expressions. Il est la certitude intime, limpide et permanente de ma vie qui n'a pas besoin de se réfléchir d'abord elle-même pour pouvoir exister. Un dystique d'A. Silesius exprime poétiquement cela: "La rose est sans pourquoi, elle fleurit parce qu'elle fleurit. Elle ne fait pas attention à elle-même, ne demande pas si on la voit"². L'inconscient traduit maintenant non plus la privation, le défaut de lumière comme chez tant d'auteurs, mais ce bienheureux oubli en lequel s'expriment la profusion, la densité colorée d'une existence vécue dans une sorte d'évidence immédiate. Comme en musique où le chanteur ne deviendra jamais bon à moins d'oublier de s'écouter lui-même. Comme en voiture où l'on ne conduit bien qu'en cessant de s'observer soi-même au volant en analysant ses réactions et gestes !

L'inconscient est un nom pour la perfection présente au coeur de chacun des actes vitaux conformes à la volonté du créateur, tels que nutrition et procréation (cf. Genèse 1). L'inconscient serait d'abord la marque providentielle d'une plénitude primitivement accessible et inhérente à toute créature, pensante ou non, et non pas d'une "castration symbolique" promotrice de Désir et d'humanité comme le croient Ansaldi et d'autres. Est-ce la frustration qui bibliquement caractérise la créature ? Ne serait-ce pas plutôt le *tov m^e'od* ("très bon") prononcé sur elle en tant qu'elle est différente de Dieu ? Et ce *tov m^e'od* n'est-il pas pré-supposé dans la notion d'âme vivante (*nepesh hayyah*) ? Cette notion me paraît effectivement pouvoir être rapprochée de celle d'un incon-

1 Ansaldi confond à mon avis trop souvent la finitude inhérente à ma conscience du monde (le fait que ma pensée consciente laisse toujours quelque chose hors de sa visée, laisse échapper forcément tout un pan du réel) avec la finitude qui tient à l'individualité vivante. Cette dernière finitude présuppose non le creux d'un manque mais le plein d'un soi qui ne peut franchir les limites de l'expérience qu'il fait constamment de lui-même, y compris quand il se dépasse vers le monde et vers autrui. Il s'agit là d'une finitude positive, qui empêche la dissolution du moi individuel par fusion idéale au grand Tout cosmique. La présence implicite de ce second sens chez Ansaldi est ce qui confère à son argumentation, pourtant dénuée de rigueur sur ce point, un certain poids de vérité.

2 *Pélerin chérubinique*, Paris, Aubier, 1946, p. 107 (Livre I, 289).

scient psychique. Cela pour autant qu'on veuille bien accorder à cette trouvaille freudienne quelque crédit théologique et à condition de savoir bien faire la différence avec l'inconscient au sens ansaldien. Comment en effet Ansaldi, qui voudrait écarter l'instinct et l'animalité de sa problématique, pourrait-il accorder à l'âme vivante, donc à la psyché dans ses manifestations immédiates, toute l'attention qu'elle mérite ?

Ce qu'il rejette absolument à vrai dire, c'est précisément l'idée même de cette immédiateté qui caractérise l'âme, la vie psychique. Il le fait au risque de réduire l'inconscient à une sorte de sémiotique inconsciente passible d'analyse au même titre au fond que toutes les productions de la pensée consciente. Alors qu'il s'efforce obstinément de montrer comment, à partir de la scission classique conscient/inconscient, il ne peut y avoir aucune transparence, aucun accès à notre propre vérité puisque la part d'inconscient ne sera jamais entièrement réduite en nous, il faudrait plutôt avec Henry reconsidérer l'inconscient comme pouvant justement caractériser cette immédiateté essentielle en vertu de laquelle nous sommes présents et donnés à nous-mêmes préalablement à toute saisie consciente, à toute re-présentation de nous-mêmes. En méconnaissant la nature affective de l'inconscient (qui crée sa transparence, le fait qu'il nous soit directement accessible hors de toute médiation de la conscience réflexive) Ansaldi écarte du même coup les problèmes inhérents à cette nature affective. Son interprétation de l'inconscient me semble édulcorer ce dernier, et méconnaître ainsi l'humain dans sa profondeur et son ambiguïté, celle d'une vie fascinée par la mort. Significative reste à cet égard la volonté de blanchir l'inconscient "il faut en finir avec l'Inconscient comme lieu du douteux, des ténèbres voire du démoniaque"¹. Au contraire, il ne faudrait pas hésiter à reconnaître selon moi, que le péché n'est pas péché et impureté radicale (dont le démoniaque serait la manifestation dernière) tant qu'il n'affecte pas l'âme, la profondeur subjective inconsciente de chaque individu dans sa corporalité même. Le Lévitique nous le rappelle vigoureusement. C'est donc à une théologie résolument biblique (c'est-à-dire ne craignant pas de se confier sans réserves au réalisme puissant de ces Ecritures qui convoquent l'homme dans son intégrale et crue vérité) qu'il incombera de relever le défi psychanalytique de l'inconscient. Cette théologie pourrait l'entreprendre à partir d'une vision plus radicale des questions éthiques.

¹ Ansaldi, *P*, p. 106.

Il s'agirait ainsi de montrer en quoi c'est l'être tout entier corps et âme qui se trouve à fond engagé dans des actes que l'on pourrait juger secondaires et sans réelle importance. Or ici le plus badin reçoit une densité insolite. Voici que l'instant se trouve lesté du poids de l'éternel. Par exemple, alors qu'on a socialement banalisé la rencontre sexuelle occasionnelle, et alors qu'on s'imagine pouvoir garder la distance critique de son libre arbitre en ne s'y impliquant guère plus que "physiquement", voici qu'un tel acte déborde brusquement l'ensemble des idées qu'on entretient à son sujet. Cela par la réalisation silencieuse, envahissante et ineffaçable d'"une seule chair" quel que soit le ou la partenaire (cf. 1 Co 6,15-16). C'est au niveau affectif inconscient que l'on a littéralement communiqué qu'on le veuille ou non, on en restera marqué. Et la blessure causée par la déchirure du couple éphémère ne pourra se guérir aussi facilement que prévu (pour masquer la détresse, il restera la solution de l'endurcissement). Sans verser dans le travers d'une plate morale objective universelle plaquée de l'extérieur sur les individus, il n'est donc plus possible de reléguer avec Ansaldi l'éthique à une "position seconde" et de la soumettre à "évaluation" circonstancielle sous prétexte qu'il faut avec Jésus "poser en premier" la "relation d'amour établie entre Dieu et les hommes" !¹ L'éthique, on le devine, n'est pas comme le croit un humanisme superficiel une affaire de visées conscientes et de libre-arbitre, de liberté d'appréciation au vu de telle ou telle situation. Cette idée est d'ailleurs en totale contradiction avec les intuitions les plus profondes de la psychanalyse (et aussi faut-il ajouter, de la Réforme). L'éthique est d'abord l'incontournable révélation de la personne dans son identité profonde. Car qu'on le veuille ou non, le "faire" est la manifestation d'un "être" et le second est bel et bien mis en jeu par le premier. Il ne s'agit pas bien entendu de retomber dans l'obsession du "faire", dans une morale des oeuvres pour obtenir le salut ! Luther sut en son temps correctement poser le problème. En montrant que la qualité du fruit dépend de celle de l'arbre (*De la liberté du chrétien*, § 23) il restaurait la priorité de l'ontologie en matière de vie chrétienne tant il est vrai qu'en Christ seul et par la foi en lui, nous recevons l'être nouveau qui nous rend justes et agréables pour Dieu.

1 *Ibid.*, p. 54.

5. Conclusion

Il me semble, suite aux remarques précédentes, que le concept d'inconscient correctement explicité et utilisé à bon escient pourrait utilement intervenir dans l'élaboration d'une réflexion sur les problèmes de la vie spirituelle qui reste inséparablement une existence éthique. Celle-ci, pour autant qu'elle recouvre la réalité spécifiquement chrétienne d'une vie dirigée par l'Esprit Saint, ne doit sans doute pas être confondue avec la vie naturelle ou psychique. La première a pourtant nécessairement quelque chose à voir avec la seconde et c'est précisément sur la nature exacte de leurs relations que l'attention du théologien devrait selon moi se porter. En effet, ce n'est pas parce que le chrétien est né de nouveau, mort et ressuscité avec le Christ de par son baptême, qu'il perd de ce fait son psychisme naturel. Celui-ci devrait donc être d'abord envisagé dans son essence même. A condition de résister aux séductions intellectuelles de la doctrine d'un inconscient déduit du modèle des opérations de la conscience intentionnelle, l'intuition freudienne qui reste à l'origine de la psychanalyse mérite ainsi considération. Cela dans la mesure où, une fois critiqués certains aspects scientistes voire mythologiques du discours freudien, l'inconscient peut bien apparaître comme le retour en force de ce que la philosophie occidentale avait longtemps essayé d'évacuer ou d'exorciser. Que la psyché ait au début de ce siècle marqué le triomphe de la rationalité scientifique et de l'objectivisme, brusquement manifesté quelque chose de son ampleur et de sa puissance, voilà qui pourrait inciter à la méditation. Par exemple, il me semble que relativiser la vie de l'âme par peur du psychologisme comme le fit Barth au nom de considérations sur l'altérité, l'objectivité et l'extériorité de la Révélation, risque d'aboutir encore à cet intellectualisme desséchant dont souffre une bonne partie du protestantisme français, et qui nuit à l'impact de son message dans notre société. Aussi regrettable que certaines théorisations structuralistes de l'inconscient pratiquées chez des auteurs comme Lacan, m'apparaît le tabou parfois jeté dans les milieux chrétiens sur tout ce qui touche aux phénomènes inconscients (desquels on risquerait d'ailleurs de se débarrasser trop vite en les taxant automatiquement de "démoniaques"). La crainte ici et là présumée est en réalité la même, est celle de l'affectivité dont on voudrait bien s'abstraire et qu'on tient au fond pour un parasite venant troubler la conscience intellectuelle et morale dans ses exercices.

L'affectivité n'est-elle pas cependant comme la chair vive de notre existence ? C'est sous l'appellation d'"inconscient", la vie elle-même dans ses pouvoirs immédiats, merveilleux et redoutables qui nous angoisse encore à vrai dire, y compris après notre conversion au Christ. Cette vie à la pression de laquelle il nous est impossible d'échapper, et que l'apôtre Paul cite non par hasard au coeur des épreuves diverses auxquelles continue de se trouver confronté le chrétien, bien qu'elles ne puissent en définitive le séparer de l'amour de son Seigneur. Car cet amour ne se manifeste pas en dehors d'elles (cf. Rm 8,38). Peut-on dès lors concevoir la vie chrétienne autrement qu'en termes de sanctification de la vie tout court ? Ici la priorité revient au travail en nous de l'Esprit Saint. C'est l'être intégral dans sa profondeur psychique inconsciente qui est en effet appelé à trouver la joie et la paix véritables en étant renouvelé, régénéré à l'image de Dieu. Si l'inconscient désigne avant tout la densité ontologique et affective de notre vie, la réalité préreflexive de notre présence incarnée, alors c'est à bon droit que l'on pourra parler de la nécessité chrétienne d'une "sanctification de l'inconscient"¹. Et c'est avec profit que le théologien pourra, à partir des prémisses ainsi dégagées, faire entrer le concept d'inconscient dans son champ de recherches.

¹ Cette expression appartient à L. Löchen-Genevaz, cf. *Sanctification, inconscient & liturgie*, mémoire de maîtrise, Montpellier, 1982.