

« Spiritualités en mal d'intégration. Comment une anthropologie psychoreligieuse fondamentale permet-elle de comprendre le problème ? », Léandre BOISVERT (dir.), *Spiritualités en crise. De l'éclatement à l'intégration*, Montréal/Paris, Médiaspaul, Coll. « Croissance humaine et spirituelle », n° 7, 2002. 27-67.

## *Spiritualités en mal d'intégration*

Comment une anthropologie  
psychoreligieuse fondamentale  
permet-elle de comprendre le problème?

L'autre jour, je me suis souvenu d'un jeu auquel je jouais avec mes filles lorsqu'elles étaient toutes jeunes. L'«idée de couleur», c'était le nom qu'on avait trouvé, consistait à décomposer une figure en plusieurs formes qui allaient être, par la suite, coloriées avec des couleurs différentes. L'inspiration du moment, la compétition, pour obtenir le plus d'éclat, et le plaisir étaient les règles qui régissaient le choix des couleurs dans l'élaboration de cette «œuvre» commune. Cela produisait un dessin fortement contrasté où l'unité était maintenue artificiellement par les traits de contour. Cela m'a fait penser à l'horizon contemporain de la spiritualité. Il se donne à voir comme une mosaïque dont chaque pièce est peinte d'une couleur contrastante et sans autre lien véritable. Dans cet univers, le concept de spiritualité trace un contour plutôt flou.

Cela contraste considérablement avec la situation d'un passé, encore récent, où les grandes religions, sinon la religion catholique à elle seule comme c'était le cas en maints endroits du Québec, avaient la mainmise sur tout le panorama de la spiritualité et imposaient leurs règles. Ce changement considérable suppose des renversements de paradigmes accompagnés par une quête intense de spirituel. L'enthousiasme des débuts, marqué par des explorations tous azimuts,

commence à s'estomper. On rencontre de plus en plus souvent des personnes qui désespèrent de trouver une spiritualité qui pourrait les aider à intégrer leur vie. Cela laisse supposer que la multiplicité des approches cache à peine une crise plus substantielle de la spiritualité.

Les pages qui suivent proposent un parcours où l'on commence à caractériser les dessous de la crise à partir de leur enracinement dans la logique de la société de consommation. Dans cette première partie, les travaux de deux équipes de recherche, l'une dirigée par Reginald Bibby et l'autre par Jacques Grand'Maison, mettent en évidence les effets pervers d'une telle culture. L'habitude de consommer déteint sur la spiritualité comme sur les autres domaines de la vie. Cette dernière se consomme désormais à la carte, alors que l'individu se pose à l'origine de sa culture qu'il concocte selon l'intérêt du moment. En conséquence, on déserte le dialogue actif avec le passé et avec les traditions instituées pour construire son présent à partir de soi. Les balises qui demeurent se situent dans l'immédiateté et non plus dans la médiation. La seconde partie de cet exposé, quant à elle, effectue un détour afin de définir le concept d'«intégration». Cela fait découvrir l'origine de la crise dans l'incapacité de trouver des valeurs capables d'enthousiasmer les individus de l'intérieur. Enfin, la troisième étape de notre réflexion interrogera l'œuvre de Denis Vasse. On demandera à son anthropologie psychoreligieuse fondamentale d'éclairer le problème de fond et de proposer des pistes pouvant mener à une spiritualité qui soit en mesure de conduire la personne à l'intégration. Partant du fonctionnement de la personne, cette perspective fera voir que la spiritualité concerne la naissance d'une originalité singulière et inaliénable en réponse à un amour particulier qui met la personne en marche. Ainsi se trouve précisé l'enjeu vital de la spiritualité: être donné à soi par et dans ses relations avec l'altérité des autres, de soi-même, des choses et de la Vie ou de Dieu. Afin de vérifier le bien-fondé de cette perspective, la quatrième partie de cette recherche enchaînera avec l'examen du témoignage de trois mystiques de la tradition chrétienne: François d'Assise, Thérèse d'Avila et Bernard

de Clairvaux. En interrogeant des lectures contemporaines de leurs cheminements spirituels, on découvre que leur détermination à vivre au nom de l'amour de Dieu est la valeur qu'ils considèrent la plus importante, celle qui leur permet d'affronter leurs contradictions avec courage tout en étant transformés. Graduellement, la logique de l'amour remet le narcissisme à sa place, alors que la personne commence à porter du fruit. Même si ces témoignages peuvent paraître lointains, ils offrent des repères au discernement des esprits. Finalement, le parcours de notre recherche s'achèvera par une cinquième partie conclusive. On y résumera les acquis majeurs de l'ensemble de cette étude avant d'indiquer une attitude qui puisse sortir la spiritualité de sa crise: s'engager à suivre, coûte que coûte, les traces de ce qui donne le goût de vivre, de ce qui fait entrer dans la joie plutôt que de se replier sur soi comme «centre du monde». Cela est certes l'expérience du bébé, mais les théories de la psychologie portant sur la naissance de l'intelligence humaine démontrent depuis des lustres que l'on n'atteint la pleine stature humaine que par le décentrement de soi. Seul ce qui attire malgré les résistances semble pouvoir conduire à cet au-delà qui fait souffrir lorsqu'on s'en éloigne ou lorsqu'on refuse d'y pénétrer.

### **Crise de la spiritualité**

Depuis une trentaine d'années, on a pu remarquer une baisse significative de la pratique liturgique dans l'ensemble des confessions religieuses du Canada. Cette décroissance a été étudiée par des chercheurs qui veulent comprendre ce qu'elle signifie. Parmi les travaux importants, mentionnons ceux des équipes de Reginald Bibby et de Jacques Grand'Maison. Ceux-ci ont multiplié les efforts afin d'en arriver à des conclusions d'ensemble à propos de ce phénomène. Malgré des méthodes différentes, le premier recourant au sondage et le second faisant appel à la recherche-action, ces études se complètent de telle manière que l'une éclaire et montre la pertinence de l'autre.

Dans son ouvrage publié en 1988, *La religion à la carte*<sup>1</sup>, Bibby présente les résultats de trois sondages que lui et son équipe ont réalisés en 1975, 1980 et 1985 sur la situation religieuse au Canada. La taille considérable des échantillons qui couvrent l'ensemble du territoire canadien permet de généraliser les découvertes par région tout en traçant un portrait global de la situation spirituelle canadienne. Selon Bibby, «la plupart des canadiens ou bien n'ont pas de vies personnelles unifiées, ou bien rassemblent les diverses facettes de leurs vies sans avoir un système précis de signification<sup>2</sup>». En plus de montrer que la situation religieuse québécoise est semblable à celle du reste du Canada, Bibby mentionne que les enquêtes qu'il a menées rejoignent les conclusions de chercheurs portant sur le même problème aux États-Unis et en Grande-Bretagne. Les changements qui touchent la religion et la spiritualité sont donc loin d'être une particularité québécoise.

Les travaux de Jacques Grand'Maison sont concentrés sur la scène québécoise. Ce chercheur a réuni autour de lui une équipe qui s'est attaquée à caractériser les problèmes et les défis de la société québécoise au niveau de la spiritualité et de sa transmission. La démarche de recherche-action qui a guidé leur investigation vise à définir, à partir du discours des personnes interrogées, les problèmes et les difficultés qu'elles rencontrent et qu'elles identifient. Leurs principales conclusions portent sur les processus sociaux par lesquels s'«amorce un conflit de génération peut-être sans précédent<sup>3</sup>». La perte de sens qui touche la société actuelle et la perte de la capacité de transmission des systèmes qui structurent le sens découlent de trois processus distincts identifiés dans leur étude: le refoulement du tragique par un

<sup>1</sup> Reginald W. BIBBY, *La religion à la carte. Pauvreté et potentiel de la religion au Canada*, Montréal, Fides, 1988.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 66.

<sup>3</sup> Jacques GRAND'MAISON (dir.), *Vers un nouveau conflit des générations. Profils sociaux et religieux des 20-35 ans*, Montréal, Fides, coll. «Cahiers d'études pastorales», n° 11, 1992, p. 13.

regard uniquement positif, le mythe selon lequel chaque génération repart à zéro et le problème de la «centration» narcissique.

### *La religion à la carte*

La baisse de la pratique liturgique est sans doute un indice de la crise spirituelle de notre époque. Cette désertion peut laisser croire faussement à un désintérêt envers la spiritualité, mais il apparaît qu'elle est plutôt le signe du remplacement de l'engagement religieux par une «participation sélective». Ainsi Bibby indique que:

les gens de ce pays ne sont nullement en train d'abandonner le surnaturel. Au contraire, ils indiquent clairement qu'ils embrassent volontiers un vaste éventail de pratiques surnaturelles [...]. Ils choisissent des fragments, non pas parce qu'il n'existe pas de systèmes de signification disponibles, mais plutôt parce que les fragments conviennent davantage à la vie contemporaine. [Les fragments] sont faits sur mesure, au goût de chacun<sup>4</sup>.

Cette propension à sélectionner ce qui rencontre le goût immédiat peut sans doute se caractériser comme une attitude de consommation. Si ce type d'orientation convient au rythme et au style de vie contemporains, il porte cependant à conséquence. Dans le réflexe de consommation, la personne ne produit plus elle-même ce dont elle s'entoure, mais laisse ce soin à d'autres. Au niveau humain de la construction du sens, la personne qui s'abandonne à ce réflexe perd le contact avec la problématique d'élaboration qui s'opère en dialogue avec la culture et la tradition. Appliquée à la spiritualité, la tendance soulignée par Bibby laisse entrevoir que les personnes ne sont pas ou plus impliquées dans la production d'un sens qui les concerne. Elles deviennent simplement consommatrices d'éléments éparpillés qui ne sont plus ni rassemblés, ni organisés par un système de sens.

<sup>4</sup> R. BIBBY, *La religion à la carte* [...], p. 198.

Face à un passé encore récent, les points de vue historique et sociologique qualifient ce phénomène de perte ou d'éclatement du sens. Ce qui est vrai dans une perspective globale peut différer sensiblement du regard que les individus portent sur leur expérience. De cet angle particulier, le phénomène a plus de chance d'être perçu comme une incapacité à trouver un sens ou une spiritualité qui aide à s'intégrer et à s'unifier à partir de la multiplicité des expériences. Un individu ne peut identifier comme perte que ce qu'il a déjà possédé mais dont il ne dispose plus. Le phénomène de la perte ou de l'éclatement du sens est d'abord social. La génération montante, qui n'a pas nécessairement connu une autre situation religieuse, expérimente cette perte comme une difficulté d'accession à un sens pertinent.

La baisse de popularité des pratiques liturgiques dénote que les anciennes propositions de sens ne font plus autorité dans la société contemporaine. Bibby en impute la responsabilité aux religions et aux systèmes de sens. Ceux-ci n'enthousiasment plus, faute de proposer d'autres valeurs que celles véhiculées par la culture. Tout au plus revêt-on ces propositions de «pieux habits religieux». En conséquence, la vie des gens ne se trouve pas ou plus informée par une offre spirituelle identifiable en tant que telle parce qu'originale par rapport aux valeurs courantes. La question du sens est toujours d'actualité, mais en l'absence de propositions et de modèles signifiants on n'arrive plus à reconnaître l'autorité de tels systèmes sur sa vie. Non différenciée de la culture ambiante, l'offre spirituelle perd son identité et sa capacité de dynamiser. Sa pertinence sociale s'estompe. «Si la religion doit réagir efficacement à la culture, elle doit être capable de dépasser la culture, de sorte qu'elle ait quelque chose à apporter<sup>5</sup>.»

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 334. Malgré le fait que le plaidoyer de Bibby s'établisse en faveur de la religion, on ne peut manquer de s'apercevoir de la justesse de ses propos au regard de la spiritualité. Si on considère la définition qu'il donne de la religion comme «système de signification qui sert à interpréter le monde» (*Ibid.*, p. 336; s'appuyant sur: C. GLOCK et R. STARK, *Religion and Society in Tension*, Chicago, Rand McNally, 1965; M. YINGER, *The Scientific Study of the Religion*, New York, Macmillan, 1970 et M. MCGUIRE, *Religion: The Social Context*, California, Wadsworth, 1987), on se rend compte qu'il traite autant de spiritualité ou de système spirituel que de religion.

Si la spiritualité peut informer la culture, c'est parce qu'elle dispose d'outils qui sont en mesure de mettre en lumière une perspective qui échappe à la culture. L'«approche humaniste non religieuse se comporte comme si l'existence n'avait aucun sens en dehors de celui qu'on lui donne<sup>6</sup>». À cette caractéristique de la culture, Bibby répond avec l'offre de sens présentée par la religion. Reprenant Stark et Bainbridge<sup>7</sup>, il donne son accord à l'idée que «les questions du sens de la vie et de la vie après la mort sont des questions auxquelles seuls les dieux peuvent répondre [parce que] ces questions échappent à l'expérience humaine<sup>8</sup>». La culture part de l'humain et retourne à l'humain tandis que la spiritualité et la religion tentent d'éclairer l'humain par la question du sens, non pas seulement celui que l'on se donne mais un sens venu d'ailleurs et qui est susceptible de transcender la captation de l'humain par ses propres productions.

Bibby considère que ce sens «étranger» se propose dans le dépôt recueilli par les traditions religieuses. Mais il ne considère pas l'expérience de la découverte d'un sens personnel qui agit dans la vie. Cette découverte nous apparaît fondamentale, puisqu'elle assoit la possibilité du questionnement religieux et spirituel dans un vécu qui dérange l'ordre normal dans lequel l'être humain établit sa compréhension du monde. De plus, cette expérience s'offre comme un point de rencontre et de dialogue entre la spiritualité et la religion individuelle et des spiritualités et des religions organisées. Dans l'écart entre le sens que l'on se donne et ceux que les religions et que les spiritualités proposent comme «révélés», un sens «vivant» peut surgir du vécu lorsqu'il risque le dialogue entre le sens qu'il se donne et ceux qu'on lui propose.

C'est, selon nous, à partir de cette découverte de sens que la personne peut entrer en dialogue avec une tradition spirituelle ou religieuse et se situer par rapport à elle, et non pas seulement à partir du

<sup>6</sup> R. BIBBY, *La religion à la carte [...]*, p. 336.

<sup>7</sup> Rodney STARK et William Sims BAINBRIDGE, *The Future of Religion*, Berkeley, University of California Press, 1985.

<sup>8</sup> R. BIBBY, *La religion à la carte [...]*, p. 337.

seul sens qu'elle veut bien se donner. La différence entre le sens que l'on découvre et celui que l'on veut se donner témoigne de la division de l'être humain entre ce qu'il veut consciemment achever et ce à quoi il aspire sans qu'il en ait toujours la pleine conscience. Dans le domaine strictement psychique, la psychanalyse a déjà démontré depuis longtemps le sens inconscient de symptômes qui fondent comme neige au soleil du moment où ce sens inconscient se trouve décrypté. Si cela est possible du symptôme qui concerne la signification perdue d'un vécu, comment ne pas envisager que l'appropriation des aspirations personnelles soit source de transformation? Toutefois, la direction indiquée par les aspirations n'est pas de même nature que le sens perdu dans le symptôme. Le sens de la vie n'est pas perdu, même s'il se peut qu'il n'ait pas été reconnu. Il est d'abord un sens émergent<sup>9</sup>.

Le sens de la vie n'est pas directement perceptible par l'humain: approximatif, il est le fruit d'une synthèse toujours à refaire. Son dévoilement exige un effort critique pour relier entre elles les différentes pièces du casse-tête que sont la personne dans sa singularité particulière, les autres membres de la communauté et la réalité ultime. S'il est vrai que «même les personnes les mieux intentionnées ne peuvent vivre une religion qui ne tient pas compte de Dieu, ou du moi ou des autres<sup>10</sup>», on ne peut davantage penser qu'il soit possible de vivre une spiritualité digne de ce nom et qui échappe à l'un ou l'autre de ces critères au nom de la seule satisfaction dans l'attitude consumériste.

En résumant ainsi la pensée de Bibby, on voit que, pour lui, l'éclatement du religieux et du spirituel mène à l'éclatement personnel. La construction du sens n'arrive plus à sa maturité parce qu'elle demeure assujettie aux aléas de la satisfaction des pulsions. La proposition de modèles spirituels n'offre pas, ou n'offre plus, une gouverne qui soit en mesure de permettre le dépassement de la pulsion vers un au-delà

<sup>9</sup> Claude MAILLOUX, *Counseling pastoral et désir d'altérité. Contribution de Denis Vasse à une anthropologie psychoreligieuse*, thèse doctorale inédite en théologie pratique, Université de Montréal, Faculté de théologie, 2001.

<sup>10</sup> R. BIBBY, *La religion à la carte [...]*, p. 346.

d'elle-même qu'elle indique pourtant. Les offres spirituelle et religieuse ne font plus autorité parce que, en tant que systèmes, elles ne modélisent pas le processus par lequel un individu se construit dans un dialogue actif entre sa volonté de sens, son dynamisme personnel et les propositions de sens spirituel, religieux ou non religieux.

### *Le conflit des générations ou la perte de transmission*

Entre Bibby, qui, par le moyen d'un sondage, caractérise l'univers religieux canadien, et Grand'Maison, qui explore la situation québécoise au moyen d'une recherche-action, on trouve un écart important au niveau de la perspective et du langage. Par contre, les enjeux majeurs cernés par Grand'Maison se rapprochent étonnamment de ceux soulignés par Bibby. Bien que Grand'Maison ne parle pas de consumérisme, les enjeux qu'il discerne décrivent les attitudes qui composent la tendance en cause: regard positif refoulant le tragique, position de la «table rase» et «centration» narcissique de laquelle découle une crise du croire et de l'altérité.

### *Regard positif refoulant le tragique*

D'après Grand'Maison «cette réaction [est] typique de bien des jeunes qui ont à faire une difficile construction d'eux-mêmes dans des environnements souvent défaits<sup>11</sup>». Le chercheur considère qu'un avenir sans autre espoir que celui d'être constamment déçues, comme c'est le cas lorsque le futur semble bouché, amène les personnes à se centrer plutôt sur elles-mêmes, à compter d'abord sur elles et à opposer un discours positif à leur tentation de démissionner devant l'avenir à construire.

Ces jeunes qui, au moment de l'étude ont entre 20 et 35 ans, se situent à présent entre 29 et 46 ans. Les horizons fermés dont il est

<sup>11</sup> J. GRAND'MAISON, *Vers un nouveau conflit [...]*, p. 238.

question correspondent socialement à la rencontre entre la fin d'une époque de prospérité qui a largement profité aux *baby-boomers* et la naissance d'une ère de désenchantement et de prétendue rationalisation. On peut facilement entrevoir que les jeunes de l'étude sont continuellement confrontés à une conjoncture désespérante, alors que les emplois sont rares et que les bonnes situations sont monopolisées par les *baby-boomers*. Au-delà de la question de l'emploi, il y a d'autres chocs. Prenons l'exemple de l'idéologie du progrès constant et du changement perpétuel. Si dans les années cinquante et soixante, on peut espérer que le progrès va donner à chacun sa chance, les années soixante-dix et les décennies suivantes montrent clairement l'incapacité de la société de consommation à tenir ses promesses.

Mentionnons également les années quatre-vingt et quatre-vingt-dix avec leurs nombreuses prises de contrôle de sociétés par de nouveaux investisseurs. Lors de ces grandes acquisitions, une société vendue n'est plus considérée comme une immobilisation mais comme une dépense à recouvrer. L'entreprise, qui jusqu'alors a pu être rentable, se voit, tout à coup, contrainte à rembourser son prix d'achat, à même ses revenus d'opération<sup>12</sup>. Cela peut faire basculer la balance comptable. Une industrie risque de perdre rapidement sa rentabilité jusqu'à se voir menacée dans sa survie. Puis, il y a le mythe de la qualité totale. Même bien maquillé, il est davantage perçu, par les travailleurs et les travailleuses, comme une excuse pour une exploitation totale que comme un réel progrès dans la gestion des entreprises. Enfin, vient le dernier mythe sociétal: celui de la mondialisation des échanges et du village global. Il laisse entrevoir des espoirs certains pour l'humanité, mais à court terme les travailleurs et les travailleuses des pays nantis, comme le Canada, doivent entrer en compétition avec la main-d'œuvre des pays du tiers-monde. Si on ajoute à ce portrait la prolifération du terrorisme avec la tendance à répondre à la violence par la violence, il n'est pas difficile de conclure que l'avenir est bouché et que les dés sont pipés.

<sup>12</sup> L'auteur, qui a œuvré comme ingénieur pendant les années 1984 à 1993, a été témoin de telles situations dont il s'inspire dans cette description.

Lorsqu'il ne semble y avoir rien à attendre de la société ni des autres, il faut bien compter sur soi et faire taire les aspirations les plus légitimes. Si on ne veut pas succomber au découragement, il convient de refouler le tragique de la situation. Survivre au désillusionnement social, spirituel ou religieux requiert la mobilisation de toutes les énergies dans l'immédiateté du moment présent.

Comme le montre Grand'Maison, la déconnexion positive manifeste:

de graves problèmes: le désert spirituel actuel, l'absence de conscience historique et de ses propres richesses d'intelligence du monde et de l'aventure humaine. [Elle indique, en même temps,] la recherche des assises fondamentales de la vie; [...] le déplacement d'une logique de mort qui hante le monde actuel vers une logique de vivant<sup>13</sup>.

Malgré des pointes d'espérance, la déconnexion positive laisse le goût amer d'un désintéret et d'une fin de non-recevoir, comme si on pouvait vivre en humain en se repliant sur soi et en oubliant le cri de l'humanité, le nôtre comme celui des autres.

#### Position de la table rase

Le second trait identifié dans l'étude de Grand'Maison montre que le drame spirituel actuel va au-delà de la déconnexion positive. Il constate une rupture de transmission des systèmes en raison de l'attitude de la table rase. En supposant qu'il n'y ait rien eu de valable avant soi, une telle attitude pose chaque nouvel individu comme s'il était à l'origine du monde et de la culture. Le rapport fondateur au monde et à la culture se trouve inversé, comme si le monde et la culture ne précédaient aucunement l'individu ni ne le lui donnaient la chance de se situer en eux.

Faire table rase, remettre les compteurs à zéro, opérer un recommencement absolu, c'est là une tendance lourde qui se prolonge parfois jusque dans la trentaine, et même plus tard. Nous parlons ici

<sup>13</sup> J. GRAND'MAISON, *Vers un nouveau conflit [...]*, p. 245.

d'un mythe au sens courant du terme, à savoir une illusion. On n'aurait même pas les mots pour soutenir une telle position, si tout ce qui ne vient pas de soi n'était que vide et néant. Il n'y a pas de langage sans langue reçue qui nous permet de se dire et de communiquer<sup>14</sup>.

Même s'il est destructeur de la possibilité de communiquer et de se situer dans une culture sociale et religieuse pré-établie, quand bien même ce serait pour s'en distancier de manière significative, même s'il ne tient pas la route, le mythe du recommencement absolu séduit. Il enferme celle ou celui qui y adhère dans la perpétuelle nécessité de s'autopositionner à partir d'un prétendu *vacuum* culturel et spirituel. L'individu se trouve alors dans un monde où il est la norme. Plus rien n'a la capacité de le rejoindre et de lui indiquer une direction susceptible de l'aider à dépasser l'immédiateté des situations qu'il rencontre.

«Plusieurs Québécois se sont fabriqués à même le vaste marché des croyances en circulation un substitut de cohérence pour combler le vide de la déculturation de leur héritage historique et de la non-maîtrise de la culture moderne séculière<sup>15</sup>.» Le refus de l'héritage et de la culture rend prisonnier de l'errance du bateau qui, sur une mer tourmentée, se prive de points de repères étrangers à la perspective narcissique. Dans un tel cas, on ne peut que repêcher un ramassis hétéroclite de croyances éparses, pour ne pas dire éparpillées, et sans autres liens de sens les unes avec les autres que ce qui plaît à l'individu. Cela enferme dans un chaos où les mots manquent pour se dire et pour communiquer. La structure de sens ne permet plus de risquer une orientation de l'avenir ancrée dans le terreau de l'histoire propre et de la situation particulière. L'agir ne témoigne plus de valeurs cohérentes et efficaces dans la transformation de l'individu et dans l'information de la culture. Finalement, les symboles attestent le repli de l'imaginaire sur lui-même. Tout cela empêche la mise en opération

<sup>14</sup> J. GRAND'MAISON, *Vers un nouveau conflit [...]*, p. 251.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 251.

d'un projet d'engagement personnel dans le monde en vertu d'un sens personnel qui enthousiasme l'individu.

On voit bien que, dans l'idée de Grand'Maison et de son équipe de recherche, le mythe de la table rase rend impossible la construction de l'identité. Celle-ci s'établit dans un dialogue ouvert, certes avec des hauts et des bas, entre l'individu et les cultures sociale et religieuse auxquelles il participe du fait même de sa naissance en elles. C'est parce que l'individu reconnaît les cultures sociale et religieuse qu'il peut se situer de manière originale en elles et par rapport à elles. La crise spirituelle en cause rejoint l'impossibilité concrète de faire face à la frustration qui découle de la vie en société tout en y étant soumis. Faire table rase revient à évacuer ce qui dérange et ce qui ne fait pas l'affaire de l'individu. Cette attitude nie, en fait, l'ensemble des difficultés et du déplaisir sans permettre d'atteindre à la construction d'un sens qui apaise la frustration en donnant de découvrir qu'elle témoigne de bien plus que de l'insatisfaction d'une tendance. L'insatisfaction indique quelque chose de l'identité secrète de la personne. Refusée ou mise en danger, celle-ci se manifeste comme souffrance.

Dans la perspective que nous avons adoptée dans notre thèse doctorale, nous comprenons la souffrance comme l'expression négative du désir, du mouvement de la vie de chaque individu qui ne peut être «satisfait» que de se risquer et de s'incarner dans une histoire en se positionnant face aux autres, face à la société et face à la religion ainsi qu'à la spiritualité. «Le désir atteste dès maintenant du *réel* sans lequel aucune *réalité* n'a de sens. [...] il faut d'une certaine manière mourir à ce qui nous pousse, à la pulsion, pour ressurgir de ce qui est notre source et qui nous attire<sup>16</sup>.» Se prendre pour une origine, une table rase à partir de laquelle tout le reste doit s'établir, confond la vie donnée comme origine commune avec la vie imaginée.

C'est parce que la vie est donnée à d'autres avant soi et que ces autres se sont mesurés à la question du sens de la vie et de leur vie

<sup>16</sup> Denis VASSE, *La Vie et les vivants. Conversations avec Françoise Muckenstrum*, Paris, Seuil, 2001, pp. 192-193.

que l'on peut aujourd'hui entrer en dialogue avec ce qu'ils ont découvert de la vie et d'eux-mêmes et répondre pour soi-même à ces mêmes interrogations. Rejeter le passé oblige à construire à partir du vide tandis qu'entrer en dialogue avec un héritage situe l'individu en même temps comme semblable aux autres et unique en lui-même. La crise spirituelle propre à l'attitude de rejet du passé et de la culture se révèle comme crise de l'esprit humain qui, replié sur lui-même et se prenant pour l'origine, se détruit et comme être social et comme personne originale. Dans l'attitude de la table rase, l'individu ne déchire plus le tissu de l'histoire par son originalité propre, mais il se contente de se déclasser en niant la valeur du passé.

#### Centration narcissique

Enfin, la troisième caractéristique du drame spirituel mis en évidence par Grand'Maison se dévoile en tant que crise du croire et de l'altérité. Identifiée comme une tendance lourde, la crise de l'altérité rejoint un état «où l'on se méfie de l'autre et des autres<sup>17</sup>». L'autre avec sa différence est perçu comme une menace, de sorte que dans ce type de crise, ce n'est plus la solidarité ni la confiance qui se retrouvent à la base de la vie sociale mais la méfiance. Cette crise touche ainsi à ce qu'Erikson situe comme enjeu fondamental de la vie psychosociale<sup>18</sup>: la confiance face à la méfiance. On sait que ce n'est pas la confiance simplement naïve et pas davantage la méfiance *a priori* qui peuvent construire le psychisme de l'individu et la vie sociale. Dans l'un et l'autre cas, un équilibre entre confiance et méfiance doit être trouvé afin que la méfiance serve à déterminer les zones où la confiance est possible et souhaitable et, en même temps, que la confiance puisse faire découvrir ces lieux où la méfiance n'a pas raison de dominer l'avant-scène.

<sup>17</sup> J. GRAND'MAISON, *Vers un nouveau conflit [...]*, p. 262.

<sup>18</sup> Erik ERIKSON, *Identity and the Life Cycle*, New York/London, W. W. Norton & Company, 1980.

Dans ce type de crise de l'altérité, c'est la base sociale des comportements qui se trouve atteinte en même temps que l'accession à la capacité de faire confiance, comprise comme le mécanisme fondamental du croire. On ne construit ni la société, ni le croire en se mobilisant dans une problématique défensive; tout au plus creuse-t-on des fossés qui, un jour, pourront devenir très difficiles à franchir. Faute de mieux, on ne s'entoure plus que d'articles hétéroclites triés sur le volet, mais qui ne dérangent plus faute d'avoir été aseptisés de toute apparence de menace.

Ne faudrait-il pas découvrir dans cet aspect de la crise «un profond problème social, moral, spirituel de toute une société [...] Alors que des jeunes, eux, commencent à vouloir articuler leur expérience intérieure et une nouvelle conscience sociale, sans rencontrer d'adultes qui l'ont fait eux-mêmes<sup>19</sup>»? Les travaux de Grand'Maison laissent entendre que si le croire et l'altérité sont en crise, c'est bien parce qu'il manque de modèles, où l'altérité et le croire permettent d'articuler l'expérience intérieure ainsi que la conscience sociale d'individus, qui soient aujourd'hui pertinents aux yeux des générations montantes. Le propre de la problématique défensive est de faire disparaître toute apparence de menace. Or, en agissant de la sorte, on ne distingue plus le nécessaire dépassement de soi, autorisé par la confiance, de la menace réelle. On ne se construit plus qu'en réaction à une menace appréhendée mais non vérifiée. En conséquence, la construction repose sur le sable des apparences plutôt que sur la solidité éprouvée de la vérité.

#### En résumé

Selon les recherches que l'on vient d'explorer, la baisse de la pratique liturgique et la crise spirituelle contemporaine peuvent être tributaires de la rareté de modèles. On manque de témoins chez qui la spiritualité ou la pratique religieuse est lieu d'intégration de toute la

<sup>19</sup> J. GRAND'MAISON, *Vers un nouveau conflit [...]*, p. 267.



personne. Nous avons là comme un jugement des jeunes et des moins jeunes sur la valeur de l'héritage reçu de leurs prédécesseurs immédiats et de la société. À cette fin de non-recevoir répondent une série de questionnements qui laissent entrevoir l'émergence d'une aspiration commune vers la vie.

Le passage d'une culture de mort à une culture de vie signalé par Grand'Maison dévoile l'espérance véritable du peuple contemporain, jeunes et moins jeunes compris. La crise actuelle se découvre comme une quête d'authenticité et de vérité qui va au-delà des convenances. Cela demeure comme aspiration indépendamment du fait que la quête puisse se perdre dans les dédales du narcissisme où elle est, à son tour, déviée et séduite par les mêmes apparences qu'elle dénonce. Une question jaillit avec force du fond de cet horizon de crise: comment peut-on dépasser l'apparence et rejoindre la profondeur des êtres vivants alors même que ces vivants n'arrivent à vivre en humains qu'en se fiant aux représentations qu'ils se donnent du monde?

Le paradoxe de la crise actuelle peut s'exprimer de la manière suivante: il y va de la difficulté de rejoindre la vie en elle-même alors que la construction de l'expérience dans la conscience ne se fait que par représentations interposées. Il n'est malheureusement pas possible de fonctionner en humain, ni de le devenir, sans passer par des systèmes de représentation. En même temps, on peut confondre ces systèmes avec ce qu'ils sont censés indiquer. Si le paradoxe est actuel, il n'est cependant pas nouveau. Le témoignage des mystiques laisse entendre que tout le problème spirituel réside justement à cet endroit: les représentations permettent de se comprendre en comprenant le monde, mais elle ne sauraient donner ni le sens ni la vie; tout au plus peuvent-elles les indiquer<sup>20</sup>.

<sup>20</sup> Voir les travaux suivants: Jean-Marc CHARRON, *De Narcisse à Jésus: la quête de l'identité chez François d'Assise*, Montréal/Paris, Paulines/Cerf, coll. «Brèches théologiques», n° 14, 1992; Lode VAN HECKE, *Le désir dans l'expérience religieuse. L'homme réunifié. Relire Saint-Bernard*, Paris, Cerf, coll. «Recherches morales: Synthèses», 1990; Denis VASSE, *L'Autre du désir et le Dieu de la foi. Lire aujourd'hui Thérèse d'Avila*, Paris, Scuil, 1991.

## Définir l'intégration

Un lecteur ou une lectrice qui cherche à savoir ce qui est généralement mis sous le concept d'«intégration» peut examiner la question longtemps sans trouver beaucoup d'indications sur la signification de ce terme et des processus qu'il définit. Pourtant, c'est un concept que l'on retrouve dans plusieurs univers conceptuels. Il apparaît important de revoir et préciser, au moins minimalement, le sens de ce terme et les processus qu'il désigne. Autrement, on ne peut comprendre de manière adéquate comment l'intégration se relie à la désintégration soulignée par Bibby et Grand'Maison.

Le terme «intégration» est dérivé du latin. Il désigne «des processus réunissant (a) des parties pour constituer une unité et (b) faisant entrer des parties restées jusque-là au dehors dans une unité existante, le tout bénéficiant alors d'un surcroît de structuration et d'organisation<sup>21</sup>». On trouve chez Prévost et Richelle une explication similaire qui définit l'intégration comme un principe d'organisation agissant sur:

des structures dont les éléments sont hiérarchiquement ordonnés, les niveaux supérieurs exerçant leur contrôle sur les niveaux inférieurs. [De plus, le] concept d'intégration est central dans la logique du vivant où chaque accroissement de complexité s'assortit de nouveaux niveaux d'intégration. [...] Le concept s'applique aussi, de façon plus descriptive, à toute conduite dont les éléments sont clairement subordonnés à un but finalisé, à toute action intentionnelle<sup>22</sup>.

Ces définitions mettent en lumière l'intégration comme processus d'unification. Pour le vivant, cette unification se trouve assujettie à un but lié à la liberté de la personne.

On peut donc conclure que le titre de cet article, «Spiritualités en mal d'intégration», vise un problème de liberté et de hiérarchisation.

<sup>21</sup> Werner D. FROLICH, *Dictionnaire de la psychologie*, Paris, Livre de poche, coll. «Encyclopédies d'aujourd'hui: La Pochothèque», 1997, p. 220.

<sup>22</sup> Claude PRÉVOST et Marc RICHELLE, «Intégration» dans Roland DORON et Françoise PAROT, *Dictionnaire de psychologie*, Paris, PUF, 1991, p. 371.

Ainsi, l'attitude consumériste décrite par Bibby indique clairement l'enrayage, dans la société contemporaine, de la capacité de déterminer une ou plusieurs valeurs comme principe de hiérarchisation des éléments épars, issus de l'expérience, dans la construction d'une liberté engagée. Dans la religion ou la spiritualité à la carte, le principe d'éclatement domine le principe d'intégration. Une telle situation conduit à la perte de l'intégration, voire même à la désintégration.

La liberté se perd parce que l'on confond le fait d'être libre avec celui de ne subir aucune contrainte et de suivre l'envie du moment. Or, Viktor Frankl a démontré que la liberté et l'amour des siens, qu'il désirait revoir, ont été les attitudes qui lui ont permis de transcender le non-sens des camps de la mort et de surmonter le désespoir qui lui collait à la peau<sup>23</sup>. La détermination de vivre libre par amour des siens, et ce malgré les contraintes et les irritants de la condition humaine, peut être, si l'on suit le raisonnement de Frankl, le point de départ d'une liberté à la recherche de son identité dans l'amour.

L'amour seul court le risque de féconder la rencontre des différences en leur donnant de porter du fruit. Dans le langage populaire, on dit que l'amour est fort comme la mort. L'amour peut-il être le principe intégrateur qui donne chacun à soi-même en faisant surgir et en construisant des être uniques et séparés? Si tel est le cas, la rencontre, l'expérience de l'autre et de son mystère, dans le champ historique ne devient-il pas l'unique lieu où chacun, dans son corps, est donné à soi-même?

La crise d'intégration que présente la spiritualité contemporaine peut donc faire voir que l'identité de chacun et de chacune dans l'amour ne se découvre et ne se construit qu'en unissant, dans une histoire, ce qui dans la multiplicité des actions, des réactions et des pensées témoigne de l'unicité d'un esprit qui prend le risque de vivre en être social. L'auto-transcendance du «moi» et de ses exigences par le dialogue avec une ou plusieurs cultures, avec une ou plusieurs traditions

<sup>23</sup> Voir surtout: Viktor E. FRANKL, *Un psychiatre déporté témoigne*, Paris, Chalet, 1967, et *La psychothérapie et son image de l'homme*, Paris, Resma, 1974.

religieuses, n'est-elle pas l'essence de la spiritualité? S'entra-percevoir unifiée par la force d'une liberté engagée en faveur de ce qu'elle aime vraiment, n'est-ce pas ce qui donne à la personne d'espérer contre toute espérance? Cela ne lui rend-il pas la possibilité de se confier à l'amour qui l'anime au lieu de chercher refuge dans son besoin de se protéger des autres et d'elle-même où, nous l'avons vu, elle se perd dans une multiplicité désarticulée? En définitive, la question du sens à la vie porte-t-elle sur autre chose que sur le sens de vies séparées, mais interdépendantes et solidaires dans la quête d'un sens transcendant leurs différences et leur donnant, à chacune et à chacun, une valeur unique et inaliénable — c'est-à-dire, soit sacrée, soit en Dieu, selon les options — à laquelle toutes et tous aspirent?

#### **Anthropologie psychoreligieuse fondamentale: l'apport de Denis Vasse**

En considérant les aspects intégration et éclatement de l'horizon spirituel contemporain, on découvre deux facettes inséparables de la problématique spirituelle contemporaine: l'amour et la liberté ne sont plus à la base ni des relations sociales ni de la construction de soi. Dans la logique consummatrice, le choix s'opère sous la gouverne de la dynamique du plaisir et de la séduction qui font anticiper un plaisir lié à la possession et à la consommation de l'objet. L'amour se trouve éclipsé par la promesse d'un plaisir que l'on n'a pas à construire. Et la liberté subit le même sort. Exigeant une laborieuse construction, la liberté se voit discréditée par l'immédiateté de la satisfaction annoncée. Il n'y a donc plus lieu de surseoir à la satisfaction qui devient immédiatement disponible. Dans une telle optique, les relations sociales et la construction de soi ne se proposent plus comme projet requérant l'investissement de celui ou celle qui veut en bénéficier, mais elles deviennent objet de consommation.

La logique de consommation a de curieux effets lorsqu'elle se présente comme horizon de sens. Il se produit un glissement dans la construction de l'univers social et religieux humain. L'amour cède le pas au

plaire tandis que la satisfaction immédiate des tendances se fait passer pour liberté. Cela atteint de plein fouet l'humanité dans ce qui la caractérise et la force à s'interroger à nouveau à cet égard. Qu'est-ce que l'être humain? Comment le comprendre? Comment articuler entre elles les nécessités physiologiques et psychologiques requises pour le maintien des conditions de la vie des individus? Que penser du sens que l'on se donne en le construisant et de celui qui se découvre à l'œuvre dans des vies singulières et séparées face au sens prêt à consommer? Que dire de la présence et de la relation à soi, aux autres et à Dieu? Que faire avec le problème de la solidarité nécessaire avec les autres, soit directement, soit par l'héritage de la culture et des traditions spirituelles ou religieuses? Bref, comment la problématique spirituelle actuelle peut-elle être éclairée par une anthropologie fondamentale?

Les questions qui précèdent entrent en résonance avec l'anthropologie psychoreligieuse de Denis Vasse. Celui-ci construit son anthropologie en faisant dialoguer la tradition psychanalytique lacanienne avec la tradition des mystiques chrétiens. Selon Vasse, le problème surgit du fait que l'existence, soumise aux lois incontournables du besoin, est le lieu à partir duquel l'être humain se voit offrir une vie propre se propageant sur le mode de la gratuité d'un amour donné. Selon Vasse, l'être humain peut devenir, tout au long de son existence, de plus en plus présent à ce qui le touche et à ce qui l'invite à répondre en retour. Dans cette perspective, la problématique spirituelle de l'humanité se joue entre se choisir et se risquer par amour ou se refuser en se bornant aveuglément aux lois de la nécessité. Il est nécessaire de consommer pour vivre, mais la vie humaine ne peut se réduire à la consommation sans que l'on doive faire le deuil de son originalité la plus inaliénable.

Afin de bien saisir ce que cette conception originale offre en guise d'éclairage aux problèmes déjà mentionnés, nous aborderons l'œuvre de Denis Vasse par étapes<sup>24</sup>. Nous commencerons par présenter cet

<sup>24</sup> Nous empruntons ici une partie de texte dont nous nous sommes inspiré pour une communication orale que nous avons donnée à l'occasion de la session CTNS de Montréal en juin 2001 et qui s'intitulait: «Articuler psychologie et théologie de l'expérience religieuse?».

auteur. Puis, nous enchaînerons en exposant les lignes de force de son œuvre écrite, avant de pouvoir proposer une synthèse de son anthropologie. Enfin, nous serons à même de revoir l'éclairage sous lequel l'anthropologie vassienne permet de saisir la crise spirituelle contemporaine.

#### *Denis Vasse*

Né en Algérie en 1933, Vasse entreprend des études en médecine à Alger dans le courant des années cinquante. Puis il déménage à Marseille pour y terminer sa thèse qui porte déjà sur les rapports entre psychopathologie et vocation religieuse<sup>25</sup>. Parallèlement à la réflexion qu'il conduit sur ces relations possibles, il discerne sa vocation religieuse et entre chez les Jésuites en 1958. Enfin, il reçoit une formation en analyse qui lui permet de devenir psychanalyste et membre fondateur de l'École freudienne de Paris aux côtés de Jacques Lacan et de Françoise Dolto.

#### *Grandes lignes de son œuvre*

Il serait trop long d'évoquer ici tous les aspects de son œuvre, mais il importe tout de même d'en souligner quelques-uns. Nous avons déjà mentionné son intérêt à articuler psychanalyse et théologie. Sa thèse de médecine et sa double formation théologique-religieuse et psychanalytique mettent cela en évidence. Par ailleurs, on ne saurait passer sous silence ses premiers articles publiés dans le début des années soixante<sup>26</sup>. Ceux-ci annoncent une intuition selon laquelle la rencontre des autres peut soit favoriser le processus de personnalisation, soit dégénérer dans la violence.

<sup>25</sup> Denis VASSE, *Aperçus sur les rapports entre psychopathologie et vocation religieuse*, Aix-en-Provence, Bayles, 1960.

<sup>26</sup> Denis VASSE, «Synthèse de deux héritages», *Études*, mars 1963, pp. 304-317; «La femme algérienne», *Travaux et jours*, avril/juin 1964, n° 13, pp. 85-102 et «Race et racisme (essai d'analyse)», *Études*, juillet/août 1965, pp. 5-16.

À cela s'ajoute le fait que Vasse risque une œuvre d'écriture personnelle où il se mesure à ces grandes sources d'inspiration que sont Freud, Lacan et Dolto. Au cours du processus, il présente ses points d'accord ou de désaccord avec ses prédécesseurs. Vasse entre alors dans le mouvement qu'il décrit, c'est-à-dire que sa pensée se personnalise en dialoguant avec ses sources. Enfin, la recherche de la vérité du désir inconscient menée par Vasse le conduit à interroger la tradition analytique et la tradition mystique<sup>27</sup>. Suivant une logique de mise en interlocution, il situe ces deux discours en dialogue l'un avec l'autre; accordant à chacun le droit d'interpeller l'autre. Ce faisant, il conjugue leurs méthodes d'observation, la méthode psychanalytique et la phénoménologie philosophique, en vue d'une recherche commune. À la première, il demande d'éclairer l'archéologie de la structure, tandis qu'il invite la seconde à dévoiler, chez la personne, son attirance libératrice.

Partant de l'affirmation de Lacan selon laquelle «le désir de l'homme est le désir de l'Autre<sup>28</sup>», Vasse nuance cette définition jusqu'à faire de l'Autre le «porteur d'une altérité radicale qui surgit dans tout rapport d'identité et qui le fonde<sup>29</sup>». Au-delà d'une terminologie compliquée et hermétique, on comprend mieux le problème si on part de la considération du psychisme comme une scène comportant des représentations mentales. Dans cette optique, on peut considérer le psychisme comme une sorte de cinéma intérieur où les représentations jouent une intrigue propre à l'individu. Chez Lacan, le concept

<sup>27</sup> Denis VASSE, *L'Autre du désir et le Dieu de la foi. Lire aujourd'hui Thérèse d'Avila*, Paris, Seuil, 1991 et *La souffrance sans jouissance ou le martyre de l'amour. Thérèse de l'Enfant-Jésus et de la Sainte-Face*, Paris, Seuil, 1998.

<sup>28</sup> L'Autre est dans la théorie lacanienne «une façon de, je ne peux pas dire de laïciser, mais d'exorciser le bon vieux Dieu» (J. LACAN, *Encore*, Paris, Seuil, 1972, pp. 64-65). Les mots de Lacan laissent entendre que le désir de l'homme, c'est le désir de Dieu, mais il s'agit d'un dieu qui aurait perdu son Esprit. Pour Lacan, le désir de l'homme est le désir de posséder une image de Dieu qui amènerait l'être humain à se croire dans la plénitude.

<sup>29</sup> Denis VASSE, *Le temps du désir. Essai sur le corps et la parole*, Paris, Seuil, 1969, p. 19.

d'Autre renvoie à la tendance du psychisme à s'établir comme un système fermé et autosuffisant jouant toujours l'histoire approuvée par la censure psychique. Fantasmé comme image plénière véhiculant la plénitude, l'Autre ferait qu'on ait plus à tenir compte du manque et de la division intérieure. C'est pourquoi Lacan soutient que l'Autre est troué. L'Autre ne peut jamais être la plénitude recherchée. S'il pouvait l'être, l'attitude consumériste décrite par Bibby et Grand'Maison aurait le dernier mot sur l'humanité. Le dieu «bouche-trou» pourrait alors devenir la grande idole de l'humanité qui remplacerait la joie reliée à l'accomplissement de soi par l'endormissement des tensions successif à la réplétion.

Vasse corrige Lacan qui, par l'Autre, veut exorciser les images de «bouche-trou» que l'on prête à Dieu. Il agrandit, en quelque sorte, le trou dans l'Autre pour faire de celui-ci une porte ou un seuil. L'Autre fait partie du système. Il n'est pas radicalement différent, mais il est l'ouverture qui empêche le psychisme de se replier sur lui-même. C'est par cette ouverture que l'altérité peut informer le psychisme. L'altérité ne peut que venir se représenter et déplacer des représentations, mais jamais les représentations psychiques ne peuvent s'échapper de la scène. Ou bien les représentations sont conscientes et occupent l'avant-scène ou bien elles sont reléguées à l'arrière de la scène.

Ce que l'humain observe, il se le représente avant de pouvoir en prendre conscience. L'humain ne peut ni fonctionner ni tenter de découvrir son identité sans se représenter en relation au monde. Sans ouverture, la structure psychique et son univers de représentations perdent leur lien avec le réel. Les idées et les images peuvent alors se mettre à tourner à vide, comme le montrent les cas cliniques de déconnexion plus ou moins sévère: plus rien ne sert de butée aux représentations, qui se déroulent et s'enchaînent sans que rien ne les ramène à la réalité. Mais on n'accède plus alors ni à soi, ni aux autres, ni à Dieu. L'expérience ne se reçoit plus dans une présence ouverte; elle se perd dans une fin de non-recevoir.

L'anthropologie de Vasse s'élabore ainsi à partir d'une conception du psychisme comme scène représentative, tout comme chez La-

can. En même temps, l'œuvre de Vasse se personnalise. L'accent phénoménologique de son travail, sa spécialisation en neuropsychiatrie et les mathèmes de Lacan<sup>30</sup>, tout cela a sans doute conduit Vasse à envisager l'ancrage scientifique du discours lacanien dans l'organisation neuronale qui fonctionne elle aussi sous mode binaire<sup>31</sup>. On y trouve des charges ioniques positives et l'absence de charge, soit quelque chose qui ressemble à des facteurs de valence «1» et «0». À partir d'une telle construction théorique, on peut déduire les lois du fonctionnement du langage, mais on n'atteint pas, en tant que telle, l'originalité de la personne. À l'encontre de cette perspective mécaniste, Vasse s'intéresse moins à la structure qu'à ce qui naît à travers la structure: un individu original. Il est fasciné par le fait que, de l'implacable loi de la nécessité, des personnes humaines puissent émerger jusqu'à la gratuité où, dans la relation, les partenaires sont donnés à eux-mêmes.

Il est donné à l'homme de transmuier le rapport de consommation, dans lequel il s'origine et sans lequel il meurt, en rapport de communion dans lequel les différences ne s'acharnent plus à se faire disparaître en nourriture, mais peuvent se réaliser en inaliénables libertés<sup>32</sup>.

L'orientation nécessité-gratuité parcourt l'anthropologie vassienne, alors que se trace une différence entre le cœur et le psychisme. En même temps, se dessine le concept de présence qui devient comme la base de la liberté. Appliquée au psychisme, la métaphore digestive liée à la nécessité laisse entendre qu'on peut vivre ses relations humaines sur ce mode d'assimilation-rejet où l'un des termes doit disparaître au profit de l'autre. Cela fait voir la nature réductrice des processus psy-

<sup>30</sup> «Le séminaire sur "La Lettre volée"» fait voir le cheminement de la réflexion de Lacan qui part de l'alternative oui-non, leur substitue des «+» et des «-» et les remplace finalement par des «0» et des «1» avant de déduire une série de lois relatives aux enchaînements et aux suites possibles de ces combinaisons. (J. LACAN, *Écrits I*, Paris, Seuil, coll. «Points Essais», n° 5, 1994, pp. 19-75).

<sup>31</sup> L'intelligence artificielle des ordinateurs fonctionne selon cette même logique binaire composée de «0» et de «1» comme éléments fondamentaux.

<sup>32</sup> D. VASSE, *Le temps du désir [...]*, p. 64.

chiques. Cette conséquence ne surprendra personne, puisque la traduction d'une réalité sous forme de données binaires entraîne nécessairement une perte substantielle. C'est le prix à payer pour obtenir des représentations fonctionnelles et opératoires qui permettent à une personne de développer la conscience de soi et des autres.

La métaphore digestive implique également le rejet de tout ce qui ne nourrit pas l'organisation. D'une part, la conscience représentative est assortie d'une inconscience fonctionnelle. Cet inconscient est comme le sous-produit des défenses qui visent à préserver l'intégrité de l'organisation psychique. D'autre part, la gratuité, ou l'originalité inaliénable de la personne, diffère de l'ordre de l'inconscience psychique. On trouve chez Vasse l'idée d'un inconscient essentiel qui est étranger à toute représentation mais qui abrite la mouvance vivante de la personne. Il est le lieu d'un pur mouvement différencié qui déplace la personne selon ce qu'elle affectionne. Assez tôt dans l'œuvre de Vasse, on voit poindre l'idée que l'humain se déplace par amour ou qu'il vit par amour<sup>33</sup>.

Si la personne vit et se déplace par amour, son mouvement aspiratif se joue dans une lutte entre la nécessité qui se fait passer pour la seule logique et l'ouverture à la gratuité. Le premier mouvement replie le désir essentiel sur le besoin de se protéger. Vasse parle alors de perversion ou de détournement de la mouvance vivante. Le second mouvement, l'ouverture, implique un consentement à se laisser ouvrir ou déplacer par une affection qui attire en avant et au-delà de la simple tranquillité. Ce second mouvement, Vasse le qualifie de conversion. Par ces deux mouvements opposés, mais inséparables, Vasse veut souligner la tendance de l'univers représentatif à réduire tout ce qui lui arrive aux dimensions d'un objet susceptible de conforter la structure psychique et d'assurer sa tranquillité. C'est inéluctable, mais en même temps l'humain aspire à autre chose que le comblement. Il cherche à accomplir une œuvre qui l'exprime dans le monde et souffre de ses propres résistances ainsi que de celles issues du milieu.

<sup>33</sup> Denis VASSE, «L'autorité du maître», *Études*, février 1967, pp. 274-288.

Pour Vasse, la souffrance est l'expression négative du désir. Elle témoigne du fait que la personne demeure enfermée sur la rive trop connue des représentations rassurantes alors qu'elle sent l'appel du large. Elle cherche à accomplir un projet qui lui tient à cœur mais qui ne cadre pas parfaitement avec l'idée qu'elle s'en fait. Devant sa souffrance, une personne peut choisir d'accentuer son narcissisme ou de se confier davantage à la vie qui l'appelle. Dans ce dernier cas, le narcissisme est reconnu pour ce qu'il permet, mais il est décollé de sa prétention à la totalité. La vérité subjective n'est dans aucune représentation. Elle est vivante et se situe dans un amour qui donne le goût de la vie.

L'entrée dans sa vie devient possible par le largage des prétentions de l'imaginaire psychique alors même que la structure de l'imaginaire supporte le passage. Vivre d'amour à partir d'une construction narcissique, voilà tout le dilemme. La traversée du narcissisme est inaccessible sans le témoignage des Écritures et des mystiques qui ont affirmé par leurs vies qu'il est possible de vivre par amour même si, pour cela, on doit affronter la perte successive de tous les repères provisoires. Si les mystiques semblent loin de nous, leurs témoignages peuvent nous rejoindre. La vérité de leurs expériences de traversée du narcissisme, alors même qu'ils demeurent soumis à une structure narcissique, se signe, après coup, d'effets dans le corps. C'est-à-dire que le corps, en plus d'offrir une butée au déploiement des fantasmes, s'offre comme une ardoise sur laquelle on peut lire la vérité du chemin parcouru dans des effets de vie — que sont la paix, la joie et le repos — ou à l'inverse dans des effets de mort — que sont l'angoisse, la tristesse et l'épuisement — lorsque l'on diverge du sens du désir personnel.

L'on arrive enfin à évoquer la responsabilité personnelle dans la croissance dans son projet d'être-au-monde. Cette responsabilité porte sur ce que Vasse qualifie de reconnaissance et de témoignage. Sans la reconnaissance qui nomme ce qui se passe en pointant les enjeux sous-jacents, la personne n'arrive pas à elle-même. Elle demeure soumise à l'enchaînement automatique et quasi instinctuel régi par sa structuration

psychique et par le besoin de se protéger. Sans le témoignage d'un autre qui remet en question par la différence et par l'originalité de son point de vue, il est possible d'ignorer sa subjectivité propre. La personne sort beaucoup plus difficilement du narcissisme et de sa logique implacable.

Pour Vasse, la personne est présence qui s'interroge sur son identité dans l'amour et sur l'identité des autres qu'elle rencontre. Dans cette perspective, la responsabilité repose sur l'acceptation ou le refus d'entrer dans une quête de reconnaissance. Au lieu de se plaindre de ne pas avoir été reconnu jadis, la tâche humaine consiste à reconnaître la vérité de ce que l'expérience de la vie permet de découvrir à propos de soi-même, des autres, du monde et de Dieu. Vivre humainement, c'est entrer graduellement dans le mystère d'une vie qui convoque la personne en la prenant à cœur. Notons ici que l'amour dont il est question s'expérimente dans la vie comme «amour de» et «haine de»; il met donc en jeu la polarité amour-haine soulignée par la psychologie nord-américaine.

#### *Synthèse anthropologique*

En résumé, l'anthropologie psychoreligieuse de Vasse peut être schématisée à l'aide de trois grandes divisions qui sont inséparables et qui reposent toutes sur l'expérience de la vie dans un corps. Ces divisions, on le rappelle, sont: la fonctionnalité, la subjectivité du cœur et la singularité d'un esprit en recherche de son identité dans son expérience du monde.

La fonctionnalité concerne le fonctionnement ou l'aspect reproductible des liens objectivés et rejoint aussi bien l'organisation corporelle que la construction d'un monde propre: celui des représentations psychiques. La fonctionnalité se reconnaît comme objet de science, comme ce qui est certain parce que répétable et reproductible. Le fonctionnement répond à des lois qui sont constituées des liens formels autorisant des déplacements déterminés.

La subjectivité du cœur ne peut se manifester sans l'organisme. Parce qu'elle n'est pas sans son corps, la personne ressent en lui les

effets de son rapport au monde. La subjectivité du cœur porte sur l'identité, non plus définie par la fonctionnalité, le savoir-faire, la race ou encore la tradition. Elle se définit par l'affection particulière, ou l'aspiration qui est la sienne, dans sa vie confrontée à la mort, à la finitude et à la question de l'Origine ou de Dieu. «Qui suis-je dans l'amour?» est la question que se pose l'esprit humain. «Qui suis-je d'être déplacé par ce que j'aime?»

Dans l'anthropologie de Vasse, la personne, ou l'esprit, se situe à la enture entre la fonctionnalité et l'affectivité du cœur. Elle est des deux mondes à la fois dans l'expérience du corps propre. Elle est vivante et se sait vivante en raison de sa capacité de se représenter, mais elle n'arrive à correspondre à aucune représentation. Dans cette perspective, c'est par l'expérience de la présence à son corps en relation à soi, aux autres, à la Vie ou à Dieu, que la personne peut découvrir, graduellement et après coup, son mystère propre. À partir de cette découverte toujours en devenir, elle parvient à une situation de consentement ou de refus à ce qui l'anime. Assurée dans la vie par son monde de représentations, elle est invitée à se choisir en optant en faveur de ce qui la fait vivre. Apeurée ou insécurisée par ses propres représentations, elle peut ne plus être en mesure d'entendre son propre cri comme solidaire d'une Parole qui l'invite à croire dans la vie qui se donne à elle malgré l'apparente certitude que lui procurent ses représentations.

### Le témoignage des mystiques

L'anthropologie de Vasse met en lumière l'enjeu vital de la spiritualité: être donné à soi-même dans ses relations à soi, aux autres, aux choses, aux cultures et traditions et à Dieu ou à la Vie. On voit ainsi que la crise de la spiritualité fait perdre la capacité d'intégration des tensions et contraintes sur la base d'un amour efficace animant chacune et chacun. Elle disperse l'énergie au profit d'un éclatement qui ramène en arrière au lieu de conduire en avant.

On a conclu la section précédente portant sur la description de la crise spirituelle contemporaine en soulignant le manque de modèles où

la spiritualité de même que la pratique religieuse deviennent lieu d'intégration de toute la personne dans son dynamisme particulier. L'anthropologie fondamentale de Vasse indique une même possibilité et corrobore l'impasse de la logique de consommation. Par l'examen rapide de l'expérience de trois figures emblématiques de la vie mystique, nous allons interroger le passé de l'histoire religieuse afin de voir ce que des lectures contemporaines de témoignages de la tradition chrétienne ont à dire sur le problème de la spiritualité. On considérera les cas de François d'Assise, de Thérèse d'Avila et de Bernard de Clairvaux.

### François d'Assise

Cet exemple vient de la lecture de la vie de François d'Assise faite par Jean-Marc Charron. Par le titre de son ouvrage, *De Narcisse à Jésus*, Charron met en évidence le processus de conversion chez François. Au départ, la vie de François est dominée par une quête narcissique dans laquelle il recherche les honneurs et la gloire. On peut facilement comprendre que cette recherche vise à compenser les blessures narcissiques que François a subies dans son enfance, mais cela va beaucoup plus loin.

François vit une première conversion après une défaite contre le général Pérouse en 1202. Cela change complètement, du moins en apparence, la perspective de François. De combattant à la recherche de victoire militaire, il devient rempli de zèle pour Dieu. François vit une rupture dans laquelle sa tendance narcissique investit un nouvel objet en relâchant l'autre. Mais Charron montre que François ne commence à être véritablement transformé que beaucoup plus tard. Cela se produit graduellement à partir du moment où il consent à tenir compte de sa souffrance et remet en question sa manière de se relier à ses objets. Il entre alors dans «une pratique de renoncement [qui] relève de la dé-fusion où prédomine la prise en compte du manque et de la souffrance qui lui est inhérente<sup>24</sup>».

<sup>24</sup> J.-M. CHARRON, *De Narcisse à Jésus [...]*, p. 180.

C'est seulement au moment où François renonce à sa prétention narcissique à atteindre la gloire et les honneurs par le seul fruit de ses efforts que sa dynamique commence à changer. La logique de l'amour envers Jésus auquel François s'identifie prend graduellement la relève. François entre alors dans un lent travail de transformation. Son enthousiasme peut s'investir dans quelque chose qui ressemble à de l'acharnement et à de l'obstination contre sa nature. Ces dispositions «sont comme une entreprise de décapage ayant pour fonction d'épurer le désir [...] jusqu'en ses derniers retranchements<sup>35</sup>».

À partir de ce moment, qui est comme une seconde conversion, François ne livre plus la guerre à un ennemi extérieur, comme dans ses combats militaires ou religieux, mais il livre bataille à son narcissisme. Il se bat contre le détournement de son amour de Jésus et des plus pauvres par sa structure narcissique en recherche de gloire. Par sa détermination à se battre contre sa prétention narcissique, François fait voir que le véritable ennemi de l'humanité repose dans la tendance de la structure représentative à faire passer l'image idéale pour la réalité qu'elle cherche à représenter. En tentant de protéger la structure, les défenses psychiques livrent une guerre aveugle et sans merci autant à ce qui est susceptible de détruire la personne qu'à ce qui peut la sauver. Le psychisme discerne seulement à partir du point de vue de l'autoconservation. De ce point de vue, il ne peut que rejeter ce qui lui apparaît comme une menace. Il a besoin d'un autre éclairage s'il veut aller au-delà de cette limite intrinsèque à son organisation.

### *Thérèse d'Avila*

La source de cet éclairage extrinsèque est mise en lumière par l'étude que Vasse fait de l'expérience mystique de Thérèse d'Avila. Notons d'abord que, comme François, Thérèse doit consentir à se

<sup>35</sup> J.-M. CHARRON, *De Narcisse à Jésus [...]*, p. 232.

laisser déplacer de son point d'honneur à l'honneur de Dieu. Thérèse est une femme d'absolu. Au début de son cheminement spirituel, elle place en très haute estime le point d'honneur. Ce point correspond à des aspects auxquels elle n'a jamais cédé afin de ne pas manquer à son honneur personnel.

Le passage à l'honneur de Dieu marque chez elle une transition importante amorcée par une découverte. L'honneur narcissique est précisément le ver qui ronge de l'intérieur et qui détourne la personne de ce qu'elle cherche vraiment. À l'inverse de ce mouvement et comme l'honneur de Dieu est difficile à déterminer, il ne reste plus à Thérèse qu'à se laisser guider par ce qui la touche et la rejoint au cœur, mais qu'elle interprète avec l'aide de ses confesseurs.

Loin d'être une rencontre rapide dans un confessionnal comme cela se faisait encore dans un passé récent, les confessions de Thérèse se passent dans des rencontres prolongées et échelonnées sur de longues périodes avec un même confesseur. C'est lors de ces exercices qu'elle présente son expérience à des hommes d'Église susceptibles de l'éclairer sur ce qui lui arrive et sur ce qu'elle doit en faire. S'il est vrai que «Dieu nous délivre de nous-même, de notre image prise pour lui [alors la] délivrance ouvre le chemin de la Rencontre<sup>36</sup>» et le cheminement avec un confesseur est d'abord et avant tout un exercice d'altérité.

Se confier à quelqu'un d'autre en demandant conseil implique que l'on accepte d'entendre des choses sur soi que le narcissisme de la structure empêche de voir. Tout comme le thérapeute peut mettre à jour des indices d'une psychologie problématique, la rencontre avec un confesseur permet à Thérèse de découvrir des points de repères. Elle découvre en elle une bataille apocalyptique entre son image, prise pour Dieu, et l'Esprit de Dieu. Bien que sa tendance narcissique, son point d'honneur, lui fasse croire que la sanctification peut être le fruit de sa volonté et de ses efforts, Thérèse s'astreint à «l'absolue détermination de ne pas s'arrêter tant qu'on

<sup>36</sup> D. VASSE, *L'Autre du désir [...]*, p. 17.



n'est pas parvenu à la source même. Ne pas s'arrêter ni à un discours, ni à une image, à rien<sup>37</sup>.»

Les confessions de Thérèse visent donc à la déprendre du cancer du narcissisme qui gâche la possibilité de la Rencontre et qui fait croire que Dieu n'existe pas. Cela fait saisir une profonde scission chez l'humain. La chair qui prétend se faire vivre par elle-même cherche à détruire les traces de la vie de Dieu qui se donne jusqu'au cœur de l'humain. L'absolue détermination de Thérèse de ne s'arrêter à aucune apparence la délivre de ce piège et la fait entrer dans «une rencontre dont la chair est le lieu et dont les effets sont, dans l'oraison, la quiétude et l'extase, c'est-à-dire re-pos et sortie de soi<sup>38</sup>».

Le chemin décrit par Thérèse fait voir que l'humanité avance sur une ligne de crête. D'un côté, il y a «l'abîme du malheur dans la contemplation narcissique [...] qui précipite l'homme dans le vide et la vanité du même [, et de l'autre il y a l'abîme] du bonheur dans la contemplation du corps où s'incarne la parole et le désir de Dieu<sup>39</sup>». La route suivie par Thérèse indique à merveille que sa croissance spirituelle et sa rencontre avec Dieu ne sont pas le fruit d'une sélection d'éléments épars qu'elle rassemble selon l'envie du moment. Au contraire, sa voie est toute orientée par une «valeur fondamentale» qui polarise ses énergies et son action vers un seul et même but: la rencontre véritable avec Dieu où la Parole de Dieu prend chair en elle, en même temps que Thérèse s'accomplit dans la ligne d'un amour qui l'anime depuis toujours. Thérèse répond de ce qui parle en elle. Plutôt que de se fier aux discours de son imaginaire, elle préfère mettre sa confiance en Dieu, alors même qu'elle n'arrive à se comprendre qu'à travers ses représentations.

On voit que dans la voie de Thérèse, tout comme dans celle de François, le paradoxe anthropologique du narcissisme n'est jamais évacué. Il est au contraire assumé au nom d'une quête affective qui

<sup>37</sup> D. VASSE, *L'Autre du désir [...]*, p. 23.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 47.

fait vibrer la chair: la rencontre avec l'amour dont la chair vit. On voit le contraste entre une religion ou une spiritualité à la carte dont le critère de discernement est ce qui plaît ou fait envie et une spiritualité orientée par la recherche d'un amour véritable. Le premier enferme dans le vide tandis que le second libère et met sur une route où le plaisir et l'envie ne peuvent conduire: la rencontre avec l'Autre par excellence, Dieu.

### *Bernard de Clairvaux*

Dans sa présentation de Bernard de Clairvaux, Lode van Hecke met en évidence des repères que Bernard juge fiables dans la recherche de Dieu. Notons que, pour Bernard, le chemin vers Dieu prend racine dans l'affectivité. «On va vers Dieu [...] par la puissance du désir qui trouve sa source dans ses affects<sup>40</sup>.» Tout comme chez Thérèse ou François, la recherche de Dieu dans la foi n'est pas d'abord une expérience de pure contemplation intellectuelle, mais une expérience qui concerne toute la personne dans son corps. Le cheminement à partir de l'affectivité est nécessaire pour déjouer le piège narcissique dénoncé par Thérèse et François, car si la chair n'est pas touchée de quelque manière, l'expérience de la relation avec Dieu n'a rien de différent de l'expérience de n'importe quelle image mentale.

Or si Dieu n'est pas qu'une représentation faite par l'humain pour se rassurer, il doit bien être capable de rejoindre l'humain en lui-même et pas seulement dans des représentations. Selon van Hecke, Bernard considère le «goût» comme le capteur de Dieu chez l'humain. «Dieu, certes est unique: il ne comporte pas en lui-même de diversité, mais en fonction des changements qui affectent notre esprit, il prend pour nous des saveurs différentes<sup>41</sup>.» Bernard rattache la relation à Dieu au goût, mais comme il l'indique dans la citation précédente, il considère les qualités du goût en les limitant «pratiquement [...] au plaisir et au

<sup>40</sup> L. VAN HECKE, *Le désir dans l'expérience religieuse [...]*, p. 85.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 68. Van Hecke cite Bernard au numéro 73 de «De diversis».

déplaisir qui sont les contenus élémentaires de l'expérience affective<sup>42</sup>». Cela peut nous amener à penser que Bernard va dans le sens d'une spiritualité guidée par le plaisir, or ce n'est pas le cas. Au contraire, «Bernard perçoit un lien étroit entre *amor* (amour) et *sapor* (goût). Le cœur goûte ce qu'il aime<sup>43</sup>.»

L'insistance vient de ce que, avant la médiatisation de son objet dans une représentation, le goût procure une impression et donne «le contact le plus immédiat et le plus intensif avec un objet sensible<sup>44</sup>». Il offre une certaine altérité par rapport au monde des représentations psychiques. Par l'immédiateté perceptive, il se situe à la base de la construction des expériences qu'il permet, mais en tant que tel, il demeure autre. C'est pourquoi van Hecke laisse entendre qu'il y a, chez Bernard, «une anthropologie où l'homme est finalement perçu comme conscience et affectivité<sup>45</sup>».

En définitive, l'anthropologie bernardienne souligne la présence d'une certaine dualité ou altérité dans l'expérience humaine. D'un côté, il y a le point de départ dans l'expérience sensible de nature affective — cela goûte bon ou moins bon —, et de l'autre, le point d'arrivée dans la conscience. C'est là que l'expérience est structurée dans des représentations mentales qui rendent possibles sa conscientisation et son interprétation. Sans ouverture et sans transfert d'un côté vers l'autre, l'expérience sensible n'arrive plus à informer les contenus de la conscience, tandis que la conscience, se trouve coupée de ses racines expérientielles. L'ouverture implique une ascèse qui comporte «comme première caractéristique [...] un consentement positif et actif qui n'exclut pas le combat. La liberté ne consiste donc pas d'abord à vaincre des obstacles mais à communier avec Dieu par une ouverture toujours grandissante<sup>46</sup>.»

<sup>42</sup> L. VAN HECKE, *Le désir dans l'expérience religieuse [...]*, p. 88.

<sup>43</sup> *Ibid.*

<sup>44</sup> *Ibid.*

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 92.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 115.

Pour Bernard, la liberté se situe donc dans la décision de demeurer ouvert à ce qui arrive par l'affectivité sans exclure au préalable l'un ou l'autre aspect du goût. En éliminant *a priori* ce qui déplaît, la structuration mentale des expériences ne s'effectue plus qu'à partir de ce qui entre dans la logique préétablie. Le reste de l'expérience se trouve censuré. C'est pourquoi Bernard situe trois étapes sur le chemin de la rencontre avec Dieu. Le point de départ se trouve dans l'affect qui s'attache à ce que les sens perçoivent de la divinité de Jésus ou d'une valeur qui les rejoint. Ensuite, vient la connaissance de soi qui mène à l'étape subséquente: l'humilité. L'humilité ou la libération du narcissisme constitue l'étape charnière où la personne se laisse détacher de toutes ses images préconçues de Dieu pour entrer en relation avec un Dieu vivant et sans image. C'est là que Bernard mène la bataille. Il s'attaque «à la racine la plus profonde du problème de l'homme: à son refus, à sa solitude et au détournement de sa liberté, car c'est précisément là que se situe l'urgence d'un salut<sup>47</sup>».

L'adhésion à Dieu «implique la transformation pénible de notre désir humain en désir de Dieu<sup>48</sup>». Selon Bernard, le cheminement spirituel comporte une transformation de l'humain qui n'est pas d'abord agréable ni plaisante. Croire le contraire entraîne dans une direction où le cheminement est remplacé par des illusions qui ne font que renforcer l'entêtement et le refus.

#### L'intégration chez les mystiques

Le discernement spirituel auquel se livrent François, Thérèse et Bernard n'est pas accessoire dans leur démarche, il est comme le fer de lance qui départage l'esprit qui s'y manifeste: esprit de fermeture, de refus et d'entêtement qui coupe la personne d'avec la Vie, ou esprit d'ouverture qui cherche à consentir à ce que leur cœur aime sans savoir. Le discernement des esprits leur permet de découvrir si

<sup>47</sup> L. VAN HECKE, *Le désir dans l'expérience religieuse [...]*, p. 153.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 177.

leur spiritualité les intègre en les conduisant vers leur but personnel ou bien si elle les conduit autre part. Des effets de vie signent dans leurs corps la vérité du chemin parcouru tandis que des effets de mort annoncent la perte de contact avec leur dynamisme vital.

Dans l'intégration, l'amour permet d'assumer les tensions en les redirigeant vers un projet. Cela a pour effet une pacification et un repos. Dans l'éclatement, l'amour n'oriente pas la gestion des tensions qui n'ont alors plus d'autre moyen de soulagement que la satisfaction des tendances. L'absence d'engagement de la personne envers un sens ultime de son choix la prive de la capacité de croître dans un projet d'amour qui mobilise son énergie. Le témoignage des mystiques est éloquent à cet égard. Ils sont habituellement dotés d'une énergie débordante qui dépasse largement ce que le commun des gens est en mesure de déployer. Il est vrai cependant qu'une autre catégorie de gens déploient énormément d'énergie, ce sont les personnes avec une structure fortement défensive. Dans ce type de construction psychique, l'énergie est mobilisée à se défendre contre une attaque grave anticipée. On repère aisément la rigidité et les effets mortifères d'un tel type d'action. Cela distingue sans difficulté ce type d'intégration défensive au regard d'une intégration véritable caractérisée par l'ouverture, l'accueil et la souplesse dans la détermination<sup>49</sup>.

### Entendre l'appel de la Vie dans sa forme négative

Le parcours que l'on achève a mis en évidence des caractéristiques majeures de la quête spirituelle contemporaine. L'étude de Bibby a montré l'influence que la culture de consommation peut avoir au niveau de la spiritualité. Lorsque l'on choisit une spiritualité à la carte selon ce qui plaît ou fait envie, on court le risque de vivre une spiritualité qui a de la difficulté à construire la personne et la société. On

<sup>49</sup> Si l'on se réfère à Lucien Auger, qui considère la seule perspective psychologique, la croissance dans l'amour implique le passage de l'exigence et de la contrainte à la préférence simple et ouverte qui laisse à l'autre la possibilité de refuser. L. AUGER, *L'amour: de l'exigence à la préférence*, Montréal, Éditions de l'Homme, 1979. r

assiste plutôt à un éclatement où tout se vaut, alors que plus rien n'indique un sens qui transcende l'immédiateté pulsionnelle. La recherche de Grand'Maison complète ce portrait en faisant ressortir trois tendances lourdes de la spiritualité chez les 20 à 35 ans. On se souvient du refoulement du tragique, de l'attitude de la table rase et de la crise du croire et de l'altérité qui en découlent.

Cela a fait ressortir l'incapacité de ces attitudes à transmettre et à recevoir des valeurs et à guider les personnes sur un chemin où leur spiritualité peut dégager leur élan et leur dynamisme d'une prise dans l'immédiateté pulsionnelle. Ou bien on est le centre de l'univers ou bien on n'est rien. Rares sont les modèles d'une spiritualité vraiment dynamisante. C'est pourquoi la crise actuelle de la spiritualité fait voir l'échec des générations précédentes à témoigner de manières de vivre une spiritualité épanouissante.

Le détour par la définition du terme «intégration» a éclairé la requête actuelle d'une spiritualité authentique et pertinente. Pour se produire comme processus d'unification de la personne, l'intégration a besoin d'un but qui enthousiasme toute la personne. Ce but doit goûter bon pour elle, malgré les contraintes imposées par la vie dans la société contemporaine. C'est tout un pari d'apprendre à vivre par amour dans une société qui ne donne de valeur qu'à ce qui se consomme, car, pour y arriver, la personne doit aller à contre-courant.

L'anthropologie psychoreligieuse fondamentale de Vasse a permis de se rendre compte que la logique consumériste et la logique affective de l'amour sont toutes deux parties prenantes de l'humain. En fait, la première logique, tout en demeurant basale, supporte l'autre. Vasse fait voir que la logique de la consommation correspond aux implacables nécessités de notre nature. Il est nécessaire de consommer pour vivre, et l'ensemble des règles de la nécessité peut gérer les relations humaines. Toutefois, d'autres rapports répondent à ces liens d'ordre fonctionnel: ceux de la gratuité de l'amour où chaque personne est donnée à elle-même.

Le psychisme assure le fonctionnement individuel à travers des représentations mentales qui donnent accès à la conscience et à la

faculté de comprendre. La logique binaire qui régit la transmission des informations dans le cerveau obéit à un ensemble de lois aveugles qui vise la protection de la construction psychique. Cela est impératif, puisque l'on ne peut fonctionner en humain sans être en mesure de se représenter dans son lien aux autres vivants et aux choses. L'ouverture qui permet la construction d'une organisation psychique est en même temps ce qui lui apparaît comme une menace. Narcissique dans sa construction, le psychisme cherche à se préserver tel qu'il est. Il a tendance à se refermer sur lui-même et à rejeter ce qui dérange son organisation. On peut dire qu'il «obéit» aux impératifs d'une logique de consommation. De ce qui vient vers lui, il conserve et il emploie ce qui renforce sa construction, puis il se débarrasse des autres matériaux.

L'anthropologie de Vasse dénonce l'hégémonie narcissique d'une telle structure parce qu'elle peut mettre en péril l'accès à l'autre logique du vivant: celle de l'amour. Quelle réalité humaine témoigne mieux de l'amour que la souffrance? Celle-ci montre que le repliement narcissique isole de la vie. Dans cette perspective, la souffrance est l'appel, sous forme d'absence, que la vie lance à la personne à lâcher les représentations qui la rassurent, mais qui l'empêchent de s'accomplir. L'esprit qui se cherche s'interroge sur son identité alors qu'il se sait divisé entre sa fonctionnalité qui a un but de conservation et la subjectivité de son cœur qui ne peut se résigner à ne pas vivre d'être en relation. La souffrance dit la douleur de l'abandon ou de la perte de la trajectoire de l'amour. La souffrance est ressentie dans le corps et elle indique qu'il est essentiel de bouger non pas pour sauver sa peau, mais pour vivre vraiment.

Enfin, le témoignage des mystiques a mis en évidence le caractère de la division et du combat intérieurs propres à l'humain. Pris à son propre mirage, son moi, comme Narcisse, l'humain ne peut faire autrement que de refuser de vivre par amour. Tout le paradoxe de la spiritualité réside dans la déprise narcissique à jamais inachevée, alors même que la personne est entraînée au-delà d'elle-même par l'engagement de sa liberté à suivre les traces de l'amour qu'elle rencontre

au passage. Selon les mystiques, seule une personne qui s'engage à aller jusqu'où il faudra est en mesure de vivre une spiritualité débouchant sur une liberté qui se reçoit comme valeur absolue, originale et inaliénable dans son lien à la Vie ou à Dieu.

Des spiritualités en crise sont peut-être des spiritualités qui n'osent plus risquer l'engagement jusqu'au bout de soi en faveur de l'amour de la Vie. Elles se contentent peut-être de s'accommoder aux situations et aux circonstances en faisant valoir que l'on doit préserver sa vie parce qu'on peut la perdre, au lieu de risquer sa vie par amour de soi, des autres, des choses et de la Vie ou de Dieu. Comme l'amour n'est jamais la représentation que l'on s'en donne, seules des traces témoignent du réel de cet amour quand il transforme la personne. Souhaitons-nous donc de trouver cette détermination à ne jamais nous arrêter à chercher à aimer pour vrai avant que l'Amour ne nous prenne en lui. Cette détermination sera source, à n'en pas douter, de l'héroïsme de certains choix qui peuvent se présenter au long du chemin. Entendre l'appel de la Vie dans sa forme négative, les effets de mort et la souffrance, et y répondre convie à l'héroïsme de la foi qui préfère se confier aux traces de Vie qui se manifestent en cours de route plutôt que donner tout le crédit à ses productions imaginaires. Sans un engagement radical de toute la personne, la spiritualité ne peut servir qu'à se rassurer que tout va bien dans sa vie, alors même qu'on est en train de rater le bateau.

*Claude Mailloux*

## RÉFÉRENCES

- AUGER, Lucien, *L'amour: de l'exigence à la préférence*, Montréal, Éditions de l'Homme, 1979.
- BIBBY, Reginald W., *La religion à la carte. Pauvreté et potentiel de la religion au Canada*, Montréal, Fides, 1988.
- CHARRON, Jean-Marc, *De Narcisse à Jésus: la quête de l'identité chez François d'Assise*, Montréal/Paris, Paulines/Cerf, coll. «Brèches théologiques», n° 14, 1992.
- ERIKSON, Erik H., *Identity and the Life Cycle*, New York/London, W. W. Norton & Company, 1980.
- FRANKL, Viktor E., *Un psychiatre déporté témoigne*, Paris, Chalet, 1967.
- FRANKL, Viktor E., *La psychothérapie et son image de l'homme*, Paris, Resma, 1974.
- FRÖHLICH, Werner D., *Dictionnaire de la psychologie*, Paris, Livre de Poche, coll. «Encyclopédies d'aujourd'hui: La Pochothèque», 1997.
- GLOCK, Charles Y. et STARK, Rodney, *Religion and Society in Tension*, Chicago, Rand McNally, 1965.
- GRAND'MAISON, Jacques (dir.), *Vers un nouveau conflit des générations. Profils sociaux et religieux des 20-35 ans*, Montréal, Fides, coll. «Cahiers d'études pastorales», n° 11, 1992.
- LACAN, Jacques, *Encore*, Paris, Seuil, 1972.
- LACAN, Jacques, *Écrits I*, Paris, Seuil, coll. «Points Essais», n° 5, 1994 (réédition en deux volumes de: *Écrits*, Paris, Seuil, 1966).
- MAILLOUX, Claude, *Counseling pastoral et désir d'altérité. Contribution de Denis Vasse à une anthropologie psychoreligieuse*, thèse doctorale inédite, Université de Montréal, Faculté de théologie, 2001.
- MC GUIRE, Meredith B., *Religion: The Social Context*, Belmont (California), Wadsworth, 1987.
- PRÉVOST, Claude et RICHELLE, Marc, «Intégration», dans DORON, Roland et PAROT, Françoise, *Dictionnaire de psychologie*, Paris, PUF, 1991, p. 371.
- STARK, Rodney et BAINBRIDGE, William Sims, *The Future of Religion*, Berkeley, University of California Press, 1985.
- VAN HECKE, Lode, *Le désir dans l'expérience religieuse. L'homme réuni. Relire Saint-Bernard*, Paris, Cerf, coll. «Recherches morales: Synthèses», 1990.
- VASSE, Denis, *Aperçus sur les rapports entre psychopathologie et vocation religieuse*, Aix-en-Provence, Bayles, 1960.
- VASSE, Denis, «Synthèse de deux héritages», *Études*, mars 1963, pp. 304-317.
- VASSE, Denis, «La femme algérienne», *Travaux et jours*, avril-juin 1964, n° 13, pp. 85-102.
- VASSE, Denis, «Race et racisme (essai d'analyse)», *Études*, juillet-août 1965, pp. 5-16.
- VASSE, Denis, «L'autorité du maître», *Études*, février 1967, pp. 274-288.
- VASSE, Denis, *Le temps du désir. Essai sur le corps et la parole*, Paris, Seuil, 1969.
- VASSE, Denis, *L'Autre du désir et le Dieu de la foi. Lire aujourd'hui Thérèse d'Avila*, Paris, Seuil, 1991.
- VASSE, Denis, *La souffrance sans jouissance ou le martyr de l'amour. Thérèse de l'Enfant-Jésus et de la Sainte-Face*, Paris, Seuil, 1998.
- VASSE, Denis, *La Vie et les vivants. Conversations avec Françoise Muckenstrum*, Paris, Seuil, 2001.
- YINGER, Milton J., *The Scientific Study of Religion*, New York, Macmillan, 1970.