

*Expérience mystique, psychose et intervention clinique: une étude anthropologique*

CLAUDE MAILLOUX\*  
Faculté de théologie, d'éthique et de philosophie  
Université de Sherbrooke, Sherbrooke

**Résumé**

Un jour ou l'autre, les conseillères et conseillers pastoraux sont confrontés à des personnes qui leur parlent d'expériences religieuses extraordinaires. L'intervention clinique doit alors disposer de repères permettant de distinguer l'expérience véritable du délire religieux. Cette étude montre comment l'anthropologie psychoreligieuse développée dans la thèse de l'auteur permet d'éclairer ce problème. En référant à l'anthropologie de Denis Vasse et à la pratique clinique de l'auteur, des lignes directrices sont proposées afin d'aider le clinicien ou la clinicienne à départager l'expérience authentique des manifestations prépsychotiques et psychotiques.

**Abstract**

One day or another, pastoral counselors are faced with persons speaking of extraordinary religious experiences. Therefore, counsellors need clear clinical landmarks in order to distinguish authentic

\* Claude Mailloux est professeur-adjoint à la Faculté de théologie, d'éthique et de philosophie de l'Université de Sherbrooke où il enseigne dans les domaines de l'anthropologie spirituelle et du counseling pastoral. Le professeur Mailloux a complété une Maîtrise en sciences pastorales avec une concentration en counseling individuel à l'Université Saint-Paul et un Doctorat en théologie pratique à l'Université de Montréal. Ses intérêts de recherche se situent en continuité avec sa thèse doctorale qui proposait une anthropologie psychoreligieuse en guise de fondements théoriques et pratiques à la discipline du counseling pastoral. Depuis lors, le professeur Mailloux poursuit sa recherche sur l'articulation des processus psychiques et de la dynamique de quête religieuse. Adresse: Faculté de théologie, d'éthique et de philosophie, Université de Sherbrooke, Sherbrooke (Québec), J1K 2R1. Tél. (819) 821-8000, poste 2614 - Télécopieur: (819) 821-7677, courriel: [claud MAILLOUX@USherbrooke.ca](mailto:claud MAILLOUX@USherbrooke.ca)

religious experiences from delusion processes. This study shows how the psychoreligious anthropology proposed by the author in his doctoral dissertation enlightens the problem. Referring to Denis Vasse's anthropology and to the author's clinical practice, clinical guidelines are drawn in order to help in the discerning of an authentic religious experience from pre-psychotic and psychotic manifestations.

Dans l'exercice de leur profession, les conseillères et conseillers pastoraux sont susceptibles d'accompagner des personnes atteintes de psychose ou ayant des tendances de cet ordre. Ce type de pathologie se caractérise principalement par la dissolution ou par la distorsion sévère des repères qui ancrent la personne dans la réalité et par l'apparition d'idées délirantes et d'hallucinations auditives ou visuelles (*American Psychiatric Association*, 1996). En plus des difficultés générales associées à l'intervention auprès de ce genre de clientèle, le délire et les hallucinations posent un problème particulier lorsque ces personnes se disent favorisées par des expériences religieuses extraordinaires. L'intervenante ou l'intervenant doit alors distinguer avec précision la véritable expérience religieuse de la production délirante. Or le *DSM IV* ne facilite pas le processus en prescrivant d'exclure un symptôme dans le diagnostic différentiel lorsque celui-ci fait partie d'une modalité de réaction admise culturellement.

Dans le but d'éclairer cette délicate question clinique, les pages qui suivent présentent une démarche réflexive issue du cadre clinique de la pratique de l'auteur et de la recherche doctorale qu'il a menée à propos d'une anthropologie psychoreligieuse fondamentale (MAILLOUX, 2001). La réflexion parcourt cinq étapes. Elle commence par les fondations en légitimant le cadre méthodologique praxéologique et en montrant la pertinence de la question à l'étude. Le cadre praxéologique se justifie à partir d'un constat d'inaptitude (ST-ARNAUD, 1992) posé sur les méthodes scientifiques plus traditionnelles. Elles n'arrivent pas à développer un savoir pertinent pour le travail clinique. Ensuite, une revue de la littérature montre le bien-fondé de la question examinée. La rareté des recherches consacrées à cette question et la difficulté d'en arriver à un consensus théorique sur la psychose laissent voir la nécessité d'étudier la conjonction de ces phénomènes. La seconde étape met en place la problématique. L'examen des conséquences liées à l'expression «modalité de réaction culturellement admise» du *DSM IV* fait voir comment la question abordée se situe dans le registre plus large des rapports entretenus entre la psychologie et la théologie, au niveau théorique, et de l'articulation entre la psychologie personnelle et les aspirations religieuses fondamentales au niveau du vécu. L'étude suggère une possibilité de solution du problème dans le champ d'une

anthropologie psychoreligieuse fondamentale qui distingue le psychisme et ses productions de la dynamique vitale de quête religieuse. La troisième étape présente le modèle anthropologique ainsi que l'éclairage qu'il produit sur la tension existentielle en lui donnant un sens précis: la personne, ou le sujet, réside à l'enture entre ses processus psychiques et sa dynamique religieuse. De ce point de vue, la question anthropologique qui se pose est celle de la personne qui s'interroge à propos de son identité. «Qui suis-je moi qui, d'être né à la vie, meurs» (VASSE, 1969, p. 123) La psychose se comprend alors comme une tentative d'auto-enfermement dans ses propres productions psychiques afin de fuir le ressenti (VASSE, 1983a) tandis que l'expérience religieuse se découvre comme consentement à suivre le chemin du désir par l'interprétation des effets que le parcours trace dans le corps (VASSE, 1998). La discussion rejoint sa quatrième étape en montrant comment cette anthropologie fondamentale permet de distinguer, dans le travail clinique, l'expérience religieuse authentique des manifestations psychotiques. Une synthèse des observations cliniques issues de la pratique de counseling pastoral maintenue par l'auteur depuis l'automne 1996 sert de base à la discussion. Les données sont classifiées de manière à mettre en parallèle les caractéristiques cliniques d'une expérience religieuse authentique et celles de la déconnexion pouvant aller jusqu'au délire. Le parcours discursif se termine dans une cinquième partie qui traite de l'intervention. À ce moment terminal, la discussion montre comment une lecture anthropologique du vécu autorise le discernement des impacts de la dynamique religieuse sur la structure psychique et réciproquement.

### Justification de la méthodologie et de la pertinence de la question

Le présent article veut montrer comment une expérience religieuse authentique se distingue d'un épisode psychotique afin de fournir quelques balises pour guider l'intervention clinique dans des cas similaires. À l'opposé du «modèle traditionnel de la science appliquée [qui], selon St-Arnaud, part du principe que l'on peut contrôler l'intervention et les situations que rencontre le clinicien en utilisant la méthode scientifique du contrôle des variables» (1992, p. 28), la discussion est de facture praxéologique. Elle est issue d'un intervenant qui s'interroge sur un problème qu'il rencontre dans sa pratique (NADEAU, 1993). Ce choix se justifie de la critique offerte au modèle traditionnel par Argyris (1980) et par l'ignorance répandue chez près de 90 % des praticiennes et praticiens du développement des connaissances psychologiques (MORROW-BRADLEY et ELLIOT, 1986).

Le constat de St-Arnaud qui veut que les «systèmes d'activités professionnelles évoluent selon leurs règles propres en utilisant très peu les produits de l'activité scientifique» (1992, p. 30) indique un problème de fond dans la recherche en psychologie qui peut probablement rejoindre jusqu'à la théologie. Il y a un divorce ou, à tout le moins une rupture, entre le modèle de la recherche scientifique et le savoir requis par le travail clinique. En résumant la critique d'Argyris (1980; ARGYRIS, PUTNAM et SMITH, 1985) à propos de cette scission, St-Arnaud se risque à affirmer que cette rupture est «une source d'erreurs systématiques qui, le plus souvent, rendent les résultats de la science inutilisables dans la vie réelle» (1992, p. 31). Selon ces chercheurs, il y a échec du modèle traditionnel de la science dans sa prétention à rendre compte du réel et à donner des outils efficaces en vue d'une tâche particulière (KILMAN et autres, 1983).

À l'inverse du scientifique patenté qui regarde la pratique comme un laboratoire où les variables peuvent être isolées et contrôlées, l'approche praxéologique, que ce soit en théologie ou en psychologie, part d'une préoccupation que l'intervenante ou l'intervenant rencontre dans sa pratique et à laquelle il cherche un éclairage qui soit capable de guider l'action. Le savoir produit est donc un savoir situé et plus directement utilisable dans la pratique. Étant dans l'impossibilité de contrôler l'ensemble des variables pour isoler l'une d'elles, le travail clinique s'exerce donc en tenant compte d'un ensemble complexe de variables. Il dispose pour ce faire de la sensibilité individuelle de la personne qui réalise l'intervention et de son expérience pratique.

Enfin, une recherche informatisée de la littérature produite sur le sujet au cours des dix dernières années (*ATLA Religion Database*, *PsycINFO*, Repère, Eric et Francis) produit — même en ce qui concerne l'horizon d'une problématique élargie — seulement quelques titres. Bien que ce sujet semble plus en vogue depuis la fin des années '90, six des sept documents potentiellement intéressants proviennent de la fin de cette période, l'information recueillie est de valeur variable. À titre d'exemple, mentionnons le travail de Bowen et Ising (1999) qui tentent de montrer comment Dieu agit en envoyant des hallucinations aidantes à deux anciens combattants américains lors de combats qu'ils ont livrés pendant la guerre du Vietnam. Si l'aspect psychologique de leur démonstration comporte un certain intérêt, la partie théologique de leur preuve ne convainc pas car elle repose essentiellement sur une lecture attachée à la littéralité du texte inspiré.

Force est de constater que la recherche scientifique traditionnelle, pas plus que les quelques écrits théoriques qui sont disponibles, n'ont

donné des indications applicables dans le travail clinique. L'exception vient du numéro spécial que *L'information psychiatrique* (1994) consacre au thème du délire. Tout en soulignant que la diversité des écoles théoriques passées et actuelles confirme la quasi impossibilité d'en arriver à un consensus sur une théorie du délire, Lanteri-Laura suggère cependant que l'accord est plus facile à établir en ce qui concerne les signes cliniques.

Plus de cent cinquante ans de clinique psychiatrique tendent à nous montrer que, quelle que soit la variété effective, l'expérience délirante, telle que le patient la vit et telle que le clinicien en repère la présence, correspond à une distorsion de son rapport au monde, aux autres et à lui-même, qui peut prendre des aspects fort divers, identifiables par des signes assez bien définis (Lanteri-Laura 1994, p. 210).

L'un des aspects signifiants retenus par la psychiatrie est la permanence des thèmes de lutte entre le bien et le mal. Dans ce type de délire, la personne «se situe au cœur d'une confrontation directe, manichéenne, à l'esprit du mal ou du bien, au divin auquel [elle] essaie de s'identifier» (Gontard, Grohens et Lacour, 1994, p. 245). Voilà justement ce qui pose problème pour l'intervention en counseling pastoral. Qu'est-ce qui fait qu'un tel combat soit une modalité religieuse normale culturellement admise et qu'est-ce qui ferait qu'une autre ne le soit pas? Cette simple caractéristique du délire pose donc la pertinence de la question qui inspire cette étude: comment, dans le travail clinique, distinguer une expérience religieuse authentique d'une production psychotique?

### Un problème à résoudre

La clinicienne ou le clinicien qui se risque à répondre à cette question se mesure à la difficulté qu'il y a à distinguer la construction de l'expérience dans une psychologie individuelle, de la problématique religieuse de quête d'un bien à acquérir en remède à un mal, qui se construit également par et à travers la même psychologie particulière. Si la structuration psychique se joue dans le registre santé/pathologie, le DSM IV situe la problématique religieuse dans le registre de la modalité de réaction culturellement admise, c'est-à-dire tenue pour normale. La polarité normalité/anormalité correspond à ce dernier registre. Or, dans un contexte culturel où tout est admis et pratiqué, le critère de la normalité ouvre une boîte de pandore. Car si le normal n'est plus que «ce qui est conforme à une moyenne considérée comme une norme; [ce] qui n'a rien d'extraordinaire; ordinaire, habituel» (Larousse, 1997, p. 700) il y a un risque élevé que l'expérience religieuse authentique ne

puisse être proprement identifiée ou bien qu'à peu près toutes sortes d'expériences reçoivent ce qualificatif.

Par delà l'aspect du sens à donner aux mots, il y a toutefois lieu de reconnaître la prudence d'une association de psychiatres qui ne veut pas se prononcer sur un débat religieux. La reconnaissance de la différence des champs est posée comme si, dans la vie de l'individu, il n'y avait pas interpénétration et interinfluence. À la limite, l'isolement des champs peut aller jusqu'au refus de traiter une personne présentant un délire religieux parce qu'il pourrait s'agir d'une question strictement religieuse. Que le lecteur ou la lectrice ne se méprenne pas, il ne s'agit pas d'une simple supposition. L'auteur a déjà été confronté à une telle situation.

Une évidence commence à se dessiner. La question de départ s'insère dans le contexte élargi d'un problème plus englobant — l'articulation des processus psychiques et de la dynamique de quête religieuse — qui rejaillit jusqu'à l'horizon pratique des types de rapports que l'on entretient entre des savoirs scientifiques issus de la psychologie et des savoirs méthodiques issus du témoignage des traditions religieuses. Tant qu'elle se produit au niveau de l'épistémologie, la rencontre entre la théologie et la psychologie risque d'alimenter les passions, soit en suscitant une guerre à finir, soit en proposant le refuge d'une cohabitation apparemment pacifique dans une sorte de concordat qui ne résout pas la difficulté, soit encore qu'elle s'achève dans une ignorance mutuelle<sup>1</sup>.

En plus d'indiquer la source possible de l'incompréhension dans la divergence fondamentale des points de vue, l'examen fait voir la tension épistémologique comme un révélateur analogique de la répercussion, sur le social, de la division intérieure que les individus expérimentent entre le goût d'aller de l'avant qui s'inscrit dans leur dynamique vitale de quête religieuse et les besoins de s'organiser et de se protéger qui sont à la base des processus psychiques. Dans le refus de reconnaître la division, la psychologie peut ignorer la théologie et celle-ci peut faire de même avec celle-là.

<sup>1</sup> Un exemple concret réside dans la méthode praxéologique qui existe en théologie et en psychologie. D'une part, un groupe de théologiens et de théologiennes de la Faculté de théologie de l'Université de Montréal élabore depuis plus de trente ans une telle démarche sans jamais faire écho aux travaux des psychologues américains qui abondent pourtant dans le même sens. Et de l'autre, la monographie du psychologue Yves St-Arnaud (1992) sur le même sujet rapporte uniquement ce qui se fait du côté de la psychologie en ne mentionnant aucunement les travaux des collègues théologiens et théologiennes.

La scène des débats scientifiques n'est pas la seule avec laquelle l'analogie fonctionne. La recherche spirituelle contemporaine dévoile quelque chose de similaire. Les courants spirituels en vogue, tels le Nouvel Âge (Fortin, 1993; Bergeron, Bouchard et Pelletier, 1992) et la culture psychologique (Charron, 1992; Auque, 1993), véhiculent l'idée qu'il est possible d'éviter la tension entre ces deux problématiques. Le regard anthropologique découvre ce lieu en tension comme la scène personnelle et sociale où se tient le combat des esprits (Ignace de Loyola, 1982). Comme le pense Vasse, ce combat se joue entre la vie et la mort (Vasse, 1979, 1988 et 1991). Ou bien l'individu sort de l'alternative violente et mortelle dans une naissance à l'esprit qui est le sien, mais qui n'est pas son «moi», ou bien il disparaît dans la logique de l'opposition insignifiante qu'il faut résorber ou, à défaut de le pouvoir, ignorer. Ce qui désamorce cette violence abortive, ce «n'est pas la non-violence, mais la parole même en ce qu'elle excède la logique de la pure opposition des contraires» (Vasse, 1983a, p. 176). La parole excède la logique de l'opposition insignifiante en ouvrant à l'opposition signifiante d'une différence irréductible. Elle ouvre ainsi à l'altérité de soi-même et des autres qui demeure irréductible à toute représentation. La vie ou l'esprit de chaque individu demeure de l'ordre d'une présence vivante dont l'expérience du corps propre témoigne.

Ainsi posée, la problématique de la psychose se découvre comme une parole que le discours délirant tente de supprimer au profit d'une jouissance imaginaire censée contrebalancer une souffrance et une angoisse trop vives. Tel que l'avance le psychiatre Jeanvoine, nous pensons que le délire et la psychose tentent d'éviter l'expérience de la division intérieure. La tentative de préserver une unité qui n'est pas, fait que la réalité du psychotique est «nécessairement clivée par défaut de division» (1994, p. 276). L'intervention thérapeutique auprès de psychotiques permet de comprendre, lorsqu'on leur demande de parler d'eux et des circonstances entourant la manifestation de leurs voix ou de leurs visions, que leur psychose est une tentative désespérée de ne plus sentir une souffrance intenable et de ne plus entendre leur propre cri. Un clivage apparaît, un dualisme ou une déconnexion selon les goûts, qui isole la personne de sa capacité de sentir. Ils cherchent ainsi à éviter la parole provenant de leur souffrance comme une expression négative du désir (Vasse, 2001), un cri qui exprime une blessure en excès (Basset 1999a et 1999b). Souffrants de ne pas naître en tant que sujets du désir, les psychotiques se livrent inconsciemment à l'emprise de leur inconscient et à son univers chaotique.

## Une anthropologie psychoreligieuse fondamentale pour éclairer la question

Devancer dans la position du problème le cadre théorique auquel la discussion fait appel par la suite place le lecteur et la lectrice dans une position difficile. La présente section pallie ces lacunes au moyen de trois sous-étapes. La première pose quelques définitions et la seconde met en place le point de vue anthropologique requis pour éclairer, dans la troisième sous-étape, l'articulation qui se produit dans la personne entre ses processus psychiques et sa dynamique de quête religieuse.

### Définitions des concepts

Depuis le début, les expressions «processus psychiques», «dynamique vitale de quête religieuse» et «psychoreligieux» reviennent constamment. Voici donc le sens que leur donne cette étude.

Les «processus psychiques» réfèrent aux mouvements intrapsychique qui instaurent, rétablissent, tentent de rétablir ou de protéger un «monde intérieur» au moyen de représentations mentales des réalités objective et subjective. Ces processus gèrent le fonctionnement et l'adaptation de l'individu.

La «dynamique vitale de quête religieuse» est d'un autre ordre. Pour bien comprendre la réalité qu'elle vise, il est nécessaire de spécifier chacune de ses trois composantes. La dynamique vitale réfère à l'élan de vie, au goût de vivre et de s'inscrire dans la vie. À l'inverse des processus psychiques qui opèrent sous le mode de la poussée, l'élan vital procède de l'attraction» (Vasse, 1991). La dynamique vitale est donc désir, c'est-à-dire «l'essence elle-même de l'homme dans la mesure où on la conçoit comme déterminée par une affection quelconque donnée à celui-ci à accomplir un acte quelconque» (Spinoza, 1938, p. 194).

Ensuite, le qualificatif «religieuse» (du latin *religare*) vise le lien que la personne entretient avec son élan vital, avec la vie telle qu'elle lui est donnée<sup>2</sup>. Conservee dans un sens fondamentalement et anthropologique, la qualification religieuse spécifie un type de relation inclusive entre les systèmes de représentations, par laquelle la personne arrive à fonctionner

<sup>2</sup> On ne tient donc pas compte de l'appartenance ou de la non-appartenance à un système religieux particulier. Ce genre de système relève d'avantage des choix posés par l'individu dans la gestion de sa vie plutôt que de l'anthropologie comme telle. C'est pourquoi l'anthropologie de référence n'a pas à proposer un système religieux plutôt qu'un autre. Elle se doit simplement d'être ouverte aux points de vue particuliers sans être forcée de les adopter ni de les adapter.

et à se comprendre, et son propre élan vital. Cet élan diffère du fonctionnement mais n'existe pas sans lui.

La difficulté propre au religieux découle du mode de fonctionnement par représentations. Une représentation ne peut enclorre le mouvement personnel, les autres, le monde ou Dieu. Elle ne peut que se donner une image de ce qu'elle tente de rendre présent dans son univers mental. La mention de quête est utilisée afin de signifier l'altérité de ce qui est cherché par rapport à toute image. Elle signifie l'ouverture de la personne qui consent à désirer, c'est-à-dire qui consent à se servir des images pour ce qu'elles sont: des représentations jamais adéquates qu'il faut constamment abandonner pour creuser davantage. Le danger pour un humain, c'est de se fixer à une image comme si sa vie dépendait d'elle.

L'expression «psychoreligieuse», quant à elle, cherche à spécifier un type de relation précise entre les domaines psychologique et religieux. La psycho-anthropologie religieuse de Jean Ansaldi constitue un type de relation. Même s'il la présente comme une discipline qui «entend comprendre le désir qui meut l'homme face à ses dieux» (1994, p. 39), le travail des données et la place occupée par le radical «psycho» dénote bien une domination de la discipline par la psychanalyse lacanienne qui inspire. En réalité, il s'agit d'une anthropologie qui étudie le désir religieux sous l'angle psychanalytique. L'école de psychologie religieuse, avec Antoine Vergote (1969) en figure de proue, nous semble souffrir de la même domination de l'étude du phénomène religieux par la discipline psychologique. Bien que les travaux de la psychologie religieuse soient souvent utilisés pour comprendre les phénomènes religieux, le dernier mot de ces études est pratiquement laissé à la psychologie freudienne. Une fois de plus, l'évaluation de l'expérience religieuse doit se soumettre au radical «psycho».

Volant se distancier de ces approches, le recours au terme «psychoreligieuse» risque un type de relation entre les deux disciplines où le dialogue gère l'échange. Dans un tel cas, chaque partenaire s'exprime en renonçant à son désir d'avoir le dernier mot sur l'autre. Au contraire du dogmatisme psychanalytique, psychologique ou théologique, l'éclairage qui surgit d'une telle démarche se situe sur une ligne de crête. Il prête donc flanc à la contestation de part et d'autre parce que les connaissances de chacun se trouvent modifiées et fécondées par la rencontre.

### Assises du cadre anthropologique<sup>3</sup>

À ma connaissance, l'anthropologie développée par Denis Vasse est l'une des rares à tenir le pari de la transdisciplinarité. Dans une abondante œuvre écrite depuis sa graduation en médecine à la fin des années '50, Vasse élabore une anthropologie «ouverte» originale et novatrice<sup>4</sup>. Par les multiples facettes de sa formation, que l'on pense à la psychanalyse lacanienne, à sa spécialisation en neuropsychiatrie ou encore à sa formation théologique de prêtre jésuite, Vasse innove par sa pratique de la transdisciplinarité qui débouche sur une interprétation anthropologique du vécu où psychanalyse lacanienne, neuropsychiatrie et théologie de l'expérience religieuse sont confrontées les unes aux autres ainsi qu'à la réalité de la pratique clinique.

Le plus important peut-être pour la discussion en cours réside dans le fait que cet homme réfléchit, à partir de sa pratique clinique<sup>5</sup>, à la question de l'articulation entre les processus psychiques et la dynamique religieuse. Son travail fait voir comment opère le discernement clinique par lequel il pousse ses repères anthropologiques jusque dans les recoins les plus ambigus de l'expérience humaine, où s'entremêlent pathologie psychique et sainteté. Bien que complexe, son anthropologie se construit à partir de trois observations fondamentales, irréductibles et empreintes de quelque trivialité.

En premier lieu, Vasse constate que le corps est le seul lieu où l'expérience humaine est possible. Ce qui sourd en l'individu lui advient parce qu'il a un corps et parce que son corps ressent ce qui le touche. Peu importe la source de stimulation: le contact physique, le son, la lumière, les attitudes des autres envers lui, et le reste, c'est dans l'exercice du corps que la personne accorde une tonalité affective à ce qui la touche et

<sup>3</sup> Notre article «Spiritualités en mal d'intégration: Comment une anthropologie psychoreligieuse fondamentale permet-elle de comprendre le problème?» (2002) présente une synthèse plus complète de l'anthropologie vassienne.

<sup>4</sup> Vasse emploie le qualificatif «ouverte» pour signifier l'ouverture à la rencontre et à la transformation dans la rencontre. Dans le contexte français qui est le sien, l'emploi que nous faisons du terme «psychoreligieuse» serait impensable. Pour les lacaniens comme Vasse, cette appellation fait surgir le spectre de la bataille qui existe entre la psychanalyse et la psychologie.

<sup>5</sup> Cette réflexion commence dès l'époque de sa thèse doctorale en médecine publiée sous le titre *Rapports entre psychopathologie et vocation religieuse* (1960). À cette première ébauche, malheureusement introuvable, ont succédé deux monographies consacrées à l'étude de l'expérience mystique. La première (1991) s'intéresse à Thérèse d'Avila tandis que la seconde (1998) scrute des points particuliers du parcours de Thérèse de Lisieux.

cela bien avant toute saisie par le psychisme. Le cœur vibre de ce que le corps ressent. En ce sens, le corps est l'instrument fondamental, premier, par lequel l'expérience est ressentie. En conséquence, le rapport au corps et la prise en compte du ressenti constituent la base sur laquelle l'expérience pourra être reçue, advenant le cas, jusqu'au niveau de la saisie consciente dans des représentations mentales<sup>6</sup>.

La seconde constatation découle du fonctionnement du cerveau tel qu'il est dévoilé par la neurobiologie. Comme le rappelle Godefroid (2001), la transmission et la circulation de l'influx nerveux implique l'émission, par les neurones, d'un signal bioélectrique chargé positivement et auquel est associée une valence «1». En l'absence d'influx nerveux, au repos donc, le signal disparaît et l'influx retrouve une valeur de base à laquelle correspond une valence «0». Cela permet de voir le cerveau comme une machine qui traite un ensemble d'informations sensibles transformées par des opérations mentales inconscientes en des séquences codifiées de «0» et de «1». Cette schématisation des processus de base de transmission de l'influx nerveux supporte le parallèle avec le fonctionnement de l'ordinateur. Il y a là un point de contact avec l'approche du traitement de l'information en psychologie cognitive. D'après Cloutier et Renaud (1990), «l'un des principes de base de cette approche est que l'humain serait un système qui traite l'information selon trois grandes phases: input – traitement – output. L'information arrive, elle est traitée, puis un résultat en découle» (p. 32). Le fonctionnement cérébral fait accéder la personne au monde des représentations mentales, or, cela n'est possible qu'au prix de l'abstraction qui transforme tout ce qui est représenté en chaînes codées de manière complexe.

Selon Roustang (1986) le projet de Lacan, duquel se réclame Vasse, était de faire de la psychanalyse une science. Or pour arriver à cette fin, Lacan développe une idée magistrale. Dans son «Séminaire sur la lettre volée» (1966), il se situe au niveau des suites signifiantes et des lois régissant le regroupement de ces chaînes de «0» et de «1» au sein de l'organisation psychique. Cela permet de comprendre le psychisme, l'imaginaire individuel et commun à l'espèce, comme une structure de représentations mentales — que Freud appelle appareil psychique — qui s'organise en vertu des principes qui lui sont propres et

<sup>6</sup> À cet égard, les travaux de Jean Le Boulch (docteur en médecine, spécialiste de réhabilitation fonctionnelle et de psychomotricité, professeur d'éducation physique et entraîneur de basket-ball et d'athlétisme) font voir que le mouvement, donc l'exercice physique «est le fil conducteur autour duquel se forge l'unité de la personne corporelle et mentale [qui] se développe dans deux directions: l'expressivité [et] l'action efficace» (1995, p. 314).

que Lacan élabore dans ses mathèmes (Julien, 1990). Nous devons à Lacan ce lien qu'il trace entre le psychisme comme structure de l'imaginaire et la naissance d'un sujet du désir qui n'est pas le «moi» de la structure. À partir de la théorie lacanienne, à travers ses études de l'expérience mystique de Thérèse d'Avila et de Thérèse de Lisieux, Vasse observe que, sauf en ce qui concerne sa structure régie par les principes de plaisir et de réalité, le psychisme se conçoit dans une neutralité par rapport à ce qu'il organise et transmet. Il faut donc chercher ailleurs que dans le psychisme, c'est-à-dire dans l'expérience corporelle et plus particulièrement dans le ressenti, les influences qui orientent la quête de l'individu (1991).

Le troisième pilier de l'anthropologie vassienne s'assoit sur une expression de Lacan: «Le désir de l'homme c'est le désir de l'Autre». Cette assertion met en lumière l'importance de la parole parce que l'Autre dont il est question est l'Autre de la parole. Le lien de parole fait le pont entre le psychisme et la vie. Par psychisme, il faut entendre ici à la fois l'imaginaire individuel et l'Imaginaire, catégorie fondamentale de la psychanalyse. De même selon Vasse, la vie implique une catégorie fondamentale, la Vie ou le Réel de l'amour. Ce lieu vivant est le lieu de l'origine de la vie qui se donne à tous et toutes et qui se ressent comme goût de la vie. Le désir de l'Autre peut alors se comprendre comme un mouvement. En lui, la personne aspire à vivre avec goût alors même que ce qui la fait vivre, l'amour, ne se représente que sous forme d'images mentales forcément réductrices.

Si le désir de l'être humain est le désir de l'Autre, l'amour, et si l'humain fonctionne grâce à des représentations forcément réductrices, alors le désir ne peut trouver son objet qu'à tâtons. S'il est irréductible à ce qui le représente, l'amour ne se cherche qu'à partir des représentations que la personne s'en donne. Dans cette quête, le ressenti aide à discerner si c'est bien d'amour dont il est question ou s'il s'agit de l'un de ses mirages.

Ces trois constatations découvrent le point fondamental de l'anthropologie vassienne: la vérité du désir est vivante. La vérité parle au cœur sans bruit de paroles tandis que les représentations de la vérité font raisonner leurs discours. La clinique montre bien cet état de choses. Plus une personne tourne à vide, plus elle se sent obligée de se justifier. Elle résiste, dirait-on dans le jargon des initiés. Autrement il lui faudrait accepter de ressentir le vide du discours sur lequel elle se repose. Dans ce qu'il est convenu d'appeler le dédoublement, la personne confond le bruit de son discours avec la vie qui arrive et l'appelle sans bruit.

Pour se dérouler normalement, le fonctionnement requiert simplement des représentations qui jouent le rôle qui leur est assigné. Il ne se demande pas si la représentation est ajustée à la personne ou à son objet. Il lui suffit qu'elle assure la continuité du mouvement. Le fonctionnement s'accommode de ce qui l'entretient même si ces représentations peuvent être confondues avec la vie. L'illusion cinématographique qui prête la vie à une succession suffisamment rapide d'images mortes démontre que le psychisme peut fonctionner à vide.

### **Articulation des processus psychiques et de la dynamique religieuse**

À partir de ces assises, l'anthropologie vassienne se schématise en trois termes interreliés et inséparables: la présence ou l'esprit, le corps et la Parole. Le corps est le lieu de division entre l'affectivité du cœur — l'amour qui donne le goût de vivre — et le système de représentations — qui tous deux opèrent en vertu du ressenti. Le corps est aussi le lieu de l'unité de l'esprit qui se rend présent à la parole qui traverse le corps. Celle-ci se reçoit dans la résonance du ressenti et s'exprime dans un langage qui risque une parole qui touche au cœur.

La présence, l'esprit, est donc «ce qui manque à la chair pour être un corps. Elle est le manque à être en tant que signifiant de l'Altérité qui donne au corps de l'homme son identité» (Vasse, 1991, p. 212). L'esprit est cet insaisissable sans lequel la chair ne fait pas corps mais devient cadavre désarticulé. Il ne se donne pas à voir en lui-même, mais la disparition de l'esprit se constate dès que le corps devient cadavre. Le «manque à être» en question vient de ce que l'être ne se représente pas ailleurs que dans le corps qui le manifeste. Cette Altérité que Vasse mentionne est l'Altérité de l'esprit par rapport au corps et à la représentation, en même temps qu'il ne se saisit pas ailleurs que dans le corps et dans les représentations mentales qu'il déplace en se manifestant.

En focalisant l'observation sur le corps animé, il est possible de le voir en tant que médiation par laquelle l'esprit se manifeste et devient donné à lui-même dans et par la relation aux autres, à soi, aux autres vivants, aux choses, et à Dieu. En tant qu'organe sensitif et véhicule expressif, le corps est le lieu d'une révélation et d'une donation. C'est dans et par son corps que la personne est donnée à elle-même dans le même mouvement où elle découvre les autres, le monde et Dieu. Cette reconnaissance est «une révélation de l'orgueil en lui-même [qui] ouvre l'homme à une altérité qu'il avait originellement omise» (Vasse, 1988,

p. 211-212). Dans l'orgueil de lui-même fermé à la vie qu'il ne sait pas, l'homme «ne peut que tuer et se tuer, sinon il ne pourrait pas vivre selon son envie, son idée ou sa science [...] ce refus suture l'imaginaire et enferme l'homme dans un dédoublement fantasmatique, idéologique ou scientifique» (p. 212).

La division intérieure vient précisément de ce que, dès l'origine, la personne n'écoute pas ou plus ce qui parle en elle. Elle s'écoute discourir en se faisant passer pour ce qui parle en elle. Sensibilisés à la dimension de l'écoute, les conseillères et conseillers pastoraux saisiront aisément ce que cela veut dire. Car l'écoute cherche à entendre ce qui se dit vraiment à travers les interférences que le discours oppose à la Parole. Le discours apparemment parfait agace l'oreille qui cherche à entendre au-delà du bruit de fond. L'écoute se désintéresse du bruitage afin d'entendre la parole du lieu d'où elle sourd, c'est-à-dire à travers la résistance. «Nous reconnaissons la parole en nous à la résistance développée à son endroit. [Et pour] être entendu dans le registre de la vérité ou dans celui de la vanité du mensonge, «ce qui parle en nous» exige un témoin, au moins un. Avec lui, se révèle la dimension d'altérité du désir» (Vasse, 1991, p. 203).

À l'opposé d'un discours qui montre une façade sans faille, la recherche et le repérage de sens opposés dans le désir du sujet fait découvrir, «à l'endroit du retournement, le point d'ancrage du sujet divisé entre la Vérité toujours désirée et le savoir déjà obtenu. [Cette découverte appelle une conversion de sens du désir qui] délivre la pulsion de la perversion à laquelle, sans ce retournement ouvert à la parole, le sujet serait livré à elle comme à sa fin» (Vasse, 1991, p. 209). Selon cet auteur, le dédoublement aliène la personne aux lois qui régissent son fonctionnement. Le prix à payer pour cette méprise est celui de l'altérité propre qui se trouve niée comme un fantôme inaccessible ou comme une promesse perdue.

L'anthropologie vassienne éclaire la grandeur de la structure psychique. Celle-ci découle de ce qu'elle donne la possibilité de naître à soi dans l'altérité, c'est-à-dire de naître dans l'esprit. L'expérience humaine devient la scène historique de la révélation de soi, des autres et de Dieu dans la solidarité les uns avec les autres. La difficulté de la structure réside dans son architecture qui installe l'image de soi à l'avant-scène en lui donnant la place de l'esprit qu'elle représente. Un lien obscur subsiste cependant entre le «moi» et l'esprit de la personne. Il en va de même du fantasme qui exprime quelque chose de la vérité du désir tout en la voilant.

Afin de différencier le mouvement de l'esprit de l'investissement fantasmatique qui le représente sur la scène psychique, Vasse fait appel à la distinction établie par Thérèse d'Avila entre le «contentement» et le «goût». Le goût témoigne de «l'aptitude intérieure et singulière à sentir et à discerner les beautés d'une œuvre d'art ou d'une production de l'esprit. Le mot dit le consentement du cœur à ce qui le touche et il fait résonner [— non pas raisonner —] la dimension du désir» (Vasse, 1991, p. 194). À l'inverse du «goût» qui dilate le cœur, le «contentement» est un mouvement psychique qui est de l'ordre de la satisfaction. Le contentement a une cause et une raison. Il produit «des effets de consolation spirituelle (4D, I, 4). Pourtant, [ces effets] ne dilatent pas vraiment le cœur. «Ils semblent même à l'ordinaire le serrer un peu» (4D, I, 5) (Vasse, 1991, p. 195).

### **Caractéristiques cliniques des expériences dites religieuses**

Les deux mouvements que Vasse distingue font peser sur son œuvre un soupçon de dualisme. Selon son point de vue, le problème ne découle pas de ce que le dynamisme de l'âme se trouve différencié du mouvement psychique. Il s'agit de l'origine du dédoublement qui «se substitue à la division du sujet et à la différence sexuelle en tant qu'acte de l'Esprit» (Vasse, 1991, p. 97). En se faisant passer pour l'âme, le rejeton de la personnalité dédoublée nourrit le mirage d'un idéal que l'expérience du corps contredit. C'est pourquoi, le dualisme ne peut faire autrement que de nier le corps s'il veut se maintenir. Il doit continuer d'affirmer «Je pense donc je suis» à l'encontre de «Je vibre donc je suis dans la vie».

Le dédoublement ou la fuite dans l'imaginaire devient ainsi un repère majeur pour le discernement clinique requis par l'expérience religieuse. Le tableau 1 recourt à cette clef de lecture en montrant comment elle permet de classer des expériences dites religieuses. Les données sont tirées de situations cliniques réelles qui appartiennent à la pratique de l'auteur. Les cas ont été choisis parce qu'ils exemplifient l'expérience religieuse authentique, l'expérience limite de la prépsychose et l'expérience destructurante de la déconnexion psychotique. La présentation des détails dans le tableau est évitée afin de préserver la vie privée des personnes concernées et de leurs familles.



**Tableau 1: le dédoublement imaginaire comme clef d'interprétation et de discernement***Cas 1: Murielle*

## Caractéristiques de l'expérience

Murielle souffre d'insécurité chronique. Au cours d'une période douloureuse de sa vie, une dépression majeure, elle reçoit un message intérieur, sans voix et sans images, dit-elle, mais qui lui donne l'assurance requise par un changement majeur à faire dans sa situation de vie.

Murielle entreprend le changement et, en cours de route (quelques années), elle découvre petit à petit le sens du message silencieux qu'elle avait accueilli. Ces «paroles» lui révélaient de manière voilée sa mission dans la vie.

## Comportement face à l'expérience

Murielle n'a jamais attaché grande importance à ces manifestations qu'elle connaît depuis sa plus tendre enfance. Elle relate en effet deux événements précurseurs, l'un à trois ans où elle s'entend dire qu'il n'est pas possible de vivre sans Dieu, l'autre à cinq ans où elle se voit en imagination debout sur une colonne au milieu d'une foule et, bien qu'elle ne parle pas, elle a la conviction de donner la Parole de Dieu à la foule.

Elle est étonnée de découvrir des liens entre ces manifestations et l'expérience de Mère Teresa. Enfin, Murielle est surprise de ce que les «paroles» entendues donnaient, plusieurs années à l'avance, le sommaire d'un travail colossal qu'elle n'avait même pas l'idée d'entreprendre.

*Cas 2: Éric*

Éric souffre des rejets affectifs vécus pendant toute son enfance. Il a peur de devenir fou en raison de remémoration visuelle de certaines scènes et de la sensation d'entendre comme des voix.

L'exploration permet de découvrir que ces manifestations et cette peur remontent à la période des traumatismes subis.

## Comportement face à l'expérience

Éric cherche à comprendre ce qui lui est arrivé et se demande s'il n'est pas en train de devenir fou. Cette peur se justifie du besoin intense de fuir dans un bonheur imaginaire qui le protège de la réalité.

*Cas 3: Jonathan*

Jonathan est atteint d'un cancer en phase terminale. En attendant la mort, il cherche à faire réaliser par plusieurs personnes une œuvre grandiose qui assurerait le salut du monde.

Jonathan est fier d'être favorisé de voix depuis le début de son adolescence. Lorsqu'il est du bon côté de la rue, il entend une bonne voix et, à l'inverse, il entend la mauvaise de l'autre côté.

## Comportement face à l'expérience

Il n'a aucun doute de l'origine divine de ses expériences. Il essaie de convaincre les personnes qui se montrent sceptiques. De plus, il indique spontanément quelques règles très précises pour l'aider. La première de ces règles est de ne pas entretenir le moindre doute.

Ces trois cas illustrent comment le dédoublement ou la fuite dans l'imaginaire dont il a été question peut devenir une clef de discernement clinique. Le cas de Murielle permet de constater plusieurs aspects intéressants: le peu d'importance accordé aux phénomènes, l'identification du caractère imaginaire de sa «vision» et la nature performative des monitions reçues. Il y a dans ce cas tout l'inverse d'un délire. Malgré une insécurité chronique, Murielle est en mesure de distinguer l'imaginaire de la réalité.

Le délire de Jonathan est facile à établir par les caractéristiques de son comportement. Jonathan est convaincu de l'origine divine de ses voix. Il ne permet aucune remise en question de son expérience ni de son discours. Comme enseigné par ses voix, il cherche des personnes qui pourront accomplir, pour lui, une mise en scène dans laquelle le monde va pouvoir être sauvé à nouveau. Jonathan sait à l'avance le détail de ce qu'il faut faire; il ne lui reste qu'à trouver les personnes qui joueront le jeu. Ici le tableau clinique est d'une autre teneur. Jonathan montre une opposition évidente à toute remise en question de son expérience. Sa rigidité, les voix qu'il entend, la teneur grandiose de l'œuvre qu'il veut faire accomplir, tout cela dénote le délire propre à un état psychotique. Par rapport à Murielle, la fermeture de Jonathan sur ses productions imaginaires apparaît totale. Il préfère tenter de plier la réalité à son délire que de se remettre en question.

Le cas d'Éric se situe entre les deux. À la différence de Jonathan, Éric continue de se chercher des points de repère valables. De plus, sa

peur de la folie témoigne de ce qu'il se tient au bord de la folie et qu'il est tenté de fuir en elle. La tentation s'arrête là parce que sa recherche de vérité désamorce la tendance psychotique.

Ces trois personnes ont en commun un puissant désir religieux, mais comme le montre le tableau 1, une seule d'elle peut prétendre avoir accès à une expérience religieuse authentique. Elle peut se qualifier telle parce que cette expérience la transforme et parce qu'elle laisse des traces dans la réalité objective. À l'inverse, l'expérience de Jonathan tenter de mouler la réalité à son délire sans qu'il ne se demande même si cela est possible. Enfin, Éric ne jouit pas encore de l'expérience que sa tendance prépsychotique coupe de sa conscience. Éric ne jouit ni de l'expérience ni de ses fruits. Pour le moment, il ne peut qu'y croire.

Une véritable expérience religieuse se reconnaît aux traces qu'elle laisse dans l'histoire collective, dans celle de l'individu et dans son corps. Par les traces qu'elle laisse au long du chemin, elle devient un événement fondateur à l'intérieur duquel le savoir et le connu sont subvertis à la faveur d'une quête guidée par le goût de ce qui déplace la personne bien au-delà du simple confort. Les effets de l'expérience religieuse sont «ceux de toute rencontre amoureuse dans laquelle la reposition de soi en l'autre, hors de toute confusion est éprouvée comme le don même de la vie» (Vasse, 1983b, p. 404). L'expérience religieuse authentique s'éprouve comme don de la vie dans la rencontre des autres, des choses, de soi-même et de Dieu alors que la psychose témoigne de l'empêchement de cette naissance. Celle-ci, telle que le rappelle le cheminement des mystiques (mailloux, 2002), se caractérise par le paradoxe de la traversée de l'imaginaire alors même qu'il n'est possible de fonctionner en humain d'un autre lieu que de celui de l'imaginaire. La naissance est déprise continuelle de la tendance de l'imaginaire à se donner pour l'absolu qu'il cherche à représenter; elle implique un détachement radical.

### **Comment intervenir? Quelles balises adopter pour l'accompagnement?**

Le premier point de repère mis en évidence par l'anthropologie vassienne, par la clinique et par la naissance dans la vie donnée, est fondamental. Il porte sur la confusion entre l'imaginaire et le réel. Parfois les raisonnements des clientes et des clients sont si bien construits qu'ils peuvent apparaître sans faille. Or c'est justement là que réside la confusion. Les représentations ne sont jamais et ne peuvent pas être la plénitude recherchée. Pour la pratique, il importe donc de

commencer par évaluer le lien qui est maintenu par la personne cliente entre imaginaire et réel ou de la déconnexion plus ou moins prononcée qui le remplace. Cela se reconnaît à deux aspects particuliers. Il y a d'abord les discours interminables que la personne s'adresse avec le double but de se convaincre à nouveau et de se faire confirmer par l'intervenante ou l'intervenant. Le tableau se complète ensuite par une projection narcissique à laquelle l'on concède tous les pouvoirs et qui est confondue avec Dieu.

Comment ce premier repère guide-t-il l'intervention? La réponse varie quelque peu selon la personne. Le cas de Murielle incite l'intervenante ou l'intervenant à chercher, d'une part, la composante de son discours qui peut contribuer à nourrir l'insécurité. S'il y a déconnexion, elle est susceptible de se manifester dans un raisonnement erroné qui nourrit l'insécurité et qui lui voile une partie de sa réalité. C'est pourquoi, l'intervention visera d'une part à refléter à Murielle les contradictions internes de son discours et celles qui se manifestent entre son discours et ce qui lui arrive. Cela est facilité lorsque l'intervenante ou l'intervenant réfère au corps propre comme s'il s'agissait d'une ardoise sur laquelle vient s'inscrire quelque chose du ressenti de la cliente. Il est relativement aisé de vérifier l'origine de ce ressenti: soit il est davantage celui de la réaction qu'on a face à la cliente, soit il témoigne de quelque chose que la cliente ressent à son insu. D'autre part, la thérapie verra à rendre sa souffrance à Murielle. Ceci demeure la meilleure méthode de confrontation et la meilleure source d'enthousiasme pour sa croissance religieuse.

Le cas d'Éric est plus difficile car il nécessite, à prime abord, une exploration rapide et la plus complète possible des circonstances qui entourent l'apparition des premières hallucinations. Cela permet de situer l'intervention et de rassurer Éric par rapport à sa peur de la folie. En conséquence, l'angoisse peut être contenue par l'intervenante ou l'intervenant qui utilise son prestige en vue de créer une situation dans laquelle l'intensité de l'angoisse risque moins d'entraver le travail. Cette réduction de l'intensité est favorisée par la reconnaissance simultanée de la valeur des aspirations religieuses et de la justification des hallucinations en tant qu'elles représentent une réaction «normale» découlant de l'impossibilité de se protéger d'une autre manière au moment du traumatisme. De plus, il faut insister sur l'importance cruciale de la recherche de vérité. C'est cette recherche qui sauve Éric de la folie. Il lui importe donc de prendre conscience de cette force à toute épreuve qui le préserve de l'abîme. À partir de là, un travail thérapeutique est possible.

C'est l'ouverture qui différencie la graduation de la prépsychose à la psychose. Dans cette dernière, au moins dans les moments de crise, la fermeture est radicale. Il est quasiment impossible de travailler avec ces cas si l'on n'entend pas, au minimum, une sorte de demande d'en sortir. Malheureusement, Jonathan ne présentait pas cette ouverture. De plus, comme il qualifie de manière définitive ses hallucinations en termes d'expérience religieuse, toute quête ou recherche est emprisonnée dans le mirage de l'absolu. Il ne lui reste plus qu'à tenter de plier la réalité à ses productions fantasmatiques. Même s'il n'y arrive pas, il demeure convaincu qu'il finira un jour par trouver la personne qui aura ce pouvoir. En conséquence, la thérapie est inappropriée pour le moment.

Le second point de repère est majeur bien qu'il soit moins fondamental que le premier. Il touche la question de la réduction fonctionnelle du dynamisme dans une représentation inerte. Il faut donc s'attendre à une certaine perte de «substance» de la dynamique religieuse dans ses représentations. Les cas de la paix, de la joie et du repos peuvent faire mieux comprendre le genre de réduction qui s'opère. La représentation psychique est gérée par les principes du plaisir et de la réalité qui dominent la logique psychique. Or, comment le psychisme peut-il se représenter la paix autrement que par l'absence de conflit qui fait que la structure n'ait pas à se réajuster. Elle est enfin tranquille! Pourtant, la paix ne se trouve pas vraiment dans l'évitement du conflit ou de la remise en question. Elle se situe au contraire dans cette force qui assume le combat des esprits. Alors, lorsque les gens disent vouloir la paix, il est possible de comprendre qu'ils ne sont pas tranquilles, c'est-à-dire qu'ils n'ont cessé de se battre avec l'altérité qui dérange. Il appartient alors à l'intervenante ou à l'intervenant de dénoncer la confusion en témoignant de leur désir véritable.

Dans les cas de Murielle, d'Éric et de Jonathan, ce repère invite l'intervenante ou l'intervenant à demeurer aux aguets pour découvrir les expressions du dynamisme de la personne qui demeure aplati et déformé sous le poids des contraintes psychiques. Il importe alors d'aider la personne à découvrir son dynamisme afin qu'elle puisse en jouir, de manière de plus en plus consciente, en identifiant mieux ce qu'elle cherche.

En ce sens, plusieurs exemples peuvent être évoqués. Le cas du désir de perfection religieuse constitue un exemple éloquent qui, en apparence, n'est pas très courant. Comment expliquer que tant de gens se débattent avec le sentiment de culpabilité et que tant d'autres souffrent du perfectionnisme? Bien sûr, cela découle en partie de l'expérience de l'enfant lorsqu'il déçoit ses parents ou son entourage.

Mais il faut également considérer la culpabilité qui correspond à la responsabilité d'avoir manqué à l'amour, alors qu'il aurait été possible de faire autrement (Sonet, 2001). Être déçu de soi est une expérience narcissique potentiellement ravageuse, mais manquer à la vie qui appelle fait goûter la mort. Enfin, la question du perfectionnisme laisse entendre que les gens qui cherchent la perfection peuvent l'enfermer dans un idéal étouffant. La clinique témoigne de ce que ces personnes souffrent du dévoiement de leur dynamique de quête au moment où elles tentent de se mouler à un idéal statique.

S'il fallait terminer avec un exemple, celui qui conviendrait le mieux aux yeux du clinicien que nous sommes découle de l'attitude commune face au vide: le remplissage. À l'évidence, le vide est difficile à supporter. La tentative de la suppression par le comblement procure un sentiment de plénitude momentanée qui ne fait que repousser l'échéance. Qu'arriverait-il si la personne choisissait de faire face au vide?

L'interprétation anthropologique permet de saisir les choses sous un autre éclairage que celui de l'apparence sous laquelle elles se présentent. Avec cette aide, il est plus facile de comprendre ce que le phénoménologue Michel Henry affirme à propos de la volonté humaine. Celle-ci est divisée entre ce qui vit en elle et ce qu'elle arrive à se représenter d'elle-même. Elle confond la vie qu'elle cherche avec la représentation qu'elle en a. La «volonté veut la vie c'est-à-dire sa [propre] manifestation [...] la seule manifestation qu'elle connaisse et qui subsiste, la manifestation dans le monde, la représentation» (Henry, 1985, p. 202).

La volonté humaine se perd en se cherchant, voilà le témoignage commun. À l'inverse, elle trouve son accomplissement lorsqu'elle se perd de vue, voilà le témoignage des mystiques. En conséquence, l'expérience religieuse authentique redonne la personne à elle-même mais dans une altérité radicale avec l'image qu'elle a perdue. La personne se trouve transformée et révélée par la rencontre. Le fait que les deux partenaires sont transformés signe une rencontre véritable. Dans l'expérience religieuse, c'est l'humanité qui se trouve transfigurée par la rencontre et qui laisse un témoignage capable de survivre au long des âges. Entre la vie et la mort, il n'y a qu'un pas, celui de l'ouverture par laquelle la vie se donne à chacune et à chacun. Encore faut-il apprendre à consentir à ce don pour en vivre.

## Références

- AMERICAN PSYCHIATRIC ASSOCIATION. 1996, Mini DSM IV. Critères diagnostiques (Washington D. C. 1994), traduction française par J. D. Guelfi et al., Paris, Masson.
- ANSALDI, Jean. 1994, «Une discipline nouvelle et ancienne: La psycho-anthropologie religieuse», *Études théologiques et religieuses*, no 1, p. 39-52.
- ARGYRIS, Chris. 1980, *Inner Contradictions of Rigorous Research*, New York, Academic Press Inc.
- ARGYRIS, Chris, PUTMAN, Robert et McLAIN SMITH, Diana. 1985, *Action Science: Concepts, Methods and Skills for Research and Intervention*, San Francisco, Jossey-Bass.
- AUQUE, Hubert. 1993, «Foi chrétienne et psychothérapies», *Positions luthériennes*, vol. 41, no 4, p. 289-295.
- BASSET, Lytta. 1999a, *Guérir du malheur*, Paris, Albin Michel/Labor et Fides, coll. «Spiritualités vivantes», no 170.
- BASSET, Lytta. 1999b, *Le pouvoir de pardonner*, Paris, Albin Michel/Labor et Fides, coll. «Spiritualités vivantes», no 171.
- BERGERON, Richard, Alain Bouchard et Pierre Pelletier. 1992, *Le Nouvel Âge en question*, Montréal/Paris, Paulines, Centre d'information sur les nouvelles religions, Médiaspaul.
- BOWEN, George et MARTY, Ising. 1999, «Helpful Hallucinations as Divine Inspiration: Dissociation, Memory and God in Response to Trauma», *Journal of Psychology and Christianity*, vol. 18, no 3, p. 217-237.
- CHARRON, Jean-Marc. 1992, *L'âme à la dérive. Culture psychologique et sensibilité thérapeutique*, Montréal, Fides, coll. «Rencontres d'aujourd'hui».
- CLOUTIER, Richard et André Renaud. 1990, *Psychologie de l'enfant*, Boucherville, Gaëtan Morin.
- FORTIN, André. 1993, *Les galeries du Nouvel Âge. Un chrétien s'y promène*, Ottawa, Novalis.

- GODEFROID, Jo. 2001, *Psychologie. Science humaine et science cognitive*, Bruxelles, De Boeck Université, coll. «Ouvertures psychologiques».
- GONTARD, L., M. Grohens et M. Lacour. 1994, «Le délire ne serait-il plus ce qu'il était? », *L'information psychiatrique*, vol. 70, no 3, p. 243-245.
- HENRY, Michel. 1985, *Généalogie de la psychanalyse. Le commencement perdu*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. «Épiméthée».
- IGNACE de Loyola. 1982, *Exercices spirituels. Texte définitif (1548)*. Traduit et commenté par Jean-Claude Guy, Paris, Seuil, coll. «Points», série «Sagesses», no 29.
- JEANVOINE, M. 1994, «Qu'est-ce que délirer?», *L'information psychiatrique*, vol. 70, no 3, p. 274-276.
- JULIEN, Philippe. 1990, *Pour lire Jacques Lacan. Le retour à Freud*, Paris, Seuil, coll. «Points Essais » no 304.
- KILMANN, Ralph et al. 1983, *Producing Useful Knowledge for Organizations*, New York, Praeger, coll. «Praeger Special Studies».
- LACAN, Jacques. 1966, «Le séminaire sur la lettre volée», dans *Écrits*, Paris, Seuil, coll. «Le champ freudien», p. 11-61.
- LANTERI-Laura, G. 1994, «Aspects anthropologiques et épistémologiques du délire», *L'information psychiatrique*, vol. 70, no 3, p. 199, 201-216.
- LAROUSSE. 1997, *Le petit Larousse Illustré 1998*, Paris, Larousse-Bordas.
- LE BOULCH, Jean. 1995, *Mouvement et développement de la personne*, Vigot, coll. «Essentiel».
- L'INFORMATION PSYCHIATRIQUE. 1994, *Le délire*, vol. 70, no 3.
- MAILLOUX, Claude. 2001, *Counseling pastoral et désir d'altérité: Contribution de Denis Vasse à une anthropologie psychoreligieuse*, Montréal, Faculté de théologie (texte inédit).
- MAILLOUX, Claude. 2002, «Spiritualités en mal d'intégration. Comment une anthropologie psychoreligieuse fondamentale permet-elle de comprendre le problème?», BOISVERT, Léandre (dir.), *Spiritualités en crise. De l'éclatement à l'intégration*, Montréal/Paris, Médiaspaul, coll. «Croissance humaine et spirituelle», no 7, p. 27-65.

- MARROW-Bradley, C. et R. ELLIOTT. 1986, «Utilization of Psychotherapy Research by Practicing Psychotherapists», *American Psychologist*, vol. 41, no 2, p. 188-197.
- NADEAU, Jean-Guy. 1993, «La praxéologie pastorale: faire théologie selon un paradigme praxéologique», *Théologiques*, vol. 1, no 1, p. 79-100.
- ROUSTANG, François. 1986, *Lacan: De l'équivoque à l'impasse*, Paris, Minuit, coll. «Arguments».
- ST-ARNAUD, Yves. 1992, *Connaître par l'action*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, coll. «Intervenir».
- SONET, Denis. 2001, *La culpabilité. Comment en sortir?* Paris, Chalet.
- SPINOZA, Baruch. 1938, *Éthique*, Paris, Flammarion.
- VASSE, Denis. 1960, *Aperçus sur les rapports entre psychopathologie et vocation religieuse*, Aix-en-Provence, Bayles.
- VASSE, Denis. 1969, *Le temps du désir. Essai sur le corps et sur la parole*, Paris, Seuil.
- VASSE, Denis. 1979, «Où s'inscrire?», *Échanges*, no 139, p. 19-23.
- VASSE, Denis. 1983a, *Le poids du réel, la souffrance*, Paris, Seuil.
- VASSE, Denis. 1983b, «La rencontre d'où naît le corps de l'homme ou l'ordre de la nouvelle Ève», *Le Supplément*, vol.146, p. 403-426.
- VASSE, Denis. 1988, *La chair envisagée. La génération symbolique*, Paris. Seuil, coll. «Psychanalyses».
- VASSE, Denis. 1991, *L'Autre du désir et le Dieu de la foi. Lire aujourd'hui Thérèse d'Avila*, Paris, Seuil.
- VASSE, Denis. 1998, *La souffrance sans jouissance ou le martyr de l'amour. Thérèse de l'Enfant-Jésus et de la Sainte-Face*, Paris, Seuil.
- VASSE, Denis. 2001, *La vie et les vivants. Conversations avec Françoise Muckenstrum*, Paris, Seuil.
- VERGOTE, Antoine. 1969, *Psychologie religieuse*, Bruxelles, Charles Dessart, coll. «Psychologie et sciences humaines», no 13.