

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 thématiqué 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 *Wortstellungsrepräsentanzen* 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. Ansaldi — 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 apophasisme 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'approprier 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.