

Université de Montréal

**Counseling pastoral et désir d'altérité : contribution de Denis Vasse à une
anthropologie psychoreligieuse.**

par

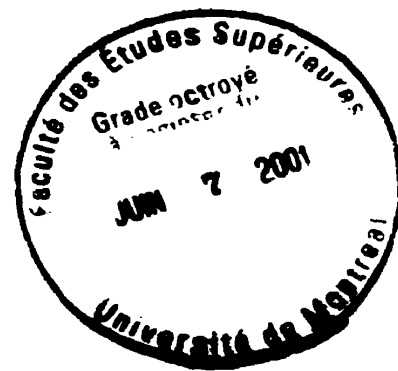
Claude Mailloux

Faculté de théologie

**Thèse présentée à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de
Philosophiae Doctor (Ph.D.)
en théologie - études pastorales**

Janvier 2001

© Claude Mailloux, 2001





**National Library
of Canada**

**Acquisitions and
Bibliographic Services**

395 Wellington Street
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

**Bibliothèque nationale
du Canada**

**Acquisitions et
services bibliographiques**

395, rue Wellington
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

Your file Votre référence

Our file Notre référence

The author has granted a non-exclusive licence allowing the National Library of Canada to reproduce, loan, distribute or sell copies of this thesis in microform, paper or electronic formats.

The author retains ownership of the copyright in this thesis. Neither the thesis nor substantial extracts from it may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

L'auteur a accordé une licence non exclusive permettant à la Bibliothèque nationale du Canada de reproduire, prêter, distribuer ou vendre des copies de cette thèse sous la forme de microfiche/film, de reproduction sur papier ou sur format électronique.

L'auteur conserve la propriété du droit d'auteur qui protège cette thèse. Ni la thèse ni des extraits substantiels de celle-ci ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans son autorisation.

0-612-62096-4

Canada

**Université de Montréal
Faculté des études supérieures**

Cette thèse intitulée :

**Counseling pastoral et désir d'altérité : contribution de Denis Vasse à une
anthropologie psychoreligieuse.**

présentée par:

Claude Mailloux

a été évaluée par un jury composé des personnes suivantes:

Michel-M. Campbell, président du jury

Jean-Marc Charron, directeur de recherche

Guy-Robert St-Arnaud, membre du jury

Marie-Line Morin, examinatrice externe

Thèse acceptée le:

SOMMAIRE

La thèse porte sur la contribution de Denis Vasse à la formulation d'une anthropologie psychoreligieuse que l'on souhaite offrir en guise de fondement théorique à la pratique du counseling pastoral. Depuis son émergence au cours des années cinquante, cette discipline n'a cessé d'emprunter à la théologie et à la psychologie divers éléments théoriques et cliniques sans parvenir à se donner une identité claire ni à préciser la spécificité pastorale de son intervention.

En conséquence, la présente recherche formalise le problème dans l'épistémologie où il se pose avant de le conduire dans le champ de l'anthropologie où on peut l'éclairer. On chemine donc en partant de trois préoccupations épistémologiques majeures – rapport théologie–psychologie, identité de la discipline et spécificité pastorale – avant de se rendre aux fondements des disciplines thérapeutiques, soit l'expérience humaine de la souffrance. On s'appuie sur cette expérience et sur la compréhension du désir d'altérité telle que développée par Denis Vasse afin d'éclairer la problématique de départ.

L'étude de l'œuvre de Denis Vasse met en évidence une perspective de fond : la rencontre de l'autre peut soit dégénérer dans la violence ou devenir partie prenante du processus de personnalisation. L'introduction subséquente des principaux concepts de base et de la signification particulière que Vasse leur accorde autorise une entrée dans son monde. On est alors à même de découvrir chez lui la distinction qui se pose entre le désir psychique et le désir spirituel. La

définition de l'Autre comme seuil ou porte du psychisme autorise cette différenciation importante.

On procède enfin à la synthèse d'une anthropologie psychoreligieuse qui s'inspire de Vasse et qui se vérifie à la lumière de figures religieuses exemplaires – Thérèse d'Avila, François d'Assise et Bernard de Clairvaux – ainsi qu'au témoignage évangélique – les péripécies du Jeune homme riche et de la Samaritaine. On achève ainsi la construction anthropologique. D'une part, le psychisme y trouve sa place d'univers représentatif qui rend possible la compréhension de soi dans son rapport au monde. De lui, enfin, peut émerger la liberté. D'autre part, le religieux se découvre un sens primordial. La personne humaine devient en mesure de se relier à son dynamisme vital qui est appelé à incarner dans le monde l'amour qui l'anime. Le problème de la souffrance trouve ainsi sa double articulation. La souffrance oriente, d'abord, vers le passé et les aléas de la structuration psychique. Elle pointe ensuite vers l'avenir d'un manque qui appelle la personne à risquer sa singularité dans la vie.

La problématique du counseling pastoral s'éclaire ainsi de la découverte des enjeux psychiques et spirituels entremêlés dans le discours des clients. Cela donne la liberté de distinguer et d'articuler, au sein d'une même praxis, thérapie et intervention pastorale. L'identité de la discipline peut enfin reposer sur une anthropologie ouverte et non pas sur un discours théorique clos. Enfin, le débat théologie–psychologie s'éclaire d'une fondation commune : le phénomène de la croyance sert d'appui à la science et à la foi.

TABLE DES MATIÈRES

SOMMAIRE.....	III
TABLE DES MATIÈRES	V
LISTE DES FIGURES.....	X

INTRODUCTION GÉNÉRALE

A) OBJET DE LA THÈSE.....	2
B) JALONS DE LA RECHERCHE.....	4
i) Problématique de recherche.....	5
ii) L'anthropologie de Denis Vasse.....	7
iii) Mise en place d'une anthropologie psychoreligieuse	12
De l'anthropologie au counseling pastoral	16
iv) Prospective.....	17

PREMIÈRE PARTIE

ÉLÉMENTS CONSTITUTIFS DE LA PROBLÉMATIQUE DE RECHERCHE.....	18
--	-----------

CHAPITRE 1

LES PROBLÈMES DE L'INTERDISCIPLINARITÉ, DE L'IDENTITÉ ET DE LA SPÉCIFICITÉ PASTORALE DU COUNSELING PASTORAL	21
1.1 ARTICULATION ENTRE PSYCHANALYSE ET THÉOLOGIE.....	24
1.1.1 Le point de vue de quelques experts.....	24
1.1.2 Discussion	32
1.1.3 Apport de Denis Vasse à l'articulation entre théologie et psychanalyse.....	35
1.2 IDENTITÉ DU COUNSELING PASTORAL.....	40
1.2.1 Le point de vue de quelques experts.....	41
1.2.2 Discussion	47
1.2.3 Apport de Denis Vasse à l'identité propre du counseling pastoral	50
1.3 SPÉCIFICITÉ PASTORALE DU COUNSELING PASTORAL.....	53
1.3.1 Le point de vue de quelques experts.....	54
1.3.2 Discussion	60
1.3.3 Apport de Denis Vasse à la spécificité pastorale du counseling.....	66

CHAPITRE 2

LE PROBLÈME CLINIQUE DE LA SOUFFRANCE HUMAINE.....	72
2.1 LA SOUFFRANCE, LE DÉSIR ET L'ESPOIR.....	74
2.2 DES MODÈLES EXPLICATIFS À PROPOS DE LA SOUFFRANCE.....	76
2.2.1 Approche pragmatiste humaniste	78

2.2.2 Logothérapie	82
2.2.3 Thérapie primaire.....	86
2.2.4 Phénoménologie philosophique.....	90
2.2.5 École du Bien Le Plus Recherché (BLPR).....	93
2.3 DES INTERPRÉTATIONS EN DÉBAT	97
2.3.1 Approche pragmatiste–humaniste et logothérapie.....	97
2.3.2 Thérapie primaire et besoins de base	100
2.3.3 La phénoménologie et les intentionnalités.....	103
2.3.4 École du BLPR et la recherche de l'absolu.....	104
2.4 CONTRIBUTION ANTICIPÉE DE DENIS VASSE AU DÉBAT.....	108
2.4.1 La traversée de la souffrance.....	110
2.4.2 L'articulation de la souffrance, de l'appel du désir et de l'espoir	115

DEUXIÈME PARTIE

L'ANTHROPOLOGIE PSYCHORELIGIEUSE DE DENIS VASSE.....	122
---	------------

CHAPITRE 3

DENIS VASSE : L'HOMME ET SON OEUVRE.....	126
3.1 DE L'ALGÉRIE À DENIS VASSE	126
3.1.1 La difficile expérience de l'autre : vers la violence ou vers la personnalisation?	128
3.1.1.1 La reconnaissance garante du processus d'unification	132
3.1.2 Affinement des intérêts de recherche de Denis Vasse	134
3.1.2.1 La médecine et la psychanalyse	135
3.1.2.2 La foi religieuse chrétienne.....	138
3.2 DÉPLOIEMENT D'UNE ŒUVRE D'ÉCRITURE PERSONNELLE	141
3.2.1 Une méthode de recherche qui combine l'analyse et la phénoménologie	142
3.2.2 Vasse reconnaît des grandes influences.....	150
3.2.2.1 Vasse et Lacan dans la théorie lacanienne	151
3.2.2.2 Vasse et Dolto.....	155
3.3 GRANDES LIGNES DU PORTRAIT DE VASSE	162

CHAPITRE 4

PRÉALABLES ESSENTIELS À UNE BONNE COMPRÉHENSION DU DISCOURS DE VASSE.....	165
4.1 INCONSCIENT ESSENTIEL ET INCONSCIENT FONCTIONNEL.....	167
4.2 IMAGINAIRE ET RÉEL	182
4.2.1 La catégorie de l'Imaginaire	182
4.2.2 La catégorie du Réel.....	188
4.3 LE SYMBOLIQUE OU L'ORDRE DE LA PAROLE.....	196
4.3.1 Le symbolique	197
4.3.2 Parole vide et parole pleine	199
4.3.3 Parole, appel et promesse	201
4.3.4 La Parole Originaire.....	207
4.4 DES AXES DIFFÉRENTIELS.....	215
4.5 DES NOTIONS QUI PRÉCISENT UNE PERSPECTIVE.....	220

CHAPITRE 5

LA QUESTION DU DÉsir CHEZ DENIS VASSE.....	223
5.1 DES RAPPORTS DE FORCE AUX RAPPORTS DE RECONNAISSANCE (LE DÉsir)	225
5.1.1 Rapports de force	226
5.1.2 Rapports de reconnaissance : le rapport désirant	228
5.1.3 Le passage de la force à la reconnaissance.....	232
5.2 CONFLIT STRUCTURAL DE SENS : DOUBLE MOUVEMENT DU DÉsir	235
5.2.1 Le mouvement de perversion	237
5.2.2 Le mouvement de conversion.....	241
5.3 LA DEMANDE, LA LOI ET LE SUJET DU DÉsir.....	245
5.3.1 La demande	246
5.3.2 La loi	251
5.3.3 Le sujet du désir	254
5.4 VIOLENCE, INCESTE ET JALOUSIE	261
5.4.1 La violence.....	261
5.4.2 L'inceste	265
5.4.3 La jalousie.....	267
5.5 LE DISCERNEMENT DU DÉsir : LA VÉRITÉ, LE MENSONGE ET LEURS EFFETS	272
5.5.1 Vérité et mensonge.....	273
5.5.2 Effets de vie et effets de mort.....	278
5.5.3 Le discernement	282
5.6 CONCLUSION.....	285

CHAPITRE 6

L'ALTÉRITÉ OU LA QUESTION DE L'AUTRE ET DE DIEU CHEZ DENIS VASSE.....	288
6.1 L'ALTÉRITÉ CHEZ VASSE	291
6.2 LA QUESTION DE L'AUTRE.....	298
6.2.1 Définition inaugurale de l'Autre	299
6.2.2 Position par rapport à la déduction logico-mathématique	302
6.2.3 L'Autre au regard de la parole vivante et de l'esprit	315
6.2.4 L'Autre en tant que lieu situé hors imaginaire	317
6.2.5 L'Autre comme lieu originaire.....	320
6.2.6 L'Autre et le Même.....	323
6.3 LA QUESTION DE DIEU EN RELATION À LA QUESTION DE L'AUTRE	325
6.4 CONCLUSION.....	339

TROISIÈME PARTIE

VIRTUALITÉS DE L'ANTHROPOLOGIE PSYCHORELIGIEUSE DE DENIS VASSE	342
---	------------

CHAPITRE 7

LE DÉsir ET LA PERSONNE HUMAINE : VOCATION ET IDENTITÉ RELIGIEUSES.....	347
--	------------

7.1 LES CONTENTEMENTS ET LES GOÛTS : DEUX MOUVEMENTS DE L'ÂME QUI FONDENT LA POSSIBILITÉ DU DISCERNEMENT.....	350
7.1.1 Effets de vie et effets de mort.....	362
7.1.2 Répondre de la parole dans la chair	366
7.2 EN PARCOURANT LA VOIE DU DÉSIR : TÉMOIGNAGE DE THÉRÈSE D'AVILA, DE FRANÇOIS D'ASSISE ET DE BERNARD DE CLAIRVAUX.....	369
7.2.1 Thérèse d'Avila.....	369
7.2.2 François d'Assise	374
7.2.3 Bernard de Clairvaux	378
7.3 JÉSUS ET LE DÉSIR	386
7.3.1 Le Jeune homme riche [Mt 19, 16-22]	387
7.3.2 La Samaritaine [Jn 4, 1-29]	389
7.4 CONCLUSION.....	393

CHAPITRE 8

LE COUNSELING PASTORAL À LA LUMIÈRE DE L'ANTHROPOLOGIE PSYCHORELIGIEUSE DE DENIS VASSE	397
8.1 VERS UNE ANTHROPOLOGIE PSYCHORELIGIEUSE CHRÉTIENNE	398
8.1.1 Le manque : tendance à obturer ou bien invitation à accomplir	398
8.1.2 Mise en modèle : l'individu humain et le désir	403
8.1.3 La personne et la société : solidarité dans l'expérience humaine	416
8.1.4 Spécificité chrétienne de l'anthropologie religieuse	420
8.1.5 Division psychisme et esprit.....	424
8.2 ÉCLAIRAGE DES PROBLÈMES DU COUNSELING PASTORAL.....	425
8.2.1 La souffrance humaine	427
8.2.2 Spécificité pastorale du counseling	431
8.2.3 Identité du counseling pastoral.....	435
8.2.4 Articulation entre psychanalyse et théologie	439
8.3 CONCLUSION.....	444

CONCLUSION GÉNÉRALE

VERS UNE THÉRAPEUTIQUE DU DÉSIR EN COUNSELING PASTORAL.....	449
A) RAPPEL DE LA PROBLÉMATIQUE.....	450
B) ITINÉRAIRE DE RECHERCHE.....	450
C) RÉSUMÉ DE L'ÉCLAIRAGE OFFERT PAR L'ANTHROPOLOGIE PSYCHORELIGIEUSE	452
D) MISE EN ŒUVRE DANS UNE PRATIQUE PASTORALE.....	454
i) En se laissant conduire par la souffrance et l'espoir	457
ii) Éléments concrets pour guider l'intervention pastorale.....	460
La blessure ou la plainte	460
Le discernement.....	463
La nomination	465
Counseling interculturel et interreligieux.....	466
E) OUVERTURE.....	467

BIBLIOGRAPHIE GÉNÉRALE

A) OUVRAGES DE DENIS VASSE.....	470
B) OUVRAGES SUR DENIS VASSE.....	472

C) PSYCHOLOGIE ET PSYCHANALYSE	473
D) PSYCHOLOGIE RELIGIEUSE	479
E) THÉOLOGIE ET PHILOSOPHIE.....	484
F) OUVRAGES DE RÉFÉRENCE.....	491

LISTE DES FIGURES

Figure 1	Modèle de la compréhension de la relation d'aide selon Jean-Luc Héту.....	82
Figure 2	Conception de la souffrance chez Viktor Frankl.....	85
Figure 3	Source de la souffrance selon Konrad Stettbacher.....	89
Figure 4	Modèle de la double intentionnalité.....	93
Figure 5	Conception de la souffrance chez Yvon Saint-Arnaud	96
Figure 6	Conception de la souffrance chez Denis Vasse.....	114
Figure 7	Le corps humain comme lieu fondamental de l'expérience humaine	415

INTRODUCTION GÉNÉRALE

A) Objet de la thèse

La thèse porte sur l'anthropologie psychoreligieuse de Denis Vasse¹. À partir de celle-ci, on cherche, d'une part, à éclairer les question de l'identité et de la spécificité pastorale du counseling de ce nom. D'autre part, on veut offrir l'anthropologie déduite de l'œuvre de Vasse en fondement au counseling pastoral qui articule, dans une même pratique, les expertises psychologique et religieuse.

En conséquence, la question que pose la thèse est celle des fondements d'une pratique qui, dans sa clinique, fait intervenir les deux champs distincts du savoir que sont les sciences du psychisme et de la théologie. Comment peut-on, dans une même intervention, rejoindre et articuler entre eux les processus psychiques et la dynamique spirituelle? Cette interrogation englobe et guide l'ensemble de la thèse. On s'attaquera au problème en trois étapes distinctes : expression conceptuelle du problème, étude de l'anthropologie psychoreligieuse chez Denis Vasse et élaboration d'un modèle anthropologique intégrateur.

L'expression du problème se fera en deux volets où le premier le considérera à partir de l'angle épistémologique où le questionnement se pose. On prendra alors état de la question générale de l'articulation des discours portant sur le psychisme et de ceux de la théologie. On se tournera ensuite vers les problèmes particuliers du counseling pastoral qui touchent à son identité et à la spécificité de son travail pastoral.

¹ Denis Vasse est médecin, psychanalyste et religieux prêtre jésuite. Son œuvre écrite, qui se construit autour de la notion de désir d'altérité, fait l'étude de l'interrelation entre les processus psychiques et la dynamique spirituelle de la personne.

Le second volet de la problématique quittera la scène épistémologique pour rejoindre celle de la compréhension de la souffrance humaine qui s'élabore autour des praxis cliniques. Cela aura pour effet de faire passer la question du champ épistémologique au champ clinique. Si cette interrogation s'élabore en relation aux savoirs, elle se pose et retrouve ses fondements dans la scène de la pratique qui cherche à répondre à la question fondamentale de la souffrance humaine. On justifie ce passage en raison de la différence des champs épistémologiques en présence qui ne permet pas une rencontre sans la médiation de l'anthropologie. Si la différence des champs est insoutenable pour l'épistémologie, elle ne peut plus l'être pour l'anthropologie. Cette dernière doit affirmer que l'expérience humaine et sa compréhension s'élaborent par mode de représentations psychiques et, en même temps, elle doit reconnaître que l'expérience spirituelle ou religieuse, qui s'exprime au moyen de représentations psychiques, fait également partie du phénomène humain. Ensuite, on complète la justification du passage par le fait de la souffrance humaine qui se situe aux fondements des pratiques thérapeutiques. Si la souffrance ne participait pas à l'expérience fondamentale qui consiste à «sentir» une résistance qui va à l'encontre du désir de vie de la personne humaine, la souffrance perdrait son côté insupportable et on ne viendrait plus consulter à cause d'elle.

La seconde partie de la thèse enchaînera avec l'étude de l'anthropologie psychoreligieuse telle qu'on la trouve dans l'œuvre de Denis Vasse. Sa conception du désir de l'Autre débouche sur une vision de l'être humain où s'articulent en s'interreliant les processus psychiques et la dynamique spirituelle. L'intérêt particulier de Denis Vasse consiste dans le fait qu'il pose explicitement cette

problématique dans son étude de l'expérience de deux grandes figures mystiques de la tradition chrétienne : Thérèse d'Avila et Thérèse de Lisieux.

La troisième partie de la thèse s'attardera ensuite à établir une mise en modèle de l'anthropologie psychoreligieuse. Pour ce faire, on établira la spécificité du désir essentiel en ce qu'il exprime l'aspiration de la personne en l'invitant à risquer une œuvre dans le monde. Ensuite, on systématisera l'anthropologie et on considèrera comment elle éclaire les questions énoncées lors de la mise en problème de la thèse.

B) Jalons de la recherche

De facture praxéologique, la thèse se déploie selon le cadre général que l'on vient d'établir. Trois étapes majeures jalonnent l'étude de la question de l'articulation qui existe entre les processus psychiques et la dynamique spirituelle de la personne humaine. La première étape pose le problème tout en anticipant, au passage, la fécondité que l'on attend de la lecture de Vasse. La seconde étudie l'œuvre de Vasse au regard du désir d'altérité afin que l'étape subséquente puisse proposer une mise en modèle d'une anthropologie psychoreligieuse. À ce moment là, on sera en mesure également de récapituler l'ensemble de la démarche en la réinsérant dans le champ du counseling pastoral. Une même mise en forme méthodologique, le procès d'interprétation, gouverne la progression de chacune des étapes. Enfin, la conclusion générale amorcera une réflexion prospective concernant une thérapeutique du désir en counseling pastoral.

i) Problématique de recherche

La première partie de la thèse pose le problème de recherche au regard de quatre objectifs particuliers. Le premier de ceux-ci consiste à faire passer la définition du problème de l'énonciation intuitive à l'expression formelle et conceptuelle. Suit de près la nécessité de démontrer que le problème existe dans la discipline du counseling pastoral et pas seulement dans notre perception individuelle. De cette démonstration découle le bien-fondé du sujet. Enfin, un avant-dernier objectif vise à justifier le choix de l'œuvre de Denis Vasse en tant qu'éclairage significatif en vue d'une définition plus précise de la spécificité pastorale du counseling de ce nom. De ce choix découlera la pertinence de la thèse. Un dernier objectif s'impose de par les déplacements épistémologiques dans la thèse. Puisque de la question à la réponse la recherche se déplace de l'épistémologie vers l'anthropologie, le fil conducteur de la souffrance humaine devra être mis en évidence. C'est pourquoi la problématique de recherche se présente en deux chapitres distincts. Le problème de l'interdisciplinarité et de la spécificité du counseling pastoral se trouve à l'ordre du jour du premier chapitre tandis que le fil conducteur de la recherche, la souffrance humaine, fait l'objet du second chapitre.

D'un point de vue épistémologique, la question de l'interdisciplinarité et de la spécificité du counseling pastoral sera scindée en trois sous-questions distinctes: l'articulation entre psychanalyse et théologie, l'identité du counseling pastoral et la spécificité pastorale de ce type d'intervention hybride. La division de la question facilitera l'étude de chacun des aspects mentionnés. La progression dans la mise en

place des sous-problèmes se fera en citant à la barre quelques témoins choisis. Une discussion pouvant faire intervenir d'autres témoignages plus restreints suivra immédiatement. La discussion servira à établir les paramètres conceptuels propres à l'aspect spécifique en cause. Puis, l'étude de chaque aspect se terminera en anticipant sur les apports attendus de la lecture de Vasse dans l'éclairage de chaque facette de la sous-question.

Le second chapitre rejoindra le fil conducteur qui, dans la présente étude, assure un lien entre la psychanalyse, la psychologie et la théologie. Ce fil est celui de l'expérience humaine de la souffrance. On abordera le problème de la souffrance sous le biais d'un procès d'interprétation appelant cinq modèles de compréhension du phénomène. Trois de ces modèles proviennent de la psychologie, un du counseling pastoral, un autre a pour origine l'horizon de la phénoménologie philosophique. Après leur présentation, les approches seront mises en discussion les unes avec les autres afin d'approfondir leur anthropologie implicite et rendre compte de leur insuffisance à répondre aux questions qui nous intéressent. Une prélecture de la vision de la souffrance chez Vasse sera appelée en renfort. Cela fera pressentir la richesse et la fécondité de l'anthropologie vassienne qui articule la souffrance au désir et à l'espoir. La problématique de la recherche sera alors reliée aux fondements expérientiels de la démarche thérapeutique tandis qu'un lien sera assuré entre les discours en présence.

ii) L'anthropologie de Denis Vasse

La seconde partie de la thèse propose plusieurs types de lecture de l'œuvre de Denis Vasse afin d'établir l'anthropologie particulière que celui-ci construit sur la base conceptuelle du désir d'altérité. L'enchaînement des quatre chapitres qui constituent cette seconde partie établit un procès d'interprétation d'un type particulier. En effet, ce qui prime n'est plus la délibération des témoins entre eux, mais bien la discussion de Vasse avec lui-même à travers différents moments de son œuvre d'écriture. L'enchaînement des chapitres débutera en présentant l'homme (chapitre 3) et ses préalables conceptuels (chapitre 4) avant d'aborder la question du désir (chapitre 5) et de terminer avec la question de l'altérité et de l'Autre (chapitre 6).

Étant donné qu'il n'y a aucune biographie connue de Denis Vasse, on a cru utile de proposer quelques repères afin de situer l'ancrage de sa recherche sur le désir de l'Autre en lien avec son vécu de la problématique algérienne de l'expérience de l'autre race et de l'autre culture qui fut celle de sa jeunesse. Les enjeux qu'il situe dans cette problématique s'orientent déjà vers deux issues divergentes : le choix de se relier aux autres par la force enfêrme dans la violence tandis que la reconnaissance de l'autre pave la voie vers la personnalisation.

Par la reconnaissance de la situation culturelle où Vasse a vu le jour, par la reconnaissance de ses goûts et intérêts spécifiques pour la médecine, la psychanalyse et la théologie, par la reconnaissance de ses méthodes de recherche, par la reconnaissance de ses sources et de ses intentions, on sera conduit à un autre

processus de personnalisation. D'inconnu, Vasse prendra visage graduellement sous nos yeux. Son discours deviendra plus accessible parce que l'on comprendra mieux les intuitions, les schèmes interprétatifs, l'intention du discours ainsi que les méthodes de recherche présidant à son oeuvre d'écriture.

On reliera le chapitre suivant à la prise en compte des préalables conceptuels qui apparaissent essentiels à la lecture et à la compréhension de l'oeuvre de Vasse. Comment en effet pourrait-on saisir de quoi il parle si on ignorait les conséquences pratiques de la conjonction des méthodes analytique et phénoménologique? Un psychanalyste et, pas davantage, un phénoménologue n'y retrouveraient tout à fait leur discours. C'est pourquoi, on devra considérer les deux différentes conceptions de l'inconscient qui demeurent sous-jacentes au discours vassien. La distinction entre un inconscient psychique et un inconscient essentiel est présente bien qu'elle ne soit jamais spécifiquement posée. Cela a pour effet de conserver un climat propice à la confusion tandis que l'établissement de la différence restaurerait une atmosphère de clarté à son discours.

L'introduction chez Vasse d'une tendance phénoménologique porte d'autres conséquences au niveau des catégories fondamentales de la psychanalyse. L'Imaginaire y prend la consistance propre d'un monde de représentation à l'intérieur duquel le psychisme peut naître et fonctionner. Le Réel y conserve une saveur d'irreprésentable mais, il y a une nouveauté : la vie jaillit de ce lieu. Le Symbolique y trouve un lien à la vie en tant que celle-ci s'exprime en surgissant de manière différente chez chaque individu. Enfin, la notion d'axes différentiels scelle l'aspect paradoxal de la personne humaine à l'intérieur d'un écart à jamais à

résoudre entre l'homme et la femme, entre la vérité et le mensonge et, finalement, entre la vie et la mort.

Déjà la considération de ces éléments propres à son discours confirmera que Vasse est un psychanalyste qui n'en est plus tout à fait un. C'est-à-dire que la conjonction qu'il opère au niveau des méthodes ne va pas sans conséquences dans sa conception de l'être humain. Il n'est plus vu sous l'unique regard analytique. Il est étudié également sous l'aspect d'une vie qui se déploie en s'exprimant. Enfin, on ne peut prendre connaissance de la vie qui s'exprime seulement à posteriori. Les à priori seront dévoilés dans leur statut d'inaptitude à rendre compte de la manifestation d'un «esprit» singulier.

Une lecture thématique de l'œuvre de Vasse s'étendra au deux chapitres subséquents. Le chapitre 5 portera son regard vers le thème du désir tandis que le suivant abordera la question de l'altérité dans ses liens avec l'Autre de la psychanalyse ainsi qu'avec le Dieu de la foi chrétienne. Rendue nécessaire par l'effort de compréhension, la séparation du désir et de l'altérité n'en demeure pas moins quelque peu artificielle puisque ces thèmes sont inséparables chez Vasse.

La question du désir sera élucidée en suivant les grands thèmes qui lui sont propres. On commencera par le passage du besoin au désir. Éclairé par l'apport des axes différentiels, on sera amené à mieux comprendre que désir et besoin sont indissociablement liés l'un à l'autre. S'il y a passage de l'un à l'autre, on découvrira que le déplacement est continu. La personne humaine n'est ni ange ni bête, mais demeure divisée. Sur cette lancée, le thème d'un conflit structural de sens fera

rejoindre le conflit propre à la structure psychique : la nécessité de s'organiser pour assurer le fonctionnement ainsi que la nécessité de demeurer ouverte pour s'organiser. Ces deux tendances opposées, Vasse les conceptualise en tant que mouvement de perversion et mouvement de conversion. Par le lien étroit que ces tendances entretiennent avec la demande qui exprime le désir et avec la loi qui engène la structuration, on sera conduit à discerner l'enjeu du psychisme en tant qu'il concerne l'émergence d'un sujet.

Par ailleurs Vasse ne considère pas le seul désir psychique, il considère également le désir spirituel. Il le fait en abordant les questions de la violence, de l'inceste et de la jalousie. Ces trois problèmes humains se construisent, selon Vasse, en rapport avec la difficulté à reconnaître que la vie se donne à tous et que cela ne prive personne. La question de la vie donnée à tous est typique du discours vassien qui essaie d'y exprimer la vérité du désir. Cette vérité produit des effets bien précis dans le corps. Des effets de mort surgiraient chez la personne qui se prétendrait à la source d'elle-même. En se refermant sur elle-même, la personne ferait obstacle à la vie qui lui arrive comme un don. Des effets de vie témoigneraient au contraire de la vérité du désir assumé dans la confiance en la vie donnée. En ce sens, la violence est signe de refus ou d'incapacité de la personne de se laisser déplacer par le mouvement créateur de son propre désir. La violence sera alors perçue par Vasse en tant qu'une puissance de vie retournée en effort de destruction. La violence refuse que la vie se partage.

Ainsi donc, le chapitre à propos du désir commencera à faire entrevoir la puissance de la conjonction des méthodes. En effet, celle-ci permet un meilleur

discernement entre ce qui touche la structure et ce qui fait vivre la personne. En ce sens on rejoindra les deux tendances philosophiques à propos du désir : le désir dans sa relation au manque et le désir en tant que moteur. Le lien de l'un à l'autre se trouvera dans la question de l'altérité qui sera étudiée au chapitre subséquent.

L'examen du thème de l'altérité s'ouvrira par la position d'une définition «inaugurale» de l'Autre. On le découvrira, malgré de multiples facettes non réductibles à celle du discours analytique, en tant que lieu charnière, c'est-à-dire une simple ouverture. L'altérité de la vie qui se donne à la personne franchit le seuil de l'Autre afin d'animer la structure psychique. Cela obligera à situer Vasse par rapport à la logique lacanienne dont il s'inspire et également face à lui-même. En faisant de l'Autre le signifiant neutre d'un espace tiers où l'interlocution demeure possible sans dévoration ni destruction. Vasse ouvre la porte à la reconnaissance de la différence des discours. L'Autre de la parole pour Vasse ne pourra se réduire à l'Autre du discours de l'inconscient étudié par la psychanalyse. L'Autre de la parole chez Vasse, on le verra, appelle en avant en opposition à un Autre du discours qui ne ferait qu'épeler les liens perdus ayant été supprimés de la conscience.

Ce nouvel Autre rejoindra pour Vasse la question de la présence de la parole vivante. Strictement situé hors imaginaire, il ne sera plus l'Autre de la psychanalyse. Il serait mieux représenté par le concept de l'intentionnalité en exercice de la phénoménologie. En tant que lieu et parole originaire, cet Autre pourra être compris comme appel gracieux énoncé par le Dieu de la foi envers la vie dans sa singularisation différenciée. C'est alors que l'on pourra commencer

d'entrevoir cet appel inconscient comme étant l'identité inconsciente de la personne en même temps que la grâce la plus singulière d'une vie offerte sans autre condition que de n'être pas refusée.

Cette vision particulière, on la verra dans son potentiel de renouvellement pour la compréhension de la spiritualité ainsi que de la quête religieuse. Dans leur nature, ces deux mouvements correspondent à la recherche de Dieu tel qu'il s'offre à chaque personne dans le consentement à ce que la personne est en son essence. Le consentement n'implique pas une vie déjà faite d'avance. Il concerne, au contraire, l'entrée dans le mouvement de création de soi en se mettant à suivre les traces de l'amour dans la vie propre. La question de l'altérité chez Vasse ne conduira pas alors au Dieu «bouche-trou» mais à la vision d'un Dieu qui passe par le trou. Il vient, par là, inviter à la grande aventure de l'amour qui transforme l'imaginaire, y compris celui de la mort.

iii) Mise en place d'une anthropologie psychoreligieuse

La troisième et dernière partie de la thèse s'appliquera à la construction d'une anthropologie psychoreligieuse. Étant donné qu'on souhaite offrir une telle vision intégrative de la personne humaine, on divisera la construction du modèle en deux étapes. La première, au chapitre 7, s'attardera à l'étude de l'identité et de la vocation religieuses de la personne en lien à la vérité de son désir. Au chapitre suivant, on procédera à la mise en modèle autorisée par la variété des manières de lire Vasse qui auront alors été déployées dans la thèse. Le lien avec le counseling pastoral s'enchaînera dans une deuxième partie de chapitre. C'est alors qu'on se

retournera vers les questions formulées lors de la mise en place de la problématique.

La construction d'une anthropologie psychoreligieuse suppose que l'on ait quelque chose à dire de la rencontre entre l'identité psychique et l'identité religieuse de la personne. D'une part, l'identité psychique qui est liée à la problématique du sujet et de sa représentation dans le moi nourrit l'intérêt de plusieurs discours sur le psychisme humain. D'autre part, la question de l'identité religieuse, ce qui fait l'unicité d'une personne par rapport à une élection et un envoi en mission, demeure floue dans les discours reliés aux sciences humaines.

C'est pourquoi on visitera cette question en traçant un lien avec le désir de la personne. Encore une fois, on demandera à Vasse d'éclairer les mouvements qu'il discerne dans l'oraison chez Thérèse d'Avila. Les «contentos» et les «gustos» rendront possible de distinguer le désir spirituel du désir psychique sur la base de ce qui se produit dans le corps de la personne. On verra que les «contentos» indiquent le plaisir quand la structure se «perfectionne» tandis que les «gustos» dilatent la structure aux dimensions d'un amour qui lance en avant dans une quête ouverte. Cela fera entrevoir que l'enjeu de la vie humaine, dans cette perspective particulière, demeure la réponse à donner à l'appel de la vie en soi. L'appel pourra être découvert par la présence d'un amour qui ne laissera pas la structure se refermer tranquillement sur elle-même.

Cette vision étant assez particulière, on vérifiera si elle peut être corroborée dans des éléments de la tradition et des écritures. C'est pourquoi on interrogera

trois études contemporaines sur la vie de trois grandes figures de la tradition religieuse : Thérèse d'Avila, François d'Assise et Bernard de Clairvaux. On s'attardera également à lire deux péricopes évangéliques : celle du Jeune homme riche et celle de la Samaritaine.

De la lecture de l'expérience de Thérèse faite par Vasse, on retrouvera l'articulation psychisme-cœur signifiée par la notion de traversée de l'imaginaire. Celle-ci résume dans l'esprit de Vasse le cheminement de Thérèse. La traversée de l'imaginaire mène à la rencontre avec Dieu alors même que la personne demeure soumise à son imaginaire. On aurait de la difficulté à admettre ce paradoxe si la vie de Thérèse n'avait pas porté les fruits étonnants qu'on lui connaît.

Le parcours de François d'Assise tel que présenté par Jean-Marc Charron confirmera la dimension religieuse de l'anthropologie. On verra que cette étude situe également le cheminement d'un imaginaire pris sur lui-même, Narcisse, à un imaginaire ouvert par celui qu'il cherche, Jésus. Dans cette traversée, ce n'est plus l'idéalisation qui domine mais bien la prise en compte de la souffrance et du manque. Dans la conversion de François, le manque passera d'un vide à combler à une ouverture à assumer.

Lode van Hecke, dans l'étude qu'il donne de Bernard de Clairvaux, situe la base de l'anthropologie religieuse de Bernard dans l'affect. L'expérience d'être touché au cœur est l'amorce d'une quête qui vise un lieu situé hors représentation. On verra que les balises de la quête sont données par le goût car, si le cœur ne voit rien, il goûte ce qu'il aime. Le goût capte sans médiation ce qui le touche tandis

que la conscience ne peut se le représenter. Dans l'anthropologie bernardienne, le cheminement vers Dieu passera donc par la connaissance de soi et s'achèvera par l'humilité. Cette dernière répond à l'écueil du psychisme souligné par Vasse : l'illusion que la vie n'est pas donnée mais que l'on peut se faire vivre par soi-même. Chez Bernard, la croissance spirituelle serait alors vue comme effort de l'homme à se préparer à ne pas refuser sciemment Dieu qui vient vers lui en l'appelant.

Ces trois manières de percevoir l'identité de la personne en tant que reçue au sein d'une quête corroborent un processus général. Elles confirment l'anthropologie de Vasse. Restera à confronter cette lecture anthropologique à celle de deux péripécies évangéliques. Dans celle du Jeune homme riche, on verra une illustration concrète de ce même mouvement mais sur la base d'un refus ou d'une incapacité. Le jeune homme qui avait de grand biens ne put ou ne sut répondre à l'invitation de Jésus. Il repartit donc tout triste. La vérité de son désir sera signifiée par l'effet de tristesse dans le corps comme le donnait à penser Vasse. Avec la Samaritaine, quelque chose de différent se passera. Au lieu de refuser, elle entrera dans le dialogue avec Jésus. De fil en aiguille, elle reconnaîtra ce qui la fait vivre. Les effets dont la péripécie a gardé la trace sont des effets de vie. La femme ne sera plus une exclue. Dans sa rencontre avec Jésus, il se sera passé quelque chose qui lui rendra la joie et l'enthousiasme. De rejetée, elle deviendra témoin pour son groupe.

Une fois confirmé le processus général de la quête spirituelle, on s'attardera à modéliser l'anthropologie religieuse. Le chapitre 8 se consacra donc à construire un modèle sur les bases déjà annoncées. Le modèle rejoindra deux champs

épistémologiques qui s'articulent en chaque personne humaine : l'univers représentatif et l'univers de l'amour. D'une part, la scène des représentations sera lié au royaume de l'imaginaire qui autorisera la formation du psychisme. Ce dernier, à son tour, autorisera la fonctionnalité. D'autre part la prise en compte de l'amour autorisera la reconnaissance de ce qui anime la personne. La division de la personne touche à sa bataille spirituelle. La personne y est aux prises avec un choix ambigu : vouloir se faire vivre elle-même ou bien se recevoir dans la vie comme donné à soi-même mais en réponse à un appel. La division psychique retrouvera sa dimension structurelle où les liens doivent se rattacher les uns aux autres afin de s'organiser en système en même temps que l'organisation ne serait pas fonctionnelle sans être ouverte par et pour ce qui l'atteint. Hors de ce paradoxe, la structure ne supporte plus le fonctionnement dans un univers de représentations.

De l'anthropologie au counseling pastoral

La deuxième partie du chapitre 8 reviendra à la problématique initiale relative au counseling pastoral. On sera alors ramené au champ de la souffrance humaine qui témoigne des enjeux et difficultés de la structure en même temps que de la quête spirituelle. À ce moment, l'éclairage fourni par Vasse fera voir la quête spirituelle ou religieuse sous le jour d'un projet d'existence à déployer dans le temps et dans l'histoire et qui s'amorce en suivant les traces de l'amour dans une vie. Par ce chemin, on jettera les bases anthropologiques de la discipline du counseling pastoral. La conception de la personne permettra alors de remettre en perspective la vie psychique et la vie spirituelle à proprement parler : les

représentations ne se déplacent plus sans la présence d'un esprit tandis que l'esprit ne peut ni se comprendre ni se déployer sans un système de représentation. On retrouvera ainsi l'indissolubilité de la personne humaine dans sa constitution unique et paradoxale.

iv) Prospective

La thèse se termine sur un espace prospectif : la conclusion générale. Celle-ci récapitule brièvement l'ensemble du cheminement avant de résumer l'éclairage apporté par l'anthropologie psychoreligieuse aux questions de la recherche. Suit immédiatement un moment prospectif où on considère les implications pratiques pour la clinique du counseling pastoral de l'anthropologie psychoreligieuse de Vasse. On cherche à montrer quelques pistes pour instaurer une thérapie du désir essentiel en counseling pastoral.

PREMIÈRE PARTIE

**ÉLÉMENTS CONSTITUTIFS DE LA
PROBLÉMATIQUE DE RECHERCHE**

La thèse porte sur l'anthropologie psychoreligieuse de Denis Vasse que l'on propose comme éclairage possible aux problèmes théoriques et cliniques de la discipline du counseling pastoral. La présente section de la thèse formalise la problématique de recherche à l'intérieur de deux chapitres distincts. Le premier élabore les difficultés de la discipline du counseling pastoral tandis que le second remonte à l'expérience fondamentale de la souffrance humaine.

Le premier chapitre se consacre donc à l'étude des difficultés théoriques du counseling pastoral que l'on aborde à partir du général avant de rejoindre le particulier de cette discipline. On examine ainsi les questions de l'interdisciplinarité entre les sciences du psychisme et les sciences théologiques, de l'identité du counseling pastoral et de la spécificité de cette praxis en tant qu'intervention pastorale. Dans ce parcours, on verra que la problématique se pose aisément selon le point de vue épistémologique mais que l'éclairage des questions à l'étude doit provenir du champ fondamental de l'anthropologie.

La différence des champs psychiques et théologiques rend la rencontre improbable dans une perspective épistémologique stricte, mais le problème se pose différemment dans l'anthropologie. Cette dernière cherche à rendre compte du phénomène humain. Elle doit donc être capable d'assumer la tension propre aux personnes humaines qui fonctionnent en vertu de leurs processus psychiques mais qui s'engagent dans la vie selon leurs préférences affectives. Chez les humains, processus psychiques et dynamique spirituelle demeurent interreliés.

On rejoint la perspective anthropologique dans le deuxième chapitre de mise en problématique où l'on examine la situation clinique à partir de son problème de fond : l'expérience humaine de la souffrance. Plus particulièrement, on prend en considération quelques modèles explicatifs de cette expérience afin d'en dégager l'anthropologie implicite. L'on se rendra ainsi compte de l'insuffisance des modèles courants à intégrer et articuler dans une même vision les processus psychiques et la quête spirituelle.

Enfin, la facture des deux chapitres de la problématique emprunte un même modèle et une même métaphore : le procès herméneutique. Dans ce processus, on cherche à approfondir la compréhension des problèmes à partir de l'audition d'experts de ces questions et de leur insertion dans un cadre d'interlocution¹. Cela fait ressortir des aspects dans lesquels un éclairage supplémentaire est requis.

Dans le cas qui nous concerne, on cherchera à mieux comprendre la question de l'articulation entre les processus psychiques et la dynamique spirituelle ainsi que le problème épistémologique de la conjonction des sciences du psychisme et de la théologie. En réponse à chacune de ces interrogations, on achèvera de poser la problématique en anticipant l'éclairage que la notion de désir d'altérité chez Denis Vasse est susceptible d'apporter.

¹ Le lecteur notera que le chapitre premier met en branle une même démarche herméneutique pour chacun des sous-problèmes à l'étude. À l'opposé, le chapitre second fait place à un seul processus interprétatif dans son lien avec la compréhension de la souffrance humaine.

Chapitre 1

Les problèmes de l'interdisciplinarité, de l'identité et de la spécificité pastorale du counseling pastoral

Ce chapitre pose les problèmes qui se présentent lorsqu'on veut articuler, sur une même scène, les champs épistémologiques portant sur le psychisme et sur le spirituel. On considère trois aspects particuliers propres au counseling pastoral. On commence avec la question générale du rapport entre psychologie et théologie dont découle la question particulière de l'articulation entre vie psychique et expérience spirituelle ou religieuse. Suit le problème qui consiste à donner une identité à la discipline du counseling pastoral qui, on le verra, s'est développée par l'emprunt et la juxtaposition de discours et de pratiques issus de chacun des champs épistémologiques considérés. Enfin, on en arrive à interroger la spécificité pastorale de la discipline. Ce chapitre cherchera ainsi à établir les paramètres propres à ces questions afin de préparer le terrain à recevoir l'éclairage issu de l'élaboration vassienne sur l'être humain habité du désir d'altérité.

La position du problème débute avec la considération de difficultés posées par l'articulation de théories et de pratiques issues de la psychologie et de la théologie dans la discipline du counseling pastoral. On pourrait même se demander si c'est le rapport psychologie–théologie qui est en jeu. Ne serait-ce pas plutôt celui de la thérapeutique psychologique avec la spiritualité qui se trouve mis en cause? Les deux questions sont valables et rendent compte chacune à leur manière du

problème. La thèse considère la question plus générale du rapport psychologie–théologie parce qu'on peut considérer que la thérapeutique psychologie et la spiritualité se rapportent chacune à un champ épistémologique général qui regroupe une foule de variantes.

En ce qui concerne les sciences du psychisme, la thèse privilégie la psychanalyse comme approche théorique à partir de laquelle on posera la question du rapport de la psychologie à la théologie. Ce choix se justifie d'abord par le champ de la psychologie religieuse qui se définit et s'inscrit presque exclusivement dans le rapport psychanalyse–théologie. Quand on sait la source d'inspiration que la psychologie religieuse représente pour la théorie et la pratique du counseling pastoral, on comprend l'importance de la psychanalyse pour cette dernière. L'influence de la psychanalyse est d'égale importance dans le champ des sciences du psychisme. Sauf en ce qui concerne le béhaviorisme, on peut considérer que la psychanalyse a inspiré et continue d'inspirer l'ensemble du champ psychologique. Aujourd'hui encore, la psychanalyse jouit d'un ascendant considérable sur la psychologie. Une raison supplémentaire de retenir la psychanalyse découle du choix de l'œuvre de Denis Vasse. Étant donné qu'on lui demande d'éclairer les problèmes sous étude, étant donné qu'il est lui-même psychanalyste et théologien, il devient nécessaire de tenir compte de la psychanalyse dans le débat.

Pour tous ces motifs, on considère le rapport entre théologie et psychanalyse comme représentatif d'une façon d'éclairer la question. En conséquence et dans un premier temps, on s'interrogera sur la possibilité d'articuler des discours psychanalytiques et théologiques dans une élaboration théorique

unique et respectueuse à la fois de l'une et l'autre voix. On amorcera l'étude de cette articulation en la situant dans le contexte plus large des rapport entre la science et la foi. Ensuite le problème suivra l'évolution de la psychologie religieuse jusqu'en psycho-anthropologie religieuse. Au terme de ces considérations, quelques aspects anticipés de la contribution de Denis Vasse seront annoncés en vue de l'articulation des discours de la psychanalyse et de la théologie.

La question de la définition du counseling pastoral sera abordée à partir de ce qu'en disent deux témoins. Augustine Meier qui enseigne la discipline à l'Université Saint-Paul sera le premier à être interrogé. Par sa contribution, on se rendra compte du manque de fondations spécifiques. Antoine Vergote, un des tenants dominants en psychologie religieuse, sera appelé avec sa compréhension du counseling pastoral. Cette deuxième voix rendra compte de la situation confuse qui entoure la discipline. Cela laissera entrevoir des conséquences qui peuvent rejaillir jusque dans le champ pratique. Enfin, quelques éléments de l'anthropologie vassienne seront anticipés dans leur capacité à éclairer la question. L'insistance sera portée sur les effets fondateurs d'une meilleure distinction entre les champs religieux et psychique.

Le parcours du chapitre s'achèvera par la prise en compte du problème de la spécificité d'intervention pastorale de la pratique du counseling de ce nom. Deux témoins seront appelés en renfort afin de mieux poser cette délicate question. D'abord, on verra comment chez Yvon Saint-Arnaud la question trouve une consonance typiquement spirituelle et religieuse. Ensuite, le modèle de Muriel James et de Louis M. Savary illustrera, par une application dans l'analyse

transactionnelle, une manière de voir la spécificité pastorale. Cela serait susceptible de faire ressortir non pas le manque de pertinence de leur conception de la spécificité pastorale, mais à l'inverse de souligner l'importance qu'il y a à ancrer la dimension pastorale dans une anthropologie. Cela mettra en évidence la nécessité de fonder la spécificité pastorale de la pratique de counseling pastoral dans le cadre théorique d'une vision de l'être humain. Une fois de plus, le débat sera suspendu en introduisant la contribution majeure attendue de l'anthropologie vassienne à l'éclairage de la question de la spécificité pastorale.

1.1 Articulation entre psychanalyse et théologie

Est-il possible d'articuler, dans une même praxis et un même cadre théorique, un discours à saveur scientifique et un discours dont le domaine dépend d'un acte de foi? Cela peut-il aller de pair quand la psychanalyse fait reposer son savoir sur l'étude empirique et que le contenu de la foi repose sur une révélation non scientifiquement vérifiable? Est-il possible de réconcilier le doute ou le soupçon, qui autorise l'avancée de la science, avec la foi qui est une décision de croire malgré l'absence d'évidences?

1.1.1 Le point de vue de quelques experts

Poser la question de la possibilité d'un rapport psychanalyse–théologie, nous situe d'emblée dans la problématique plus vaste des rapports entre la science et la foi. On touche là aux "enjeux fondamentaux du débat séculaire concernant les rapports entre la foi et la science, les modes de connaissance scientifiques et

théologiques, en d'autres termes, les prétentions épistémologiques des unes et des autres"¹. Le débat a pris plusieurs formes dans l'histoire et continue de varier. Tant et aussi longtemps que la science et la théologie réclameront, pour elles-mêmes, un statut les plaçant à l'abri de toute remise en question, il apparaît que le débat ne pourra faire autrement que de demeurer stérile.

Le discours qui se réfugierait sous la protection d'une étiquette marquant l'absolu de la certitude démontrée réclame, peut-être même à son insu, la protection d'un certain type de comportement religieux. Plutôt que de faire face à sa relativité propre et à une certaine contingence, un tel discours s'octroierait la place symbolique de l'absolu en se parant d'une toute-puissance fantasmatique. L'oubli de ce fait d'expérience placerait le débat science–théologie dans l'affrontement religieux même quand les personnes qui le tiennent affirment leur neutralité ou leur incroyance. L'histoire peut témoigner amplement de la férocité des ces guerres de l'orthodoxie.

Dans un passé pas si lointain, le pouvoir religieux pourchassait ce qui contredisait ses certitudes. Par exemple, en 1633, l'inquisition condamnait Galilée parce que sa théorie sur le système solaire et la rotation des planètes contredisait le mot-à-mot de certains passages bibliques. Maintenant, ce serait plutôt au tour de la science du psychisme de s'imposer par rapport au discours religieux. Cela a pour effet de condamner les croyants à se réfugier sur des territoires apparemment de plus en plus restreints ou de capituler à la faveur du discours de l'autre.

¹ T. de Saussure, "Psychoanalyse et religion: deux oreilles pour un désir et une parole". Études théologiques et religieuses, 72^eannée -1997/2, pp. 259-266, p. 260.

Quand la différence des champs et la spécificité des méthodes n'est plus reconnue, la porte s'ouvre à une guerre sans merci. Le débat se place alors dans un rapport de force où la question n'est plus la recherche de la vérité. On ne cherche plus qu'à savoir qui a raison et qui a tort. Dans la confusion qui s'ensuit, il arrive que l'un des interlocuteurs capitule devant l'autre et risque d'asseoir son discours sur celui de l'apparent vainqueur. C'est la tentation pour le vaincu de se fondre dans le discours du vainqueur. C'est ce qui semble se produire aujourd'hui alors que le discours religieux et le discours psy sont de plus en plus entremêlés.

On reconnaît dans ces deux tentations, la gnose et le concordisme, la présence de rapports de force. Ceux-ci enclenchent une problématique qui, à partir de la domination, réduit l'autre à soi en rejetant l'inassimilable. La différence du plus faible s'y trouve niée. Lorsque les rapports de force dominent un débat au détriment d'une relation qui instaure la reconnaissance mutuelle, il n'est plus possible de rechercher la vérité parce que celle-ci est irréductible à un discours. En effet, chaque discours tente de dire la vérité telle qu'il la conçoit. La vérité demeure dans son altérité face aux discours qui ne peuvent être que partiels.

À titre d'illustration de la manière forte d'argumenter, prenons le cas d'un

commentaire adressé à Jung² par Vergote³. D'une part, Vergote situe l'œuvre de Jung dans le champ de la gnose qui envahit le terrain de la foi. Vergote "considère le positivisme de Jung face à la religion en tant qu'il s'agit d'un athéisme obscurci par des termes mythico-psychologiques"⁴. Jung accommoderait la religion à sa conception de l'univers psychique. D'autre part, Vergote souligne le risque d'absorption de la théologie par la psychanalyse. La psychanalyse se transformerait alors en messager de salut oeuvrant sur un terrain nouveau⁵. Mais si Vergote voit bien le réductionnisme de Jung, il est peut-être moins enclin à questionner sa propre position. Pour Vergote la question est close. Dans son optique, la psychanalyse peut questionner la religion mais pas l'inverse⁶. La question est-elle nécessairement vidée de sa pertinence du fait que l'on se refuse d'entendre la remise en question suscitée par la critique apportée par quelqu'un d'autre?

² Carl Gustav Jung (1875-1961) est surtout connu pour sa notion d'inconscient collectif peuplé d'archétypes. Pour un aperçu de son oeuvre, on peut consulter: E. Perrot, "Jung, Carl Gustav". Dictionnaire de la psychanalyse. Paris, Albin Michel, Collection «Encyclopaedia Universalis», 1997, pp. 385-394.

³ Vergote est surtout connu pour son enseignement ainsi que son œuvre d'écriture en psychologie religieuse. Ses principaux ouvrages sont les suivants: Psychologie religieuse. Paris, Dessart, Collection «Psychologie et sciences humaines» N° 13, 1966; Interprétation du langage religieux. Paris, Seuil, 1974 et Dette et désir. Deux axes chrétiens et la dérive pathologique. Paris, Seuil, 1978.

⁴ A. Vergote, "Confrontation with Neutrality in Theory and in Praxis". in J. H. Smith, Editor and S. A. Handelman, Associate Editor. Psychoanalysis and Religion. Psychiatry and Humanities, Vol. 11, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1990, pp. 74-94, p. 75. [I consider Jung's positive position concerning religion to be atheism obscured by mythic-psychological terms.]

⁵ Un exemple concret se trouverait, selon nous, dans la monographie suivante: N. Symington, Emotions and Spirit: Questioning the Claims of Psychoanalysis and Religion. London, Cassell, 1994. Voir en particulier le chapitre 20 (Psychoanalysis - A Spirituality).

⁶ A. Vergote, "Confrontation with Neutrality in Theory and Praxis". O.C., p. 92. [Psychoanalysis as a science observes only psychic reality - neither the presence nor the absence of God. In this psychic reality it also recognizes the operable references to a divine reality. Concerning that reality, it can only maintain silence, in its theory as well as in its practice. In religion and in psychoanalysis it has been a misunderstanding to see either psychoanalysis or religion as having the only claim to the same cultural heritage.]

On vient d'observer deux dynamiques opposées. La première consistait dans la domination de l'un des discours sur l'autre. La seconde position aboutit à celle de domaines étanches entre lesquels il y a impossibilité de relation. À ces deux situations extrêmes, il faudrait ajouter la considération de positions moyennes où des énoncés de la psychanalyse serviraient à conforter des énoncés théologiques et inversement. Dans tous ces cas, la problématique de domination/réduction/rejet n'en demeure pas moins un rapport de force. On le voit, elle réduit le discours de l'autre à ce qui lui est assimilable et rejette dans l'ignorance ce qui ne lui convient pas.

Serait-il possible de trouver des lieux communs entre psychanalyse et théologie qui permettraient d'envisager des relations fécondes? Malgré l'étanchéité des discours qu'il professe, Vergote n'est pas sans reconnaître l'existence d'un point de contact.

En dépit de l'hétérogénéité entre les énoncés religieux et la théorie psychanalytique, il y a un ancrage commun où ils se touchent. Il ne saurait en être autrement puisque tous les deux ont l'intention de dire quelque chose d'essentiel au sujet de la personne. C'est pourquoi Freud et Lacan accordent autant d'importance à la religion. Des thèmes fondamentaux et des structures de relations caractérisent en vérité religion et psychanalyse: le désir, la signification de la figure du père, la loi et la culpabilité. [...] Nous pouvons dire que la psychanalyse réfère ces thèmes importants, qui ressortent aussi dans la religion, aux expériences primordiales du passé tandis que la religion les élève à la relation à Dieu qui est conditionnée mais non déterminée par la

dimension psychique profonde.⁷

Vergote reconnaît donc l'existence d'un terrain commun à la psychanalyse et à la théologie. Leur différenciation sur ces mêmes thèmes tiendrait à l'orientation de leur regard. La psychanalyse regarde vers les profondeurs archaïques pour retrouver les déterminations historiques du psychisme tandis que la religion, la foi et la théologie regardent vers la relation avec Dieu. Certes cette relation demeure influencée par les déterminismes psychiques mais elle ne serait pas occultée par ceux-ci. Autrement, la sainteté serait réservée à une «élite» dotée d'un psychisme absolument sain. Cela reviendrait à dire, d'une part, que la relation avec Dieu serait impossible. D'autre part, travailler à assainir le psychisme pourrait favoriser la relation avec Dieu.

De son côté, de Saussure signale les terrains communs du désir et de la parole qui s'offrent à entendre à deux oreilles spécialisées. Le pasteur formé à la discipline du counseling pastoral pourrait tendre une première oreille vers les théories de l'analyse tandis que la seconde se concentrerait sur Dieu. "Sa seconde oreille pourrait alors décrypter dans cet autre langage ce que la foi y discerne comme Parole singulière de Dieu"⁸. L'entrée en scène de cette Parole autre, dans un point de vue de foi et sans vouloir l'assimiler à l'Autre du langage chez Lacan,

⁷ Ibid., p. 79. [Despite the heterogeneity between religious pronouncements and psychoanalytical theory, there is a common ground where they touch each other. It could not be otherwise because both have the intention of saying something essential about the person. That is why Freud and Lacan give so much attention to religion. Fundamental themes and typical forms of relations indeed characterize religion and psychoanalysis: desire, the meaning of the father figure, law and guilt. [...] We may say that psychoanalysis refers important themes, which also come up in religion, back to the primordial experiences of the person, whereas religion lifts them up to a relation with God, which is conditioned but not determined by the psychic depth dimension.]

⁸ T. De Saussure, "Psychanalyse et religion...". O.C., p. 264.

pose une question qui a de longues racines dans toute l'histoire de la tradition chrétienne et jusque dans le judaïsme. Cette question est celle de la révélation historique et de la tradition judéo-chrétienne qui lui est associée.

En demeurant au lieu du terrain commun à la psychanalyse et à la théologie, on trouve une autre tentative de réponse. La psycho-anthropologie religieuse, une discipline nouvelle selon ses tenants, prétend remplacer la «défunte» psychologie religieuse en articulant à sa manière psychanalyse et théologie. La psycho-anthropologie religieuse

*entend comprendre le désir qui meut l'homme face à ses dieux, qu'il s'agisse du Dieu de Jésus-Christ ou d'idoles projetées pour la fabrication d'une identité. Elle se distingue [...] en tant qu'elle veut prendre en compte un désir la plupart du temps inconscient, à la fois occulté et dit dans les demandes religieuses qui s'expriment plus clairement*⁹.

Ansaldi fait remonter l'ancrage historique de cette discipline au XI^e et XII^e siècle avec les théologiens augustinien. Ces derniers résument le cheminement de la vie chrétienne comme un passage de l'orientation narcissique à l'ouverture à Dieu en passant par l'amour des autres : "de *l'amor sui* (narcissisme?) à *l'amor Dei* en passant par *l'amor mundi*"¹⁰. Ce cheminement fait penser à celui de François d'Assise élucidé par Jean-Marc Charron¹¹ qui, au moyen de la psychohistoire, en rappelle la dimension d'historicité individuelle. La psycho-anthropologie religieuse trouve dans l'homme le terrain bien concret où s'entrelacent son désir et ses demandes religieuses.

⁹ J. Ansaldi, "Une discipline ancienne et nouvelle: la psycho-anthropologie religieuse". Études théologiques et religieuses. 69^eannée, 1994/1, pp. 39-52, p. 39.

¹⁰ Ibid., p. 40.

¹¹ J.-M. Charron, De Narcisse à Jésus. La quête de l'identité chez François d'Assise. Montréal/Paris, Paulines/Cerf, Collection «Brèches théologiques» N° 14, 1992.

Un dernier terrain commun que l'on voudrait faire ressortir est celui de la vérité. Dans ce genre de question, il est toujours possible d'approfondir, par la reprise interrogative, la recherche et l'avancée vers la vérité. En même temps, il est toujours possible de préférer une manière de voir à la recherche de la vérité. Winquist, semble prendre les deux à la légère en marquant sa préférence en faveur d'un désir plus ou moins délié de l'attachement à la réalité. "La pensée théologique est un processus continu. Elle peut être un essai de vérité, mais, plus important, un essai du désir"¹². Que pourrait-on penser d'une théologie qui peut être recherche de vérité mais se voit d'abord soumise au désir? Il y a toutes les chances de croire qu'une telle théologie n'aurait d'autre avenir que celui d'une illusion. Par contre, la question du lien entre la vérité et notre désir d'y être déjà, c'est-à-dire sans avoir à la chercher, dénonce la tentation humaine de se refermer sur des conceptions. La tranquillité d'une représentation trompeuse peut sembler préférable à la nécessité de se laisser déplacer dans la recherche de la vérité.

1.1.2 Discussion

En interrogeant les témoins qui précèdent, on a trouvé des terrains communs entre la psychanalyse et la théologie. On a vu que chacune de ces disciplines regardait dans une direction différente. On a également constaté que l'un de nos témoins, Thierry de Saussure, avançait l'idée d'une parole à deux volets

¹² C. Winquist, "Lacan and Theological Discourse". in E. Wyschogrod, D. Crownfield, and C. Raschke, Editors. Lacan and Theological Discourse. New York, State University of New York Press, Collection «Suny Series in Philosophy».1989, p. 26-33, p. 33. [Theological thinking is an ongoing experiment. It may be an experiment with the truth, but it is more importantly an experiment of desire.]

chez la personne. Cela commandait, le parallélisme de l'écoute. Mais un tel parallélisme est-il vraiment possible dans le travail clinique? Est-il même possible qu'un seul et même clinicien puisse demeurer vigilant en observant dans deux directions opposées?

Ne devrait-on pas, au contraire, rejoindre la pensée de Vergote qui indique la voie méthodique de la neutralité?

En dépit de son optique religieuse, l'éthique psychanalytique requiert que l'analyste maintienne une neutralité face aux convictions de l'analysant, qu'il écoute aussi attentivement que les autres les énoncés religieux, et qu'il aide l'analysant à résoudre ses conflits religieux quand ils sont partie prenante des conflits psychiques¹³.

Pour Vergote donc, la neutralité méthodologique de la psychanalyse signifierait le non engagement face aux croyances de la personne sous analyse. Par ailleurs, est-il possible d'être neutre au moment même où il faut distinguer entre ce qui contribue au conflit psychique et ce qui est normal dans un discours religieux spécifique? Vergote insiste dans un autre article dans lequel il fait allusion au counseling pastoral. Il demeure "convaincu que l'alliance des deux fonctions distinguées, de pasteur et de thérapeute, est quelquefois possible et indiquée. Souvent, la psychopathologie retentit sur le rapport religieux comme sur le rapport amoureux"¹⁴. Nous pensons pour notre part que cette alliance des deux fonctions est assez fréquemment indiquée dans le contexte nord-américain où, suite à une

¹³ A. Vergote, "Neutrality in Theory and Praxis...", o.c. p. 85.[Despite the analyst's own view on religion, psychoanalytic ethics requires him or her to maintain neutrality in the face of the convictions of the analysand, to listen just as attentively to religious statements as to others, and to help the analysand to work through religious conflicts when these indeed are part of psychical conflicts.]

¹⁴ A. Vergote, "Religion, pathologie, guérison". Revue théologique de Louvain. N° 26, 1995, pp. 3-30, p. 24.

rupture de transmission de la foi chrétienne, nous rencontrons nombre de gens qui vivent une quête religieuse sans qu'ils arrivent à la nommer ou, s'ils la nomment, ils le font en termes séculiers. À l'inverse, d'autres le font à partir d'horizons religieux plus ou moins sectaires ou syncrétiques.

De son côté, la psycho-anthropologie religieuse, selon ce que l'on comprend des propos d'Ansaldi, semble plus préoccupée d'étudier des textes, y compris ceux provenant d'entretiens de la clinique pastorale, que de se situer au cœur d'une intervention avec les personnes en cause. De plus, les exemples avancés par ce dernier ne semblent voir que le côté pathologique des textes étudiés¹⁵. On n'a pas trouvé chez Ansaldi de mise en évidence d'un quelconque aspect positif du désir qui pourrait contribuer au dégagement des infantilismes. Nous sommes d'accord que la maturité psychique implique la conversion du désir à la finitude mais cette conversion ne se fait pas, selon nous, par la force d'un idéal. Elle se ferait plutôt sous la poussée d'un désir confronté aux autres et au réel, au regard analytique, et sous la forme de la réponse à un appel, dans la perspective de la foi chrétienne. L'un et l'autre point de vue peuvent-ils coexister?

À la question de la possibilité d'une relation entre théologie et psychanalyse et vice versa, nous répondons par l'affirmative. Une relation est possible moyennant les terrains communs que sont le désir et la parole dans la

¹⁵ Pour ces exemples le lecteur peut consulter les documents suivants : "Une discipline ancienne et nouvelle : la psycho-anthropologie religieuse". O.C.; "La théologie face au défi freudien". Études théologiques et religieuses. 1981/2, pp. 231-241.; "De l'identité pastorale" Études théologiques et religieuses. 1985/4, pp. 585-593.; et Le dialogue pastoral. De l'anthropologie à la pratique. Genève, Labor et Fides, 1986.

personne humaine. À cela, il faut ajouter la nécessité de bien distinguer entre les champs analytique et théologique en vue de reconnaître la spécificité de chacun. Seul un dynamisme qui reconnaîtrait leurs différences respectives serait en mesure de maintenir une tension créatrice entre ces disciplines. Sans cette tension, ni la psychanalyse et, pas davantage, son vis-à-vis théologique ne peuvent s'enrichir de leur rencontre mutuelle. Cette tension peut féconder le contact de leur discours ainsi que celui de leur praxis tandis que, refusé, il n'y aurait plus d'autre exutoire que la négation qui refoule ou le passage à l'acte qui impose sa logique à l'autre.

1.1.3 Apport de Denis Vasse à l'articulation entre théologie et psychanalyse

Le lecteur ne trouverait pas, dans l'œuvre de Denis Vasse, un discours systématique articulé sur la jointure entre théologie et psychanalyse. Vasse va bien, ici et là questionner l'une et l'autre en face à face. Même s'il lui arrive de confronter l'Autre du discours lacanien avec le Dieu de la foi, l'apport vassien se situe ailleurs. Son supplément d'éclairage fait entrevoir des nuances qui, autrement, pourraient passer inaperçues. À ce stade-ci, nous nous contenterons d'indiquer leurs grandes lignes sans les démontrer.

Quelles sont ces nuances importantes? On en retiendra trois qui apparaissent plus prometteuses. La première se situe au niveau de la méthode. La seconde touche à la manière de Vasse de se placer en héritier de Freud. Enfin, la troisième débouche avec la conception de l'Autre dans la nuance où il devient comme un seuil.

Dans son œuvre écrite, Vasse ne se livre pas à une réflexion philosophique et épistémologique sur les méthodes de recherche. Au contraire, il articule la psychanalyse et la théologie sur la base de la différence de leur méthode. Qu'est-ce qui l'autorise à agir ainsi si ce n'est la prise au sérieux de ce qu'est la méthodologie? En effet, il s'agit d'un processus qui permet une saisie du réel mais qui filtre ce dernier. Certes, cela permet des observations particulières. En même temps, les données demeurent partielles parce que la méthode ne permet pas d'observer quelque chose qui se situerait en dehors de la plage sensitive des outils qu'elle utilise. En d'autres termes, la méthode est, par définition, aveugle à tout ce qui échappe à sa capacité de mesure. Parfois même, des outils peuvent ne pas très bien saisir ce qu'ils veulent mesurer.

Vasse utilise deux méthodes distinctes pour appréhender le réel. Il recourt à la méthode analytique quand il s'intéresse au champ de la psychanalyse. Et il fait appel à la méthode phénoménologique dans son interprétation des questions du sens et du religieux. Les deux oreilles dont traitait De Saussure et la différence des regards soulignée par Vergote s'éclairent davantage en effectuant un retour aux fondements des méthodes. D'une part, si la deuxième oreille peut fonctionner en parallèle avec la première, c'est bien parce qu'elle adopte des outils de lecture qui ne sont pas les mêmes. D'autre part, la différence des méthodes autorise l'affinement de la différence entre la théologie et la psychanalyse davantage que la simple mention des directions opposées. La méthode analytique vise à rendre compte de la structuration psychique à partir des aléas dont témoigne la maladie psychique. Il est donc normal que, dans sa lecture du religieux, la méthode

analytique insiste sur les aspects pathologiques. Selon une perspective de rigueur et en vertu de ses fondements épistémologiques, la psychanalyse aborde la dimension religieuse à partir des impasses de la structuration psychique. La psychanalyse sortirait de son champ si elle voulait faire autrement. En même temps, la méthode phénoménologique est davantage apte à saisir le sens d'une expérience parce qu'elle ne cherche pas à disséquer mais à comprendre une visée de sens. Elle cherche, dans une vie, à distinguer des constantes qui pourraient arriver à la détermination d'une continuité de sens.

La différence des méthodes fait intervenir, sur une même scène chez Vasse, l'altérité de deux univers philosophiques. D'une part, l'inconscient compris comme une sorte de réservoir du refoulé découle de la philosophie mécaniste qui s'intéresse aux processus de la structuration psychique. Pour se structurer et fonctionner, le psychisme doit retenir certains éléments, certains liens, alors qu'il en ignorera d'autres. En conséquence, la thérapeutique s'emploie à faire resurgir des liens oubliés dans le but de libérer la structure d'une rigidification. D'autre part, la philosophie phénoménologique conçoit le psychisme en tant qu'univers de représentation : un monde. En même temps, elle rappelle que le «monde» n'existerait pas sans qu'une vie humaine agisse au cœur de tout cela. La vie humaine se manifeste d'abord, la conscience du mouvement suit.

L'emploi de la phénoménologie par Vasse introduit dans son discours la notion d'une autre scène : un non-monde qui échappe à la représentation. Cette nuance permet de souligner la nature représentative du psychisme. Par ailleurs, le non-monde est constitué du mouvement de la vie qui ne sait pas et celui-ci

demeure inconscient parce qu'il est étranger aux représentations qu'il déplace. L'inconscience est ici essentielle parce qu'elle n'est définie que dans son rapport avec la conscience. La vie ne peut entrer dans les représentations qu'elle déplace; elle a un autre statut. Enfin, le recours à la phénoménologie autorise le traçage d'un lien nouveau entre le concept phénoménologique de «mouvement vital» et le concept psychanalytique de «désir». Mis ensemble, le mouvement vital et le désir engendrent un désir essentiel sans lequel rien ne bouge. Ce «désir essentiel», comme l'appelle Vasse, n'est pas de l'univers psychique même s'il y est à l'œuvre.

La manière dont Vasse se place en héritier de Freud introduit une seconde nuance d'importance. Il ne le suit pas comme un disciple son maître et il ne cherche pas davantage à retrouver l'intuition originale de Freud. Vasse emprunte à la méthode freudienne une liberté qui repose sur l'avancée méthodique vers la vérité par un va-et-vient continu entre le discours de la formulation théorique et l'univers de la praxis. Cela libère l'élaboration vassienne des erreurs éventuelles de Freud qui vont être mises à jour par lui dans le rapport de la théorie à la pratique en plus de la soustraire à l'obligation de remonter à l'intuition originale de Freud dans toute sa pureté. Sans sa méthode de recherche, Freud n'aurait pas pu être ce qu'il a été pour la psychanalyse.

Cette fidélité basale à Freud rend possible la libre articulation de la méthode clinique autour de deux expressions différentes. Par le corpus de la doctrine analytique et son intérêt vers le pathologique, Vasse est en mesure de revisiter les grandes intuitions de la psychanalyse. Par les corpus constitués par les discours théologiques et par la tradition de foi dans l'Église, Vasse retrouve le

souffle de vie propre à l'aspiration humaine vers l'amour. Par la conjonction de ces deux univers, Vasse renouvelle l'anthropologie. Cette union s'élargit dans un discours où le pathologique n'est plus seulement centré sur les seuls conflits psychiques mais rejoint également cet endroit précis où la vie de l'individu se divise contre elle-même dans la prétention d'être à soi-même sa propre origine. Vasse contribue ainsi à promouvoir une anthropologie où l'être humain est retrouvé dans sa dignité surgissante de personne animée par un amour qui, dans la foi, donne le goût de répondre à ce qui l'attire.

Enfin, la dernière nuance à considérer touche la définition de l'Autre. Chez Vasse, l'Autre est conçu en tant qu'il serait le porteur d'une altérité insaisissable, l'altérité de la vie qui se donne. Cette contribution fait de l'Autre un seuil psychique qui autorise tout autant la possibilité d'une articulation entre la psychanalyse et la théologie qu'elle rend explicite le risque de confusion entre l'Autre et Dieu. L'Autre peut alors catalyser les signifiants qui, s'ils ne manquaient pas, autoriseraient la structure à se refermer sur elle-même telle un œuf que l'on imaginerait autosuffisant. En ce sens, l'Autre de la gnose s'apparente avec l'idole protectrice. Celle-ci n'est que le faux dieu sur lequel sont projetés l'ensemble des désirs inassouvis. Lacan n'est pas complètement dupe du piège, c'est pourquoi il avertit de l'existence d'un manque en l'Autre.

Toutefois, Vasse n'est pas satisfait de la définition de l'Autre donné par la psychanalyse. C'est pourquoi il en fait un seuil. Par ce seuil, l'altérité insaisissable

de la vie pénètre jusque dans le psychisme. Le lieu non-lieu de l'Autre est défini par un passage. L'Autre se retrouve de ce fait porteur du discours du refoulé en même temps que du discours de la vie dans son expression. Tant que le porteur n'est pas confondu avec ce qu'il porte, son identité métaphorique ainsi que sa nature psychique ne se retrouvent pas compromises. Au moment où la confusion s'installe, il devient impossible de distinguer quoi que ce soit puisqu'on ne peut plus distinguer ce qui est de nature psychique et ce qui ne l'est pas mais vient en lui.

Un point de vue centré uniquement sur le psychisme pourrait porter ombrage à la capacité de voir la différence entre le porteur, ce qui vient par son ouverture et la toujours séduisante idole. Par ailleurs, une lecture faite à partir d'un unique point de vue phénoménologique ne découvrirait peut-être pas le paradoxe de la structure. Il est en effet paradoxal de devoir se refermer sur des représentations afin de se structurer dans un lien ouvert avec la réalité. Enfin, par la conjonction des méthodes, Vasse rend possible la saisie de la notion de péché originel en tant que, prise à son propre jeu, la structure psychique se fie davantage à ce qu'elle voit, qu'à ce qui l'appelle en avant par delà la structure même.

1.2 Identité du counseling pastoral

Le counseling pastoral a-t-il une identité qui lui appartienne? Cela apparaît douteux à plus d'un, mais nous nous fierons au témoignage d'Augustine Meier et d'Antoine Vergote pour trancher la question. Meier a contribué à l'éclaircissement du problème en publiant les résultats de plusieurs études empiriques,

systematiques et fiables, en lien avec l'identité et le corpus théorique du counseling pastoral. Vergote appuie indirectement les faits énoncés par Meier en se débattant avec des supposés tenants de la discipline. Cela souligne davantage la confusion qui règne lorsqu'il s'agit de préciser l'identité du counseling pastoral. S'appuyant sur l'expertise de Meier et de Vergote, une brève discussion finira de délimiter le problème et l'on enchaînera avec les bénéfices attendus de la contribution de Denis Vasse.

1.2.1 Le point de vue de quelques experts

Le counseling pastoral a-t-il une identité? Oui et non. Celle qu'il a est empruntée à d'autres disciplines sans avoir, au préalable, suffisamment distingué les champs épistémologiques. On avance que le problème du counseling pastoral se présente avec une identité d'emprunt et mal définie. Plusieurs faits enregistrés et analysés par Augustine Meier¹⁶ et quelques collaborateurs confirment cette impression et contribuent à l'éclairage de la question.

Parmi les premières interrogations qui se présentent à l'esprit du chercheur, il y aurait celles de l'année approximative de fondation ainsi que les

¹⁶ Augustine Meier est professeur, chercheur et clinicien. Il enseigne le counseling pastoral à la Faculté des sciences humaines de l'Université Saint-Paul. Il a publié une série d'articles dont nous inspirerons dans notre lecture. Voir plus particulièrement : (avec M. Boivin et C. Aylward) "The Pastoral Counselor : Yesterday and Today". Sciences pastorales/Pastoral Sciences. 5 (1986), p. 19-46; "Future Directions in Pastoral Counseling. I. Constructing Theoretical Models". Sciences pastorales/Pastoral Sciences. 9 (1990), pp. 131-152; "L'entraînement des conseillers pastoraux en Amérique du Nord : une étude empirique". Sciences pastorales/Pastoral Sciences. 11 (1992), pp. 147-156; (avec W. Weber) "Future Directions in Pastoral counseling : Qualitative and Quantitative Research". M. Pelchat (Dir.), Les approches empiriques en théologie/Empirical Approaches in Theology. Faculté de théologie. Université Laval. Collection «Théologies pratiques» N° 4, 1992, pp. 157-182; et "Professional Portrait of the Practicing Pastoral Counselor and Directions for the Future". Sciences pastorales/Pastoral Sciences. 15 (1996), pp. 61-86.

préoccupations qui gouvernaient l'entreprise. La naissance du counseling pastoral s'amorce, "au début des années cinquante, dans la préoccupation, partagée par les prêtres, ministres, religieux et religieuses, de donner des soins pastoraux adéquats"¹⁷. L'organisation commence à prendre forme avec "l'établissement des programmes de formation clinique en pastorale au milieu des années cinquante et avec la naissance de l'Association américaine des conseillers pastoraux en 1964"¹⁸. Le counseling pastoral remonte à peine à un demi-siècle d'existence. Il s'agit donc d'une discipline toute jeune et il est tout à fait normal qu'elle cherche encore son identité.

Les enjeux de la quête identitaire pourraient être retracés d'une manière générale par le repérage de changements survenus dans la discipline. L'évolution des sources d'inspiration théorique et les changements dans la pratique donnent l'impression d'une discipline qui se cherche et se trouve lentement, du moins c'est ce qui ressort des six réalignements notés par Meier en 1984 :

1- le changement de la perspective théorique passant de la pensée freudienne et néo-freudienne à un éclectisme orienté vers la croissance [...2-] une perception des conseillers pastoraux qui passe de celle d'assistant à la relation d'aide à celle d'un ministère authentique ayant sa part dans le ministère global de l'Église [...3-] un changement de la perspective intra-psychique et interpersonnelle amenant une préoccupation vers la dimension transpersonnelle [...4-] une tentative de réflexion sur les assises théologiques du counseling pastoral et d'intégrer les prises de conscience qui proviennent de la pratique à l'articulation théologique [...5-] le counseling pastoral est vu comme partie intégrale du

¹⁷ A. Meier, M. Boivin et C. Aylward, "The Pastoral Counselor : Yesterday and Today". O.C., p. 19. [concern of priests, ministers, and religious men and women to provide adequate pastoral care in the early 1950's]

¹⁸ Ibid. [the establishment of Clinical Pastoral Training Programs in the mid 50's and of the American Association of Pastoral Counselors in 1964]

ministère [...6-] la préoccupation grandissante que le counseling ne soit plus restreint à la rencontre clinique d'une heure¹⁹.

Les axes des changements se résument dans l'articulation théologie–psychanalyse d'abord, puis théologie–psychologie par la suite ainsi que dans le changement de leur perception propre. On peut facilement imaginer l'engouement de ces pasteurs des années cinquante qui découvrent, tout à coup, les richesses de la psychologie clinique et de ses techniques. Leur enthousiasme débutant les pousse d'abord à s'identifier avec la contrepartie psychanalyse et psychologie avant de revenir à une perception d'eux-mêmes en tant que pasteurs.

Il serait sans doute intéressant de s'attarder plus longuement à suivre Meier dans sa description des différentes conceptions de l'identité du counseling pastoral, de ses objectifs de traitement, des attitudes, qualités et qualifications, des enjeux et des modalités du travail clinique ainsi que de la clientèle. On obtiendrait alors le portrait d'une discipline en pleine effervescence qui se cherche une identité ainsi que des frontières propres. Meier appuie son avis sur son expérience de formateur et sur une imposante étude de publications dans le domaine. Il rappelle que les "frontières entre le counseling pastoral et les autres formes de counseling, telles que le counseling psychologique, la logothérapie et le counseling transpersonnel,

¹⁹ Ibid., p. 20. [a theoretical shift from Freudian and neo-Freudian thinking to that of growth-oriented eclecticism which is based on integrating concepts and techniques from a variety of counseling approaches [...] attitude of pastoral counselors has changed from perceiving self as an affiliate to the helping professional to viewing his/her work as a valid ministry within the overall ministry of the church [...] a shift in the focus of the counseling process. The shift is from focusing on the intrapsychic and interpersonal dimensions of experience to giving attention to the transpersonal dimension as well [...] an attempt (...) to reflect on the theological basis of pastoral counseling and to incorporate insights from practice in the articulation of theology [...] pastoral counseling is seen as an integral part of ministry [...] there is a growing concern that counseling not be restricted to the one hour counseling session]

ne sont pas clairement établies"²⁰. Conséquemment, la définition du counseling pastoral avancée par Wayne Oates, spécialiste de cette discipline aux États-Unis, et reprise par Meier témoigne d'un certain flou : le terme

counseling pastoral fait référence à l'effort systématique d'appliquer la méthode inductive, clinique et scientifique au rôle accepté du ministre alors qu'il/elle parle avec des personnes à propos de leurs problèmes personnels et de leur destinée. [...] L'élément essentiel en counseling pastoral est l'intégration des connaissances dérivant des méthodes scientifiques avec la compréhension intuitive de la personne, et ce, à l'intérieur d'une intervention significative²¹.

Une telle définition laisse encore plusieurs questions sans réponse.

À cette difficulté importante qui consiste à définir la discipline de manière suffisamment précise, Meier en ajoute une autre d'égale importance. Il s'agit du peu d'énergie déployé dans le développement de théories formelles. Le "counseling et la psychothérapie se sont tellement investis dans la clinique que peu d'attention a été dévolue au développement de théories formelles. Cet énoncé caractériserait le counseling pastoral tel qu'il est maintenant connu"²². Pour solutionner le problème des fondements théoriques du counseling pastoral, Meier suggère deux sentiers de recherche. Le premier irait dans le sens d'une "application des théories courantes de l'exégèse, de la théologie, de la philosophie et de la psychologie dans la pratique

²⁰ Ibid., p. 41. [boundary between pastoral counseling and other forms of counseling, such as, psychological counseling, logotherapy, and transpersonal counseling, is not clearly defined].

²¹ W. E. Oates, Pastoral Counseling. Philadelphie, Westminster Press, 1974, p. 56; cité et traduit dans A. Meier, "L'entraînement des conseillers pastoraux ..." O.C. p. 148.

²² A. Meier, "Future Directions in Pastoral Counseling... ". O.C. p. 132. [counseling and psychotherapy have been so engrossed in practice that little attention has been given to the development of formal theories (citation de C. H. Patterson, Theories of Counseling and Psychotherapy. New York. Harper and Row, 1966, p. 5.) This statement is equally true of pastoral counseling as we know it today.]

du counseling pastoral"²³. L'autre piste se dirige vers la "construction de théories émergeant de l'exercice pastoral"²⁴. Le manque de fondements "appelle des efforts conscients pour remplir ce vide"²⁵. Le choix des mots est fort mais il rend bien compte de l'impression du manque de bases théoriques.

Sans vouloir entrer dans tous les détails techniques, on voudrait tout de même souligner la "nécessité, pour le counseling pastoral qui se veut fondé scientifiquement, de commencer à développer ses propres théories à partir de l'exercice clinique"²⁶. Le counseling pastoral, s'il se veut sérieux, ne peut continuer d'emprunter aux autres sciences et à la tradition chrétienne sans, au préalable, avoir réfléchi à la portée épistémologique de ses choix. On ne peut articuler counseling et pastorale simplement comme on le ferait avec les pièces d'un jeu de mécano.

Cette impression de flou et de confusion dans la définition de la discipline correspond, à peu de choses près aux critiques adressées par l'un des spécialistes les plus réputés de la psychologie religieuse, Antoine Vergote, au counseling pastoral. Dans un article récent, Vergote commente les rapports possibles entre religion et santé mentale²⁷. Il fait allusion de manière très précise à Jung, à Boisen, à James et à Drewermann comme si ces quatre personnes avaient quelque chose en

²³ Ibid. [First, they will continue to apply current scriptural, theological, philosophical and psychological theory to the practice of pastoral counseling.]

²⁴ Ibid. [to build theories stemming from the pastoral experience itself].

²⁵ Ibid. [Conscious efforts are needed to fill this gap.].

²⁶ Ibid., p. 139. [In order that pastoral counseling develop as a science, it too must begin afresh and develop its own theories using as a basis the experience of the counselor and the client seen in pastoral counseling.]

²⁷ A. Vergote, "Religion, pathologie, guérison". O.C.

commun avec le counseling pastoral. En fait seuls Boisen et James sont considérés comme des pionniers. Drewermann serait plutôt un psychanalyste jungien qui s'intéresse indirectement aux questions pastorales.

Après une critique sévère contre la confusion des champs théoriques, Vergote reconnaît le bien-fondé d'une pratique qui combine "la thérapie et la direction spirituelle dans certains cas où la personne demande les deux formes d'aide à quelqu'un qui soit suffisamment formé dans les deux domaines²⁸". Il ajoute sa conviction "que l'alliance des deux fonctions distinguées, de pasteur et de thérapeute, est quelquefois possible et indiquée"²⁹.

Vergote s'oppose à l'usage de la religion dans une visée thérapeutique en même temps qu'il reconnaît au counseling pastoral une portée limitée à quelques cas particuliers. Si ce dernier reconnaît deux articulations communes à la religion et à la santé mentale, soit le "sens de la vérité et l'amour de la vie"³⁰, il demeure que, passé ce seuil, il ne semble pas trop savoir en quoi consiste le counseling pastoral. Il identifie en tant que conseillers pastoraux de gens qui seraient, eux-mêmes, surpris de l'association. Ce qu'il dénonce chez Drewermann et qu'il semble associer à la pratique du counseling pastoral se situe au niveau des

aspirations – narcissiques – d'une existence apaisée par une unité sans conflits entre les humains, par une proximité sans distance avec la nature, et par le sentiment de vivre [...] une plénitude imaginative et affective de qualité mystique.³¹

²⁸ Ibid., p. 24.

²⁹ Ibid.

³⁰ Ibid., p. 28.

³¹ Ibid., p. 14.

Ce jugement peut-il s'appliquer au counseling pastoral? Si oui, peut-on le voir comme un indice du flou identitaire qui entoure cette discipline?

1.2.2 Discussion

La quête d'identité d'une profession qui se situe à la charnière des champs du counseling et de la pastorale ne peut qu'être difficile et laborieuse. Soit qu'on la perçoive dans son identité spécifique soit qu'on ne parvienne pas à la voir autrement que comme discipline annexe à une autre. La monographie de Faber et Schoot illustre cette dernière possibilité en réduisant le counseling pastoral à un soutien au ministère³². Il s'agirait simplement d'un ajout, d'un supplément technique.

Dans un même sens, Hubert Auque, professeur au département de théologie pratique à la Faculté de théologie de Paris³³, s'intéresse au thème des liens entre la foi chrétienne et la psychothérapie³⁴. En faisant un tour d'horizon du champ de pratique, Auque met en évidence ce que l'on soulignait plus tôt : à savoir la confusion qui règne entre les écoles de thérapie et les buts poursuivis.

Depuis une vingtaine d'années, des techniques "qui prônent la désaliénation par la satisfaction"³⁵ sont parvenues en Europe à partir de l'Amérique du Nord. Dans ces thérapies où l'on entretient l'illusion, "le sujet est constamment en relation

³² H. Faber et E. van der Schoot, La pratique du dialogue pastoral. Éléments de psychologie pour le ministère. Paris, Le Centurion, 1973.

³³ H. Auque, "Foi chrétienne et psychothérapie". Positions luthériennes. Volume 41, N° 4, 1993, pp. 289-295.

³⁴ Faculté appartenant à la tradition protestante.

³⁵ Ibid., p. 291.

avec lui-même où plein et vide alternent : besoin-satisfaction. Dieu dans cette psychologie existentielle a place d'acteur de rêve... Le besoin seul!"³⁶. Selon Auque, ces techniques, ou ces écoles de pensée, ramènent tout au niveau du besoin tant dans la psychologie que dans la théologie.

Ces écoles qui confondent besoin et désir, Auque les nomme en déplorant leur nombre et leur impasse commune.

La pléthore de thérapies qui, du béhaviorisme à la systémie, en passant par l'analyse transactionnelle, opèrent sur l'immédiateté, en délaissant quasiment toujours les origines qui révèlent l'ancienneté des problèmes exposés, produisant des succès à court terme, qui se fanent aussitôt qu'ils ont éclos³⁷.

Dans les tensions qui existent entre la psychologie et la psychanalyse, Auque semble donner sa préférence à la seconde, quitte à discréditer la première. Cela ne l'empêche pas cependant de reconnaître l'apport de la psychologie. Par ses diverses approches, la psychologie amène "une sensibilisation qui, bien utilisée, peut ouvrir des perspectives"³⁸. Le choix de l'approche thérapeutique se situe certainement en lien avec l'objectif recherché. Si chaque méthode peut aller au bout d'elle-même, la finalité de la thérapie va varier en fonction de l'efficacité des outils à percevoir, ou non, les enjeux propres à la structuration psychique et à la quête de sens de la personne.

Soulignant les ambiguïtés et les tensions inhérentes à la diversité des approches qui réclament le statut de science du psychisme, la critique d'Hubert

³⁶ Ibid.

³⁷ Ibid., pp. 291-292.

³⁸ Ibid., p. 292.

Auque met en évidence l'existence de conflits similaires au niveau théologique qu'il illustre par l'exemple de deux positions extrêmes. Une première tendance, probablement assez populaire à notre époque, part d'un "principe holiste cher aux adeptes du *New Age* qui, brièvement dit, croient que l'homme doit s'insérer harmonieusement dans un tout, et se promettent de guérir la terre"³⁹. L'autre tendance, moins populaire cependant, passe par l'expérience de la frustration et du conflit qui peuvent ainsi être assumés dans une vie humaine. Dans cette dernière manière de voir, Auque croit que l'expérience du manque, en lequel "origine la demande porteuse du désir, façonne l'appel du désir vers Dieu et, en le limitant, lui permet d'être désirant, c'est-à-dire de déchaîner son désir en rapport avec le Désir (Dieu)"⁴⁰.

Que l'on soit d'accord ou pas avec cette manière de nommer les choses, il convient cependant de reconnaître l'à-propos de ces observations. Il est assez aisé d'observer que le champ religieux est parcouru de deux visions opposées: l'une où l'être humain fait partie d'un tout dans l'abolition, ou l'évitement des conflits, et l'autre où les conflits, symbolisés par le manque, deviennent signifiants d'une mise en route dans la parole de demande. Bien qu'opposées dans leur formulation théorique ainsi que dans leur orientation, ces visions se rencontrent paradoxalement en chaque personne humaine.

³⁹ Ibid., p. 290.

⁴⁰ Ibid.

1.2.3 Apport de Denis Vasse à l'identité propre du counseling pastoral

Le témoignage des experts et la discussion qui a suivi mettent fortement en évidence le manque d'une définition de ce qu'est le counseling pastoral. Une partie du problème viendrait de l'articulation des champs du counseling et de la théologie, problème déjà traité à la section précédente. L'autre partie paraîtrait inhérente aux tensions qui existent en chacun de ces champs épistémologiques. Enfin, y aurait-il quelque chose dans l'œuvre de Denis Vasse qui nous permettrait d'éclairer le problème qui serait susceptible de contribuer à clarifier la nature du counseling pastoral?

Même si Vasse ne parle jamais explicitement du counseling pastoral, son intervention invite cependant à ramener la discussion au lieu d'où les tensions émergent. Qu'est-ce que cela signifie? Considérons la manière de se développer du counseling pastoral, le foisonnement des techniques, des bases théoriques et des conflits vécus ou discutés par les différents témoins entendus jusqu'ici. Le counseling pastoral assure sa croissance en empruntant, aux autres disciplines, des théories éparses qu'il rassemble pêle-mêle. "Dans le passé, l'application au matériel clinique de théories d'emprunt a grandement influencé et façonné les théories et pratiques du conseiller pastoral"⁴¹. Cette façon de faire semble avoir quelque chose

⁴¹ Meier, A., "Future Directions in Pastoral Counseling. 1. Constructing Theoretical models". O.C., p. 136. [In the past the application of borrowed theories to the clinical material greatly influenced and shaped the pastoral counselor's theory and practice].

en commun avec celle du Nouvel Âge⁴² qui emprunte des croyances pour se construire un genre de syncrétisme. Malheureusement, cela génère de la confusion.

L'intervention de Vasse ramène la question du lieu où l'on s'affronte plus ou moins ouvertement à celui dans lequel les conflits trouvent leur origine. L'affrontement se produit dans le champ du discours tels que l'illustrent les exemples de Vergote et de Auque. On se rappelle que Vergote se dresse contre Jung, Drewermann, Boisen et James tandis que Auque s'emporte à l'encontre du Nouvel Âge et de la pléthore de thérapies modernes. Peut-on s'orienter vers le plus fondamental et dénouer l'impasse? Prenons l'exemple de Vasse. Lorsqu'il se heurte à la psychanalyse, à la psychologie, à la théologie et à la clinique, Vasse le fait en ramenant le débat au niveau fondamental de l'anthropologie. Plus particulièrement, en faisant de la personne humaine un être de désir et en précisant les embûches propres à la représentation ainsi que celle reliées au fonctionnement psychique, Vasse remet les choses en perspective. En rappelant la tentation fondamentale de l'univers représentatif à vouloir se magnifier au détriment de ce qu'il cherche à représenter, Vasse invite à conserver, dans un va-et-vient constant, les rapports de la théorie à la pratique et ceux qui, de la pratique, reviennent à la théorie.

Si le rapport théorie-pratique est conflictuel, la réponse ne se trouve pas dans l'évitement du conflit. La solution se trouve dans l'affrontement du conflit, à partir de l'attitude ouverte de la personne qui cherche la vérité et qui a l'intention

⁴² Les personnes non familières avec le Nouvel Âge liront avec profit les monographies suivantes: R. Bergeron, A. Bouchard, et P. Pelletier, Le Nouvel Âge en question. Montréal/Paris, Paulines/Médiaspaul, Centre d'Information sur les Nouvelles Religions (CINR), 1992 et A. Fortin, Les Galeries du Nouvel Âge. Un chrétien s'y promène. Outremont, Novalis, 1993.

de ne pas se tromper. La notion vassienne de conflit structural de sens propre au désir permet d'envisager la présence en chaque personne d'une double tendance. D'abord, la tendance à se replier sur des certitudes qu'on voudrait définitives et qui confèrent la fausse impression d'être sans faille, non divisé et sans conflit. Ensuite, la tendance de la personne, ou peut-être la nécessité, de se laisser ouvrir par la divergence des opinions. De là découlerait la contribution des mécanismes de reconnaissance et de renoncement chers à Vasse.

Par son anthropologie, Vasse souligne le nécessaire passage, à jamais inachevé, du besoin au désir. Ne serait-il pas possible que des discours théoriques et des pratiques cliniques soient bâtis sur le modèle du besoin? Ces discours et pratiques réduiraient alors l'assimilable et procéderaient au rejet de ce qui est étranger et qui dérange l'ordre du système. Autrement dit, le discours se satisferait de ce qui lui convient et ignorerait ce qui le dérangerait. Impliquant la reconnaissance de l'autre en tant qu'autre, c'est-à-dire en tant que pourvu d'une différence inaliénable, le passage au désir d'un discours replié sur ses certitudes s'effectuerait donc dans le renoncement à se voir sans faille. Il serait alors nécessaire de reconnaître que l'autre continue d'interpeller par sa différence.

La notion de reconnaissance dans l'anthropologie vassienne heurte de plein fouet la prétention au savoir sans faille de l'épistémologie. Le savoir acquis peut abriter les tendances humaines à vouloir se situer dans une totalité intouchable et inébranlable. Or, la notion vassienne de reconnaissance invite l'épistémologie à renoncer à toute prétention en avouant son statut partiel qui réduit le phénomène à sa partie représentable. En conséquence, l'épistémologie doit reconnaître le statut

tronqué de toute vérité qui entre dans son champ. Cette reconnaissance laisse la place ouverte à ce que des lectures divergentes puissent contribuer à esquisser d'autres aspects d'une même question. Ce faisant, le concept de reconnaissance invite à regarder en face les paradoxes propres. La condition de l'avancée dans la vie et dans la théorie, dirait Vasse, se situe dans le renoncement à la prétention totalitaire. Le besoin témoigne de la nécessité de s'assurer dans la vie tandis que le désir d'altérité témoigne de l'importance cruciale, pour vivre en humain, d'aller de l'avant malgré l'imaginaire de la mort à venir. L'être humain n'est jamais, en ce monde, pur besoin et pas davantage seul désir; il est un mélange paradoxal des deux.

On le voit, la contribution de Vasse pourrait être significative pour aider le counseling pastoral à se doter d'une identité propre. C'est par le chemin d'une vision de l'être humain qui intègre la vie psychique et la vie spirituelle dans l'affectivité humaine que l'on aurait les meilleures chances d'arriver à des résultats probants. Dans cette manière de procéder, ce ne sont plus seulement ni surtout les intérêts personnels qui gouvernent. L'anthropologie permet le discernement des enjeux humains qui contaminent la recherche de la vérité inépuisable.

1.3 Spécificité pastorale du counseling pastoral

On s'est déjà mesuré à la difficulté d'articuler la psychologie et la théologie avant de tourner notre regard vers la nécessité, pour le counseling pastoral de se doter d'une identité propre. Il reste à aborder la spécificité pastorale de ce type d'intervention. Comme on l'a fait dans les sections précédentes, on recourra à des

experts. Yvon Saint Arnaud ainsi que Muriel James et Louis Savary éclaireront cette question. Saint-Arnaud enseignait une approche pastorale dans la deuxième année de formation du programme de maîtrise en counseling pastoral à l'Université Saint-Paul. James et Savary ont publié un ouvrage qui articule l'expérience religieuse à l'analyse transactionnelle. On a retenu le témoignage de ces derniers parce que l'analyse transactionnelle représente une approche simple à comprendre et aisée à mettre en pratique. En conséquence, cette théorie fait souvent partie des premiers moments de la formation.

1.3.1 Le point de vue de quelques experts

Dans une plaquette récente, Yvon Saint-Arnaud présente ce qu'il considère comme les deux facettes de la spécificité pastorale. Pour lui, la première signification du terme pastoral touche la dimension de religiosité naturelle de la personne humaine. Selon Saint-Arnaud, cette dimension "s'exprime avant tout par nos désirs et besoins d'*absolu* : désirs ou besoin de sécurité absolue, d'amour sans limite, d'intimité totale, de plaisir inépuisable, de bonheur qui ne cesse point, de liberté absolue [...] etc."⁴³. Cette recherche d'absolu, on le remarque, vise l'aspect de totalité et rejoint l'enjeu d'une structure psychique qui, si elle se sait vulnérable, s'essaie quand même à trouver une réalité qui lui éviterait d'avoir à expérimenter la limite.

Par ailleurs, cette recherche d'absolu peut aboutir à "des expression moins repliées sur soi qui traduisent les besoins profonds de trouver sens et valeur

⁴³ J. Y. Saint-Arnaud, La Relation d'Aide Pastorale. Bruxelles, Éditions G.R.D.R.I., 1996, p. 11.

ultimes"⁴⁴. Ancrant sa réflexion dans la psychologie génétique, Saint-Arnaud achève d'explicitier le premier sens qu'il donne au mot pastoral par l'enjeu, dans la relation d'aide, de la résolution du lien à l'absolu. Dans cette optique, "l'athéisme sous toutes ses formes et l'agnosticisme sont des *positions religieuses*"⁴⁵ parce qu'elles mettent en scène le rapport au non relatif. Le premier sens que Saint-Arnaud prête à la spécificité pastorale se prolonge donc dans l'accompagnement de la personne dans la recherche d'une solution existentielle de son rapport à l'absolu. Cette première acception de l'adjectif «pastoral» est donc non spécifique à une religion en tant que telle. En ce sens, la portée de ce terme s'étend sur le rapport avec l'objet totalement comblant et à la valeur dans son aspect dynamique.

La seconde acception proposée par Saint-Arnaud est spécifiquement ancrée dans le christianisme. Cette fois-ci le

terme «pastoral» concerne la dimension rédemptrice présente en chaque personne du fait même que Dieu appelle chacune au salut dans le Christ en Église. Elle comporte elle aussi deux aspects fondamentaux : [...] la réponse et l'appartenances individuelles à Dieu [...] ainsi que] l'insertion personnelle dans l'Église⁴⁶.

On comprendra que cette seconde manière de concevoir la qualité pastorale engage dans une problématique strictement religieuse, où les énoncés de foi, particulièrement les textes du Nouveau Testament, vont prendre toute l'importance. Étant donné que la Bible rappelle que l'humanité est pécheresse, le cœur de la relation pastorale ne peut éviter d'être lié à l'accompagnement de la

⁴⁴ Ibid.

⁴⁵ Ibid., p. 17.

⁴⁶ Ibid., p. 19.

personne en vue de lui permettre la reconnaissance de son péché. Le "centre de cette relation d'aide pastorale [...] réside en cette parole lumineuse [...] qui permet de «pénétrer dans le mensonge latent à tout homme pécheur»"⁴⁷. Le thérapeute qui va jusque là le fait dans l'optique de prolonger la pratique de Jésus en prenant le relais. "Jésus veut, selon les mots de Richard Bergeron, dégager la volonté de Dieu de sa pétrification légale et la volonté humaine de sa «bonne conscience facile» et de ses fausses sécurités"⁴⁸.

Le dégagement et la libération recherchée par le counseling pastoral avoisinent l'expérience de salut. En celui-ci, on libère la personne des contraintes qui l'empêchent de s'engager activement dans le déploiement de son dynamisme propre. L'aidant pastoral doit donc

se mettre à l'écoute active, empathique de tous ces dynamismes pour aller au devant d'eux, les refléter, les clarifier, puis, le confronter de nouveau de façon libératrice et guérissante favorable au progrès d'une croissance fidèle à [...] être⁴⁹.

Ce second sens du terme pastoral se situe dans une perspective qui vise, selon Saint-Arnaud, la croissance dans l'obéissance de la foi. L'assurance d'avoir été créé par Dieu dans une dynamique de jaillissement vers la vie éternelle autorise la personne croyante à faire confiance à son mouvement intime. La joie accompagne et guide, en principe, la personne dans son déploiement qui coïncide avec la volonté de Dieu pour elle. L'être humain a pour tâche de "se réaliser lui-même

⁴⁷ Ibid., p. 23. Le texte entre guillemets est une citation de A. Uleyn, Actualité de la fonction prophétique. Paris, DDB, 1966, p. 29.

⁴⁸ Ibid., p. 34. Citant R. Bergeron, Obéissance de Jésus et vérité de l'homme. Montréal, Fides, 1976, p. 62.

⁴⁹ Ibid., p. 28.

unique et libre mais en condition constante d'obéissance à la volonté de Dieu, aux lois du cosmos, [...] bref à tous les impératifs de la vie de relation qui est la sienne continuellement"⁵⁰.

Dans la vision de Saint-Arnaud, la croissance recherchée demeure celle qui s'accomplit dans l'affrontement des paradoxes de l'existence avec, pour seul guide, la boussole qui s'aimante sur la recherche de la volonté de Dieu. Ce genre de démarche se situe donc aux antipodes du syncrétisme dénoncé par Vergote. À la fuite dans une réalité éthérée ou dans le fantasme d'une paix qui ne serait que l'absence de conflit, l'approche de Saint-Arnaud oppose la pénétration au cœur des conflits d'une humanité pécheresse mais appelée au salut par l'engagement de la foi. Il invite à suivre l'exhortation de saint Paul "Combats le beau combat de la foi, conquiers la vie éternelle à laquelle tu as été appelé"⁵¹.

L'approche de Muriel James et de Louis M. Savary n'a pas la prétention de définir ce que serait la spécificité pastorale du counseling. Ils cherchent plus simplement à

extrapoler les concepts de l'analyse transactionnelle afin d'élargir la perspective de l'expérience religieuse et libérer les énergies spirituelles positives chez les personnes, de sorte qu'elles puissent profiter plus pleinement de l'expérience religieuse qui consiste à se savoir correct⁵².

⁵⁰ Ibid., p. 33.

⁵¹ 1 Tm 6, 12a.

⁵² M. James & L. M. Savary, The Power at the Bottom of the Well. Transactional Analysis and Religious Experience. New York, Harper and Row, 1974, p. ix. [expands Transactional Analysis concepts to wider perspectives of religious experience and deals with the problem of setting free the benevolent energies within people, so that they might enjoy more fully the religious experience of knowing their own Okness.]

D'entrée de jeu, les pasteurs James et Savary se placent dans une situation bien particulière. Ils cherchent à libérer l'énergie bienveillante des personnes en leur procurant la joie de découvrir qu'elles ont le droit d'être ce qu'elles sont.

Pour y arriver, James et Savary préconisent l'emploi des concepts de l'analyse transactionnelle. Le lecteur moins familier peut comprendre que dans cette théorie, le moi se divise en trois états : l'état de l'enfant, de l'adulte et, enfin, du parent. Selon que la personne a été plus ou moins bien accueillie, chacun de ces états peut être contaminé par une négativité qui empêche l'expression positive. À ces trois concepts s'en ajouterait un quatrième, le centre intérieur. Celui-ci "correspond au *moi en tant qu'autoprogrammeur* du système parent - adulte - enfant"⁵³.

Dans cette façon de voir, le centre intérieur agit comme une fontaine de laquelle peut jaillir, plus ou moins librement, l'énergie intérieure. Cette énergie est "une force positive personnelle – une puissance de bien et de croissance. Cette force, nous l'appelons l'énergie intérieure. D'autres peuvent préférer appeler cette source Dieu, Esprit, Nature, Socle de l'Être, ou d'un autre nom"⁵⁴. Du centre intérieur, l'énergie bienveillante peut être irriguée vers chacun des trois états du moi tandis que le surplus jaillit vers l'extérieur. Ce genre de système permet de décrire l'expérience religieuse selon les termes d'une psychologie qui perçoit

⁵³ Ibid., p. 18. [Inner Core corresponds to *me as self programmer* of the P-A-C.]

⁵⁴ Ibid., p. 20. [a positive personal force - a power for good and growth. We term this force the Power Within. Others may prefer to call the source of inner power God, Spirit, Nature, Ground of Being, or some other name.]

"conscience de la pénétration du centre intérieur par la puissance intérieure"⁵⁵.

Le psychologisme construit par James et Savary s'intéresse seulement à "essayer d'expliquer pourquoi les croyants conçoivent Dieu d'autant de manières différentes et comment leur image de Dieu aide ou nuit au libre écoulement de la puissance intérieure"⁵⁶. La thérapie va, en conséquence travailler à rendre, à chacun, la certitude d'être correct. En toute logique, cela devrait provoquer le remplacement des images de Dieu handicapantes par des représentations davantage susceptibles d'encourager la croissance et les efforts.

Un pasteur qui prendrait cette méthode dans son travail pastoral pourrait conséquemment diagnostiquer la contamination d'un état du moi chez ses ouailles. Chez un client on trouvera de la contamination par un parent trop critique. Chez un autre, l'adulte sera hyper exigeant. Une dernière personne sera victime d'un enfant rebelle. Appliqué dans la thérapie, ce constat aiderait les personnes à devenir des croyants matures. Chez ces personnes, "l'expérience religieuse inclut normalement des éléments réflexifs (adulte), émotifs (enfant) et de besoin (parent)"⁵⁷. Si on voulait résumer en quelques mots la vision religieuse de James et Savary, on devrait leur emprunter une dernière phrase. L'appel au salut y serait envisagé sous l'angle de deux caractéristiques particulières : l'acceptation du fait d'être correct et le travail de libération de l'énergie intérieure. "Chaque personne est invitée à

⁵⁵ Ibid., p. 28. [as awareness of the Power Within penetrating the Inner Core]

⁵⁶ Ibid., p. 121. [in trying to explain why believers think of God in so many different ways and how their God images help or hinder the free flow of the Power Within.]

⁵⁷ Ibid., p. 132. [religious experience usually includes elements of reflection (Adult), emotion (Child), and need (Parent).]

accepter sa correctitude, à libérer en elle-même la puissance intérieure, la puissance à la base du puits, qui demeure dans les profondeurs du centre intérieur"⁵⁸.

1.3.2 Discussion

L'approche pastorale de Saint-Arnaud ainsi que celle de James et Savary font ressortir la différence des anthropologies sous-jacentes. La première explicite les enjeux psychiques de la structuration religieuse par la nécessité de résoudre le rapport à l'absolu. De plus, elle fait reposer une partie de son enseignement sur la révélation déployée dans le Nouveau Testament. La seconde voit l'expérience religieuse dans son seul lien au sentiment et à la conviction qu'aurait la personne d'être correcte. La spécificité du discours chrétien est ignorée dans la prétention de "ne pas envahir le territoire de la philosophie et de la théologie"⁵⁹. Malgré cela on y fait référence au Dieu de la foi et à l'Église.

L'anthropologie de Saint-Arnaud reproduit celle de la psychologie génétique en ce qui concerne la religiosité naturelle tandis que l'anthropologie de la religion chrétienne s'inspire directement de la Bible, particulièrement le Nouveau Testament. Ce deuxième aspect laisse peu de possibilités d'ancrer l'anthropologie dans la vie de la personne ainsi que dans son affectivité profonde. Seule la question du goût pourrait servir de pont, mais comme telle Saint-Arnaud ne l'explicite que comme une nécessité : "il faut que l'homme «goûte» la volonté de

⁵⁸ Ibid., p. 144. [Everyone is invited to accept Okness, to set free in themselves the Power Within, the Power at the Bottom of the Well, that lives deep in the Inner Core.]

⁵⁹ Ibid., p. 121. [without invading the territory of philosophy or theology]

Dieu⁶⁰. Cela semble, à première vue, peu entraînant et risque de placer la personne dans une perspective pathologique. Si la personne n'arrive pas à sentir combien elle aime vivre sa quête, on peut supposer que la recherche religieuse sera vite reléguée aux oubliettes ou bien elle dérivera vers la pathologie.

L'anthropologie de James et Savary met en évidence deux polarités qu'il conviendrait de nommer comme *positivisme* et *néglativisme*. Le positivisme, personne n'en doutera, a, en autant qu'on demeure réaliste, le pouvoir d'aider les personnes à faire face aux situations même lorsque celles-ci sont difficiles. En revanche, le négativisme empoisonne la vie et les situations. En comprenant que c'est de cela qu'il s'agit dans le fait d'être correct ou approuvé, l'on conçoit que la personne qui ne sent pas son existence remise en cause à chaque erreur développera sans doute mieux son potentiel qu'une autre qui serait torturée par le sentiment de son inaptitude. Par ailleurs, l'anthropologie véhiculée par ce modèle demeure celui de la boîte noire où l'humanité dont on ne sait trop rien, hormis son fonctionnement liée au fait de se percevoir soi et les autres comme plus ou moins OK, est mise en réserve. L'humanité rejoint alors, sans s'en distinguer le statut de cette puissance intérieure.

Ces approches ont leur valeur particulière. Par contre, on est convaincu qu'il est nécessaire d'ancrer la spécificité pastorale ailleurs que dans une théorie psychologique ou religieuse. Il faudrait relier cette spécificité à une conception de la personne humaine qui tienne compte de l'articulation entre vie psychique et vie

⁶⁰ J. Y. Saint-Arnaud, La relation d'aide pastorale. O.C., p. 34.

spirituelle. Si la révélation chrétienne enseigne quelque chose d'important à propos de la personne humaine, ne devrait-on pas en retrouver des ancrages concrets dans la personne même?

Afin de mieux expliciter cette difficulté de l'anthropologie, il serait profitable d'illustrer le problème au moyen de quelques exemples supplémentaires. On peut s'appuyer sur l'existence d'anthropologies qui ont la tendance d'oublier une des dimensions de la personne. Un premier exemple que l'on retient s'intitule Guérir pour une vie nouvelle⁶¹. Jean Boulanger présente une approche qui voudrait continuer aujourd'hui les guérisons opérées par Jésus il y a 2000 ans. L'on y mentionne, avec justesse, que la guérison apportée par Jésus s'adresse "à tous les niveaux de l'être : le physique, le psychique et le spirituel – le corps, l'esprit et l'âme"⁶². La préface de l'ouvrage souligne le désir de Boulanger de répondre "à un besoin dans le monde d'aujourd'hui : établir un lien entre la psychologie et la Foi"⁶³. Affirmant en toute candeur que sa bibliographie comporte "tous les ouvrages que j'ai consultés et les cassettes–audio dont je me suis inspiré pour rédiger cette petite synthèse sur ce sujet souvent très mal compris qu'est la **guérison de l'être tout entier**"⁶⁴, Boulanger semble ne pas voir une petite réduction qu'il opère. En effet, cet auteur limite ses sources presque entièrement à des documents d'inspiration religieuse. L'on en vient à se demander où il puise son orientation psychologique. À travers l'évolution des chapitres on découvre une

⁶¹ J. Boulanger. Guérir ... pour une vie nouvelle. Essai de synthèse. Versailles, Saint-Paul, 1998.

⁶² Ibid., présentation de la jaquette arrière.

⁶³ Ibid., p. 5. La préface est de Philippe Verhaegen.

⁶⁴ Ibid., p. 9.

lecture biblique de type fondamentaliste. À la question "Comment sommes-nous constitués?"⁶⁵, l'auteur répond par des références à l'Ancien et au Nouveau Testament qui lui permettent de conclure par le plan d'amour de Dieu. Ces réponses ne sont pas fausses, mais il y a là une distance énorme avec la psychologie contemporaine. L'auteur enchaîne avec la révolte et le péché avant d'aboutir aux "Sacraments, source de guérison [...et à des] Prières pour la guérison"⁶⁶. À la question de l'efficacité de la prière de guérison et de l'étalement dans la durée d'un cheminement, Boulanger répond en affirmant l'instantanéité de la guérison obtenue par la prière.

Comme je l'explique habituellement : je suis guéri, je suis libéré, (puisque toute prière pour la guérison intérieure est toujours exaucée) mais mon cerveau ne le sait pas encore! Il faut que **Je** lui envoie des «contre-ordres» pour qu'il réagisse autrement, c'est-à-dire comme une cellule guérie⁶⁷.

Notre expérience du counseling pastoral nous a appris le contraire. Habituellement, la guérison véritable, quand elle se produit, arrive comme un fruit mûr. Une fois interprétés de manière pertinente avec le passé, les comportements symptomatiques disparaissent d'eux-mêmes. Sans aller jusqu'à affirmer le manque de pertinence du travail de Boulanger, on peut tout de même souligner que son anthropologie rencontre mal sa prétention à établir un lien entre la foi et la psychologie. On se demande comment il peut en même temps ignorer la psychologie et se réclamer d'elle.

⁶⁵ Ibid., p. 131.

⁶⁶ Ibid., pp. 132-133.

⁶⁷ Ibid., p. 126.

Un autre exemple intéressant pour notre propos se situe chez Scott Peck. On lui doit le très populaire et réputé ouvrage Le chemin le moins fréquenté⁶⁸. Peck, qui est psychiatre aux États-Unis, précise les deux idées qui fondent son essai en spiritualité.

L'une est que je ne fais aucune distinction entre le spirituel et le mental, donc aucune distinction entre évoluer spirituellement et évoluer mentalement : pour moi, c'est la même chose. Et l'autre est que cette évolution est une tâche complexe, ardue et qui dure toute la vie.⁶⁹

On peut affirmer, à partir de ces deux idées, que la vision de l'être humain chez Peck confond, sans distinction, la physiologie, la psychologie et le spirituel. Il ne s'embarrasse pas de distinctions. Indépendamment de la valeur de son discours, l'absence de distinctions demeure. Cela donne un exemple de réduction de trois réalités en une seule. Dans la fusion, il est à peu près certain que des éléments majeurs de chacune des réalités seront passés sous silence voire distordus. Dans un cas semblable, on ne peut plus articuler vie psychique et vie spirituelle parce que les deux demeurent confondues.

Un autre exemple intéressant provient des travaux de Jean-Claude Larchet sur l'anthropologie des Pères Grecs dans l'Église orthodoxe⁷⁰. Son ouvrage d'une ampleur considérable, Thérapeutique des maladies spirituelles, fait passer dans un monde qui, à première vue, a bien peu en commun avec les anthropologies modernes. On y retrouve un vocabulaire particulier qui n'a plus beaucoup cours

⁶⁸ S. M. Peck, Le chemin le moins fréquenté. Apprendre à vivre avec la vie. Paris, Robert Lafond, 1987.

⁶⁹ Ibid., p. 10.

⁷⁰ J.-C. Larchet, Thérapeutique des maladies spirituelles. Une introduction à la tradition ascétique de l'Église orthodoxe. Paris, Cerf, Collection «Théologies», 1997.

actuellement et qui aurait grandement besoin d'être interprété pour devenir compréhensible au non initié.

Cependant, cela n'empêche pas le ressaisissement d'une affirmation fondamentale au plan de l'anthropologie. "L'homme reste malade dans toute la mesure où il reste attaché à ce monde, guérit et retrouve la santé dans toute la mesure où il s'en détache pour s'attacher corrélativement à Dieu"⁷¹. L'amour du monde perd l'homme tandis que l'amour de Dieu le sauve. Ce genre d'affirmation pourrait mener à bien des idéalizations sans être réinsérée dans un univers de compréhension accessible à l'époque contemporaine. Par contre, en situant la notion de monde dans son sens phénoménologique tel que nous l'avons annoncé chez Vasse, l'affirmation se comprend de la manière suivante : l'attachement sans partage à l'imaginaire humain coupe l'homme de la source de sa vie. Dans cette perspective, la guérison surgit avec l'attachement à la vie qui vient de Dieu dans le détachement des représentations que l'on s'en donne.

Avant d'anticiper davantage sur l'apport de Vasse, il y a lieu de conclure la discussion par ces mots du directeur de la rédaction à la revue Christus. Dans un numéro consacré au thème "Affectivité et vie spirituelle"⁷², Flipo avance le manque d'une anthropologie chrétienne qui soit en mesure d'articuler l'affectivité et la vie spirituelle.

Pour saisir la place et le rôle de l'affectivité dans la vie spirituelle, nous manquons d'une anthropologie chrétienne. Celle des siècles classiques, ayant été mise aux oubliettes, nous passons sans transition d'une vision

⁷¹ Ibid., p. 818.

⁷² Christus. N° 168 HS, Novembre 1995.

biblique de l'homme «image de Dieu» à une conception analytique du psychisme inspirée des sciences humaines⁷³.

Le constat est celui de l'absence d'une anthropologie qui soit capable d'articuler vie spirituelle et vie psychique dans l'expérience de l'affectivité. Il semble qu'une anthropologie qui prendrait le risque de relier l'affectivité à la vie psychique et à la vie spirituelle serait à même de fonder, en retour, la spécificité pastorale du counseling de ce nom. Réussie, l'articulation dégagerait la spécificité du counseling pastoral du flou dans laquelle elle réside temporairement.

1.3.3 Apport de Denis Vasse à la spécificité pastorale du counseling

L'apport de Denis Vasse à la définition de la spécificité pastorale du counseling se trouve dans l'anthropologie qu'il propose. Construite sur la notion de désir de l'Autre, sa vision de l'être humain s'articule autour de l'affect. Il peut ainsi rendre compte de l'expérience humaine fondamentale de se sentir touché dans son intériorité propre dans les rapports aux autres et au monde. Cinq caractéristiques de l'anthropologie offrent des bourgeons de sens au problème de la spécificité pastorale : 1- l'emprunt à Spinoza de la conception du désir en tant qu'engagement affectif envers une attirance qui anime; 2- la parole comme déchirure du complexe imaginaire; 3- les enjeux psychique et spirituel du désir; 4- la question des mouvements psychiques et spirituels; 5- le discernement du désir.

Dans la conception spinoziste, le désir est conçu comme ordonné à accomplir une œuvre dont la mise en route s'effectue par la vertu de l'affection

⁷³ C. Flipo, "La transmutation des passions". *Christus*. N° 168 HS, Novembre 1995, pp. 5-9, pp. 5-6.

éprouvée envers quelque réalité. Vasse articule cette manière de voir le désir avec celle de la psychanalyse. Cela aboutit d'une part à la prise en compte d'un désir psychique, le désir de l'Autre, dont le projet consiste en l'émergence continue d'un sujet psychique. D'autre part, le désir est présenté également en tant que désir spirituel. Ce désir correspond à l'amour singulier et unique qui anime la personne en l'appelant. Son projet ne consiste pas dans l'émergence d'un sujet psychique, mais dans l'incarnation, dans le monde, de cet amour singulier. Dans l'optique du désir spirituel, la spécificité de l'aide pastorale aurait deux volets : favoriser la découverte, par la personne, de son projet d'amour et appuyer cette dernière dans le déploiement de cela même qui l'anime.

La parole déchire le complexe imaginaire. Dans la perspective vassienne, la parole surgit continuellement en déchirant l'unité de la complétude fantasmée. Elle remet donc en face à la fois le refoulé et ce qui appelle en avant. Ici, il n'est pas question de s'ouvrir mais de laisser les représentations se déchirer sur le tranchant de la parole. Le psychisme n'est capable de rien d'autre que de se donner des représentations. S'il essayait de s'ouvrir, il ne ferait que remplacer une image par une autre. Par contre, l'irruption de ce qui provient d'autre part que de la structure déplace les représentations et en fait surgir de nouvelles qui ne se situent pas nécessairement dans la logique courante. Cela fracture le tissu des représentations habituelles rassurantes et s'accompagne de souffrance.

Dans cette optique, le ressenti de la souffrance provient de ce que l'expérience des autres et des choses fracture l'imaginaire, mais la personne souffre parce qu'elle préfère ses images réconfortantes au dérangement de la vie. Au lieu

de libérer pour accomplir un projet guidé par l'amour, les représentations peuvent finir par emprisonner dans la peur. Ces difficultés rejoignent très précisément l'image religieuse de l'enfer comme lieu diabolique où la parole a été réduite au langage dans le refus et la peur que la parole ne parle vraiment en promettant la vie.

Or pour Vasse, l'Autre devient une ouverture porteuse d'une altérité insaisissable. On peut dès lors parvenir à différencier le désir psychique du désir spirituel. Cela vient appuyer l'articulation annoncée avec la conception spinoziste du désir. D'une part, le désir psychique est celui de la structure qui cherche à demeurer ouverte malgré la nécessité fonctionnelle de se replier sur un système de représentations habituelles. Le désir spirituel est celui du cœur en tant qu'il retourne d'un amour qui propulse en avant. Il est déjà là mais pas encore. Ce qui signifie que le désir de l'esprit est lié à une parole performante. Celle-ci attire en promettant, mais produit son effet seulement lorsque la personne consent à chercher l'objet de l'amour. Dans la quête de la vérité du désir, il y a consentement à ce que cette vérité engage la chair en la prenant. La personne consent alors à ce que son désir prenne sa chair.

Il y a dans cette dernière intuition de Vasse de quoi appuyer l'expérience de l'union mystique. Comment? Simplement en établissant l'équivalence entre ce désir qui appelle et Dieu se donnant à la personne pour elle-même. En répondant à l'appel, la personne engage sa chair sur le chemin de la rencontre avec son identité essentielle toujours à venir. Dans ce double mouvement, il y a correspondance

approximative entre la grâce offerte et la réception consentie. Dieu-se-donnant-sans-retour y rencontre la personne-se-consacrant-au-don-en-y-consentant. La spécificité pastorale se rejoint ici dans la mise au jour de l'amour et des résistances ainsi que des empêchements.

Comment arriver concrètement à différencier les processus psychiques du mouvement spirituel? Vasse opère la distinction en référant à partir des motions de la personne humaine sur le chemin de la recherche de la vérité dans l'oraison. Il emprunte à Thérèse d'Avila la distinction qu'elle établit entre les contentements et les goûts. Les contentements sont ces mouvements de satisfaction qui ont une cause tandis que les goûts réjouissent le cœur sans que l'on sache trop ni comment ni pourquoi. Présents simultanément chez la personne, les mouvements se distinguent donc assez facilement. Les contentements sont liés aux explications que la personne peut donner de son état ou aux liens inconscients qu'une thérapie peut restaurer. Dans le discours conscient, ces mouvements vont osciller autour des expressions de satisfaction et de déception. Les goûts gardent un côté qui résiste à tout discours justificatif et à toute analyse.

L'exemple de Francine qui consultait pour des difficultés amoureuses (trois échecs de vie de couple) et des problèmes avec ses deux adolescents pourrait illustrer la différence clinique. Une grande rigidité caractérisait ses manières de voir, de penser et d'agir. Chaque gain en flexibilité était le fruit d'un lent et laborieux combat. À un moment de la thérapie, l'emploi de Francine devient très précaire, cela fit craindre le pire pour le déroulement de la thérapie. À la fin d'une rencontre, la thérapeute redit à Francine l'engouement qui l'animait dans certaines

tâches communautaires auxquelles elle semblait prendre un véritable plaisir. Les rencontres subséquentes révélèrent un mouvement étonnant chez elle. Bien que sa situation d'emploi ne s'améliorait pas, elle empirait plutôt, Francine se réappropriait tranquillement ce qu'elle qualifiait d'amour de jeunesse. Cela avait pour effet de la détendre, de la rendre optimiste et plus souple. Puis, graduellement, elle aborda directement la question de son rapport obsessionnel à la religion. La simple reconnaissance ainsi que la réappropriation chez Francine d'une affection à l'apparence banale aux yeux de la thérapeute avait permis des adoucissements de la rigidité de la structure.

L'exemple de Francine débouche sur un dernier point d'importance : le discernement de la vérité du désir. Il est notoire que le désir peut se fixer sur une multitude d'objets. Y a-t-il une vérité du désir et, si oui, comment peut-on discerner entre la vérité du désir et l'illusion? Vasse opère ce discernement par deux types d'effets qu'il observe dans la vie de la personne. Il y a des effets de vie et des effets de morts. Les effets de vie signent la vérité du chemin parcouru tandis que les effets de mort indiquent clairement la dominance de l'illusion. Les effets de vie sont la paix, la joie et le repos. Pour Vasse, la paix est une force qui permet de faire face à toutes les difficultés tout en restant debout tandis que la joie illumine la vie malgré le tragique. Enfin, le repos consiste à s'appuyer dans la confiance, non pas sur l'imaginaire, mais sur la vie telle qu'elle arrive jusqu'à la personne. Les effets de mort apportent, au contraire, un goût de mort dans la vie. Tout en permettant le discernement, ces signes rejoignent le thème chrétien de la résurrection où Dieu, en Jésus, vainc la mort par l'Amour d'une Vie qui se donne

jusque-là. Les effets de vie témoignent d'une vie autre qui arrive jusqu'en la personne, non pas une vie enfermée dans l'imaginaire, mais une vie réelle.

Chapitre 2

Le problème clinique de la souffrance humaine

Le chapitre précédent a mis en place la problématique de recherche par la conceptualisation de ses aspects épistémologiques. Rappelons notamment le problème des différences épistémologiques entre théologie et psychologie, ainsi que les questions de l'identité et de la spécificité théologique du counseling pastoral. La mise en relief de ces divers aspects rendait évidente la nécessité de fonder la spécificité pastorale du counseling dans une vision de l'être humain. Cela autorisait l'introduction sommaire de quelques éléments de l'éclairage que l'on attend de la lecture de Denis Vasse.

La référence à l'œuvre de Vasse permettait d'entrevoir la nécessité de ramener le problème épistémologique au niveau où il doit se poser : la prise en compte de la personne humaine concrète. L'individu humain avec sa souffrance ou son insatisfaction personnelle est bien le point de départ de toute praxis thérapeutique. Et s'il y a des réponses à chercher, elles risquent bien de se situer justement dans le champ de la clinique.

De ce lieu particulier, au moins deux orientations pourraient guider la recherche. Une de celles-ci prend le chemin de l'étude de cas qui donne la possibilité de discuter sur telle situation clinique particulière. Ce chemin a l'avantage d'autoriser une conceptualisation minutieuse des problèmes à partir de quelques cas cliniques. Mais la généralisation des résultats pose problème. L'autre

chemin qui s'ouvre à nous consiste à considérer des discours issus d'approches thérapeutiques afin de remonter à l'anthropologie qui leur est sous-jacente. Cela présente l'inconvénient de ne pouvoir tenir compte de l'aspect individuel que de manière anecdotique. Par contre, l'avantage majeur de cette façon de faire est qu'elle situe le discours déjà au plan général de l'anthropologie. Comme c'est dans ce plan que nous cherchons un éclairage qui, en retour, doit guider notre pratique clinique en la dotant d'une identité propre. c'est cette approche que nous privilégions.

En conséquence, le présent chapitre prendra une orientation résolument anthropologique en suivant le fil conducteur de la souffrance humaine telle qu'elle se trouve systématisée par des approches théoriques. Avant de procéder à la présentation de quelques modèles, on commencera le parcours par une réflexion portant sur l'aspect fondateur, pour une pratique thérapeutique, de l'expérience de la souffrance dans son lien au désir et à l'espoir. Suivra une démarche herméneutique. Elle se déroulera sur le mode d'un crescendo où l'on sera conduit à la découverte graduelle d'une insuffisance dans les modèles courants : la prise en compte d'un visage positif de la souffrance. La perspective vassienne enrichira l'anthropologie, du moins c'est ce qu'on anticipe à ce stade-ci, d'une contribution originale issue de l'interprétation positive de la souffrance. La souffrance pourrait dès lors se laisser lire en tant qu'expression négative du désir appelant la personne à s'affranchir de l'imaginaire tout en demeurant de ce monde.

2.1 La souffrance, le désir et l'espoir

Pourquoi choisir de passer par la souffrance, le désir et l'espoir pour en arriver à faire une lecture anthropologique fondamentale? Nous choisissons ce chemin parce que ces trois thèmes représentent des réalités humaines fondamentales. Parce que la souffrance, le désir et l'espoir de guérir sont au cœur de la pratique, ces réalités apparaissent fondatrices d'une praxis de counseling pastoral tout comme de toute autre pratique thérapeutique psychologique ou religieuse.

Sans la souffrance vécue par la personne, sans ce rapport avec quelque chose de douloureux, de déchirant, d'ambigu et, disons-le franchement, à première vue d'indésirable, il y a fort à parier qu'il n'y aurait pas de praxis de counseling. Privé du ressenti de sa souffrance, une personne ne viendrait pas consulter un thérapeute. C'est la souffrance dans son aspect d'insupportable qui est l'objet de la rencontre thérapeutique. Elle est prétexte à la rencontre entre thérapeute et client. La relation thérapeutique se construit sur la base d'une demande de guérison, de soulagement de la souffrance.

La recherche de guérison s'ancre, à son tour, dans le désir. À moins de problèmes psychiques particuliers¹, la personne qui vient consulter cherche un changement ou une amélioration de sa situation. Comment penser que quelqu'un viendrait se présenter en thérapie sans être animé d'au moins un germe de désir concret d'amélioration quelque part? Il est vrai que, dans certains cas, une personne

¹ Pensons ici à la tendance masochiste, par exemple.

peut être forcée de consulter contre son gré². Mais même lorsqu'une personne est obligée de le faire, même si elle ne cherche aucune guérison, elle désire tout de même éviter des conséquences qui lui apparaissent comme négatives. Ainsi, l'homme violent viendrait consulter non pas pour guérir mais parce qu'il veut conserver son/sa partenaire, ou bien il se pourrait qu'il cherche à éviter l'emprisonnement. Même dans ces cas, le désir de quelque chose qui semble bon ou préférable fonde la relation de counseling. Sans désir de mieux-être, il n'y aurait pas de praxis thérapeutique clinique.

Puis viendrait l'espoir. L'espoir, c'est ce qui donne l'énergie de se mettre en marche. Quand une personne espère, c'est qu'elle croit que quelque chose peut encore être fait, que tout n'est pas perdu d'avance. Même une personne qui viendrait nous répéter longuement que tout est perdu pour elle, conserverait au moins l'espoir d'être entendue dans ce qui ne va plus, dans ce qui lui apparaît insupportable. Elle porte au moins un souhait plus ou moins explicite d'être soulagée, du seul fait d'être entendue. Si la personne avait perdu toute trace d'espoir, elle ne viendrait pas se confier à nous.

C'est pour ces raisons que nous croyons que l'espoir précède le counseling. La relation thérapeutique pastorale ne peut pas engendrer l'espoir. Elle ne peut que susciter et faire croître l'espoir qui se retrouve déjà à l'état embryonnaire chez la personne. La relation thérapeutique peut également dégager un espace où l'espoir

² Par exemple, nous pouvons considérer que c'est le cas lorsqu'un conjoint violent vient consulter suite à des pressions de la part de l'autre membre du couple, ou bien suite à une ordonnance de la cour.

est à même de déployer le désir indiqué négativement par la souffrance.

La souffrance, le désir et l'espoir apparaissent donc comme trois réalités fondatrices qui sont liées au vécu personnel de ceux et celles qui se présentent en thérapie. C'est parce qu'il y a de la souffrance, du désir et de l'espoir que la pratique du counseling pastoral peut prendre place.

L'articulation qui existe entre ces trois réalités fondatrices autorise à considérer le problème selon un angle spécifique. Nous avons choisi de poser le problème de l'anthropologie selon le fil conducteur de la souffrance humaine parce qu'il s'agit du filon que nous suivons lors de la relation thérapeutique et qu'il demeure le sujet le plus facilement identifiable dans l'ensemble des discours théoriques auxquels nous nous référons dans les pages suivantes.

2.2 Des modèles explicatifs à propos de la souffrance

Nous suivrons les traces de la souffrance en étudiant la compréhension du phénomène tel qu'autorisée par cinq approches thérapeutiques particulières. Chacune d'elles porte témoignage à une école de pensée significative pour le problème et la praxis qui nous intéressent.

Nous avons retenu le témoignage de Jean-Luc Héту parce qu'il représente une synthèse entre l'humanisme rogerien et le pragmatisme américain. Il ne fait aucun doute que, dans notre contexte nord-américain, cette vision combinée jouit d'une influence et d'un prestige majeurs.

Dans un second temps, nous nous attarderons à Viktor Frankl et à l'approche qu'il propose. Ce dernier témoigne à partir de son expérience des camps de concentration nazis de la Deuxième Guerre mondiale. Ce qui fait la valeur de son témoignage, c'est sans doute le fait que Frankl ait survécu aux camps de concentration en donnant un sens à sa souffrance. Comme il ne pouvait pas la fuir, il a dû l'assumer. En ce sens, son importance et sa pertinence viennent de ce qu'il se situe aux antipodes des mythes de la société contemporaine. C'est dans l'inconfort, l'insatisfaction et la torture qu'il a démontré la puissance de son discours théorique.

Suit l'intervention de Konrad Stettbacher qui formule clairement un enchaînement d'événements personnels dont la répétition génère la souffrance. Par le biais des travaux d'envergure d'Alice Miller, Stettbacher rejoint la grande école de pensée psychanalytique. Cette école, on le sait, est à la base de presque tous les discours sur le psychisme humain. L'influence de la psychanalyse demeure incontournable.

À ces trois premiers témoins, nous ajoutons la voix du philosophe phénoménologue Michel Henry qui témoigne du travail de Paul Ricoeur dans sa réplique à Freud. L'approche phénoménologique dans ses fondements philosophiques nous est apparue incontournable dès lors que nous ne souhaitons pas réduire le phénomène religieux à l'analyse partielle et partielle que peuvent en donner les sciences du psychisme humain.

Nous terminons avec l'approche dite du Bien Le Plus Recherché (BLPR) dont rend compte Yvon Saint-Arnaud. L'approche de cet auteur a pour avantage d'intégrer, en un modèle unique, la psychologie génétique, la psychologie religieuse et les caractéristiques de l'appel au salut lancé dans le Nouveau Testament.

Nous aurions sans doute pu porter notre attention sur d'autres témoignages. Nous pensons ici à celui du béhaviorisme et à celui de la psychologie cognitive. Mais la première, considérant la personne humaine comme une «boîte noire» de laquelle on ne peut percevoir que les stimulus et les réponses en retour, nous semble difficilement en mesure de contribuer à éclairer nos questions. La seconde s'intéresse spécifiquement aux processus cognitifs. Même si certains travaux de recherche importants ont été consacrés au processus de cognition religieuse, ces approches s'éloignent de l'angle anthropologique pour se concentrer davantage sur l'aspect structural et sur l'organisation des processus de connaissance³.

2.2.1 Approche pragmatiste humaniste

La réalité de la souffrance renvoie à une polysémie symptomatique des diverses positions que l'on peut adopter à son égard. L'approche pragmatiste-humaniste, représentée ici par Jean-Luc Héту, est porteuse d'une conception particulière de la souffrance. Héту est un clinicien dont les ouvrages sont reconnus dans le domaine de la formation à la relation d'aide. Dans sa monographie La

³ À ce sujet on pourra consulter les ouvrages suivants : A. Guindon, Le développement moral. Paris/Ottawa, Desclée/Novalis, Collection «L'horizon du croyant» N° 9, 1989 et F. Oser, P. Gmünder et L. Ridez, L'homme, son développement religieux. Étude de structuralisme génétique. Paris, Cerf, Collection «Sciences humaines et religions», 1991.

relation d'aide⁴, il présente un modèle simplifié de la relation d'aide conçu en trois étapes ou phases distinctes.

Dans la première phase, qui est dite «descendante», la personne s'exprime en présentant son problème au thérapeute. Héту voit "la relation d'aide comme une démarche descendante, dans laquelle l'aidé descend progressivement à la rencontre de sa réalité personnelle"⁵. Le rôle du thérapeute se limite alors surtout à la clarification du vécu existentiel à partir des réactions que sont les sentiments. "Cette étape est le lieu par excellence du reflet, qui a pour objet de clarifier ces informations offertes par les sentiments [... et] le lieu privilégié de la focalisation sur les sentiments"⁶.

L'étape suivante enchaîne avec la compréhension de soi. C'est pourquoi, "à cette étape, il [le client] ne cherche plus à exprimer comment il se sent, ce qui a été fait à l'étape précédente, mais à comprendre pourquoi il se sent de cette façon"⁷. D'emblée, la deuxième étape décrite par Héту se situe dans une problématique exploratoire. Seul l'objet change. Entre les deux premières étapes, l'objet passe de la clarification des sentiments à l'explicitation de l'enracinement dans des causes reliées à la réalité extérieure du client. Le rôle du thérapeute sera ici de favoriser chez le client la prise de conscience de ce qui produit ses sentiments.

⁴ J.-L. Héту, La relation d'aide. Éléments de base et guide de perfectionnement. 3^e édition, Boucherville, Gaëtan Morin Éditeur, 1990.

⁵ Ibid., p. 49.

⁶ Ibid., p. 56.

⁷ Ibid., p. 146.

Enfin, s'il faut assumer que "l'aidé demande trois choses à son aidant, soit de l'aider à s'exprimer, de l'aider à se comprendre, et de l'aider à changer"⁸, nous devons comprendre que l'étape finale sera, pour Hétu, celle de l'ajustement. À cette étape, la personne a observé sa situation et ce qui est à l'origine de ses sentiments. Elle peut même se rendre compte des impasses propres à sa situation. Cela lui permet alors de s'interroger sur ce qu'elle peut changer. Si dans la phase ascendante, "l'aidé apprend à bâtir des scénarios de changement, à les évaluer, à les préciser et raffiner, à s'y apprivoiser et à les mettre en œuvre"⁹, on peut comprendre que le rôle du thérapeute sera de faciliter les processus d'apprentissage, d'évaluation, de focalisation, de raffinement et de déploiement.

Le modèle développé par Hétu se termine avec l'ajustement qui, une fois acquis de manière satisfaisante, complète le cycle. L'objectif consiste à solutionner le problème ou l'ensemble des problèmes présentés. La distinction entre le singulier et le pluriel des problèmes découle de ce que l'on se situe en relation d'aide semi-formelle ou en psychothérapie. Dans ce dernier cas, même si le "focus porte souvent moins sur un problème à régler que sur la façon dont l'aidé est porté à régler l'ensemble de ses problèmes"¹⁰, l'objectif plus ou moins direct consiste à ajuster quelque chose chez l'aidé.

En fait, le concept de souffrance n'est pas employé chez Hétu. Tout au plus retrouve-t-on des expressions telles que «vécu problématique» ou «insatisfaction».

⁸ Ibid., p. 106.

⁹ Ibid., p. 56.

¹⁰ Ibid., pp. 109-110.

Cela donne à penser que la souffrance ne s'y présente que sous la forme d'un problème à régler. Mais cette régulation

ne désigne pas l'alignement de l'aidé sur les valeurs et les normes de son milieu, comme si la relation d'aide visait à fabriquer des conformistes. Ce qui est plutôt en cause ici, c'est la démarche par laquelle l'aidé ajuste ou modifie son image de soi en fonction de ses prises de conscience qu'il a faites sur lui-même, sur son histoire et sur son environnement¹¹.

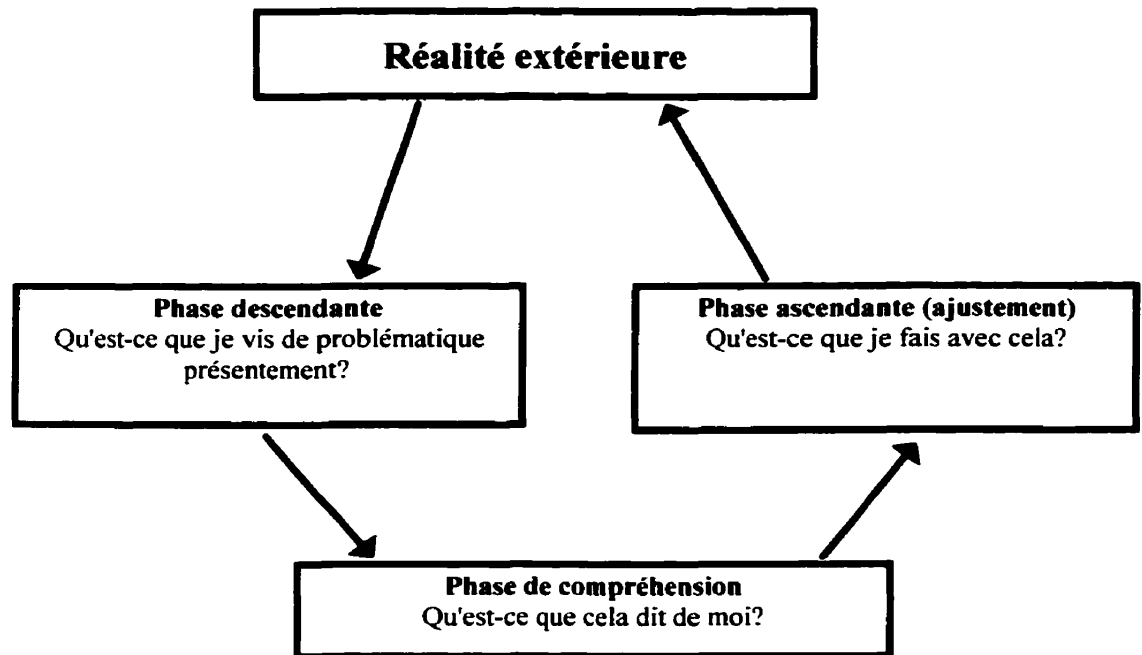
Avec ses trois temps axés uniquement vers la solution de problème, ce modèle ne permet pas de voir la souffrance autrement que comme un problème qui se résout en ajustant, ou modifiant, la perception de soi ainsi qu'en changeant ses comportements dans les relations.

La mise en modèle à la page 82 rend compte de la perspective pragmatiste–humaniste présentée par Hétu. Nous en soulignons les limites. La plus importante est que le modèle s'arrête au niveau de la convenance sans définir ce que l'auteur entend par ce mot. L'ajustement consiste en ce discours de la personne qui dirait : "compte tenu de mes prises de conscience, j'examine les façons de vivre qui me conviennent le plus"¹². La souffrance humaine ne parle-t-elle que de convenance?

¹¹ Ibid., p. 54.

¹² Ibid., p. 50.

Figure 1
Modèle de la compréhension de la relation d'aide selon
Jean-Luc Héту¹³



2.2.2 Logothérapie

Le célèbre fondateur de la logothérapie, Viktor Frankl¹⁴ présente la souffrance humaine comme l'indicateur d'une lutte entre une orientation primordiale vers un sens et la détermination par les pulsions. La soif qui est en

¹³ Adapté de J.-L. Héту, La relation d'aide.... O.C., pp. 55 et 57.

¹⁴ Il présente cette vision dans: V. E. Frankl, La psychothérapie et son image de l'homme. Paris, Resma, 1974.

même temps cachée et révélée par la souffrance humaine est celle de la recherche d'un sens personnel à la vie.

Dans la critique qu'il adresse à la psychologie dynamique, Frankl questionne le remplacement de "*l'orientation primordiale de l'homme vers un sens par son apparente détermination par les pulsions* - on élimine son aspiration vers les valeurs, qui caractérisent effectivement l'homme, et l'on ne reconnaît plus qu'une *aspiration au plaisir*"¹⁵. Selon lui en effet, l'homme qui se laisse gouverner par ses pulsions "abdique en tant qu'être libre pour être absous en tant qu'être déterminé, [... cela aboutit au] *désistement de la personnalité et de l'existentialité en faveur de la facticité*"¹⁶. En conséquence et pour préserver le caractère humain de la personne, "il faut que la psychothérapie considère l'homme comme un *être libre*"¹⁷. Libre veut dire ici capable de choix malgré les conditionnements inévitables. Pour Frankl, cette liberté ne va pas sans responsabilité. "Il ne faut pas seulement déclarer l'homme libre, mais libre et *responsable*"¹⁸.

Dans cette perspective particulière, la conscience de l'homme se trouve face au Dieu invisible devant lequel "*l'homme est responsable, [...]* il lui est demandé de réaliser une signification concrète et personnelle dans sa vie, qui inclut également le sens de la souffrance"¹⁹. Notons ici au passage le retour d'une dimension transcendante à l'homme : Dieu, devant lequel se situe la responsabilité

¹⁵ Ibid., p. 106.

¹⁶ Ibid., p. 109.

¹⁷ Ibid., p. 110.

¹⁸ Ibid., p. 112.

¹⁹ Ibid., p. 113.

de l'homme. En clair selon Frankl, l'homme ne répond pas de lui-même à lui-même mais à un Être qui n'est pas de ce monde tout en lui demeurant présent. Convaincu qu'il est, par son expérience des camps nazis, Frankl ajoute que "l'homme est prêt à vivre pour réaliser une *signification* et pour l'amour des *valeurs*, il est même *prêt à mettre sa vie en jeu*"²⁰.

En bref, privé de sens l'être humain ne peut que démissionner. Mais l'adhésion à un sens engage la personne dans un mouvement de dépassement de soi. Ainsi l'adhésion à un sens personnel en a aidé plus d'un à survivre aux camps de concentration nazis²¹. Dans cette vision, l'important est le lien qui peut s'établir entre la souffrance et le sens. Si "un sens ne peut pas être donné, mais doit être trouvé"²² on peut comprendre la souffrance signifie l'absence de sens. Un sens s'y trouve en souffrance. L'engagement et le cheminement envers une plus grande découverte et réalisation du sens permettra donc de dépasser la stérilité de la souffrance. La détermination par la pulsion blesse le sens tandis que la recherche du sens intègre la pulsion dans un dépassement de sa visée immédiate. C'est ce que nous voulons illustrer par la mise en modèle à la page 85.

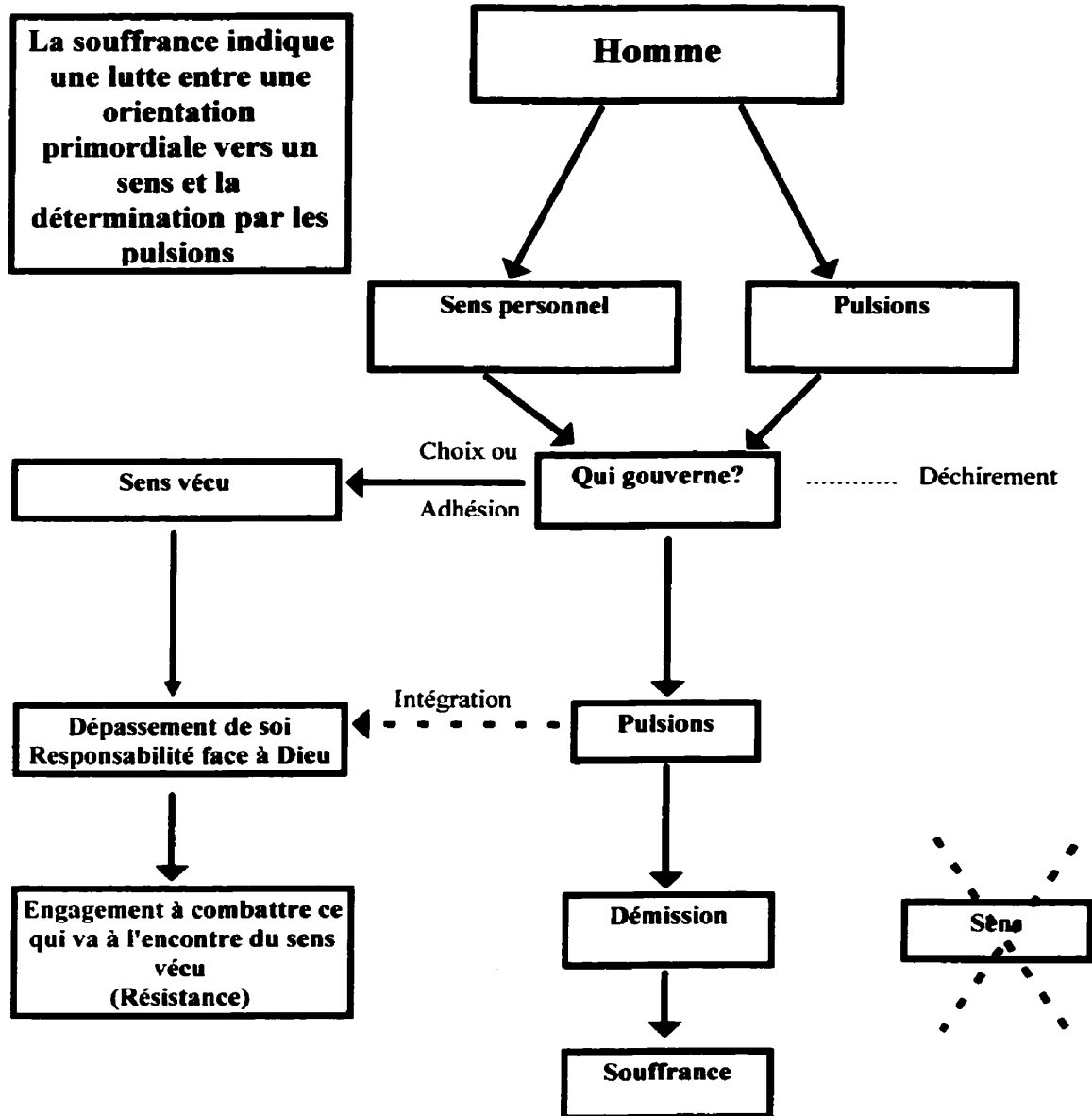
²⁰ Ibid., p. 118.

²¹ L'ouvrage de Frankl Un psychiatre déporté témoigne. (Paris, Chalet, 1967) témoigne de la différence qu'il a trouvée entre ceux qui arrivaient à survivre aux camps nazis et les autres.

²² V. E. Frankl, La psychothérapie... O.C., p. 155.

Figure 2

Conception de la souffrance chez Viktor Frankl



2.2.3 Thérapie primaire

Konrad J. Stettbacher²³, inventeur de la thérapie primaire, présente la souffrance comme le résultat d'un cercle vicieux. Celui-ci se met en place suite à une série de réponses inadéquates qui ne répondent pas aux besoins de base du petit enfant. L'offre ne rencontrant pas la demande, l'insatisfaction prend place tandis que la tension de la demande persiste. Au fur et à mesure que les fausses réponses se répètent, une cécité se développe par rapport à l'objet véritablement recherché. L'objet substitut devient, à la longue, le choix que la personne pose de manière habituelle.

Ainsi, le parent qui répondrait à un besoin de son enfant avec un objet inapproprié créerait lentement mais sûrement un patron de comportement menant vers une perversion de la capacité de l'enfant à répondre adéquatement à ses besoins. Dans cette situation, la demande ne trouve pas de repos véritable, de sorte que la tension s'amplifie à la longue au lieu de se résorber dans la satisfaction. Selon cette conception, l'incapacité des parents à répondre adéquatement aux besoins de leurs enfants va générer chez ceux-ci des blessures et de la souffrance.

Par contre, "la satisfaction des besoins naturels, primaires, apporte à l'enfant une sécurité, une confiance et une joie de vivre fondamentales qui, réunies, constitueront la base d'une capacité à établir des relations positives"²⁴. En conséquence, la thérapie cherchera à effectuer une "mise au clair curative des

²³ K. J. Stettbacher, Pourquoi la souffrance. La rencontre salvatrice avec sa propre souffrance. Paris, Aubier, 1991.

²⁴ Ibid., p. 20.

relations primaires [... dont] le but est la liquidation de l'angoisse, des souffrances et du désarroi d'origine primaire"²⁵. L'idée de la thérapie est de redonner la vue là où la cécité s'était installée afin que la personne redevienne capable de relations positives et que, par là se dissolvent les blessures ainsi que la souffrance qui leur est associée.

Si la position clinique est évidente, l'énonciation théorique fait place à deux lacunes importantes. La première se trouve dans le fait que l'expression du cercle vicieux de la souffrance tient nullement compte de la contribution, même involontaire, de l'enfant à sa propre insatisfaction. Par exemple, il faut beaucoup de doigté à une personne pour déjouer les faux «non» de l'enfant de deux ans qui, lorsqu'il est frustré, refuse même ce qu'il veut. Même en bas âge, la volonté se montre divisée. En conséquence, lorsqu'on fait reposer sur l'adulte tuteur l'entière responsabilité du détournement du cycle de la satisfaction chez l'enfant, on ignore une partie du problème.

La seconde lacune que nous soulignons se situe dans le fait que Stettbacher considère seulement la souffrance dans son lien aux besoins de base et dans son résultat qui détruit la capacité de relations positives. Il ne mentionne aucune autre origine possible pour la souffrance. Chez Stettbacher, la souffrance prend l'unique coloration d'une incapacité à atteindre des relations positives parce que, jadis, le chemin qui aurait dû mener à la satisfaction des besoins de base a été détourné par la maladresse des parents. La souffrance, il faut donc l'éliminer dans ses causes

²⁵ Ibid., p. 55.

pour qu'elle disparaisse et ne se reproduise plus. *"Si la souffrance a un sens, elle ne peut en avoir d'autres, à mes yeux, que l'abolition des souffrances. Cela signifie, pour moi, rechercher et reconnaître leurs causes d'hier afin de pouvoir, demain, les prévenir"*²⁶.

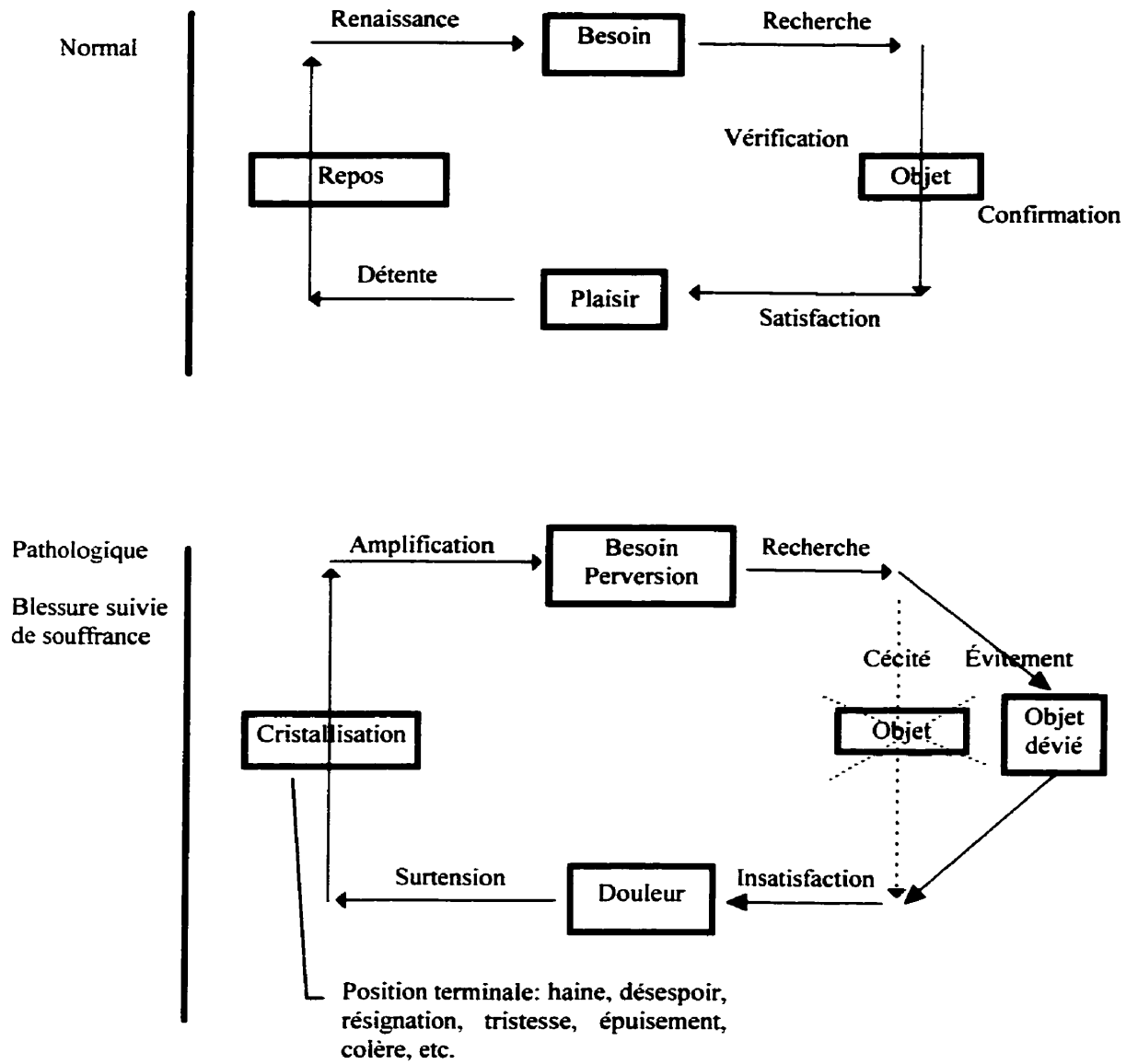
Le cycle qui mène dans la souffrance prend donc naissance dans l'incapacité des parents à répondre adéquatement aux besoins de l'enfant. La perpétuation de fausses réponses détourne la capacité à se satisfaire. Cela engendre, finalement, une position terminale de haine, de désespoir, de résignation, de tristesse, d'épuisement, de colère, etc. La séquence saine procure la satisfaction en répondant adéquatement au besoins qui se manifestent. Le processus thérapeutique verra donc à faire rebrousser chemin à une circulation inadéquate entre le besoin, la recherche de satisfaction et le repos. Il faudra donc que la personne retrouve la vue et retrouve le chemin de la satisfaction et du repos. "La thérapie primaire est la confrontation totale avec son passé et, de ce fait, elle est très éprouvante"²⁷.

La figure de la page 89 résume les deux cycles montrés par Stettbacher : les situations saine et pathologique dont on vient de discuter.

²⁶ Ibid., p. 7.

²⁷ Ibid., p. 59.

Figure 3

Source de la souffrance selon Konrad Stettbacher²⁸

²⁸ Ibid., p. 46. Nous nous inspirons du modèle donné par Stettbacher.

2.2.4 Phénoménologie philosophique

Dans les efforts en vue d'une meilleure compréhension de la souffrance humaine, l'apport de la philosophie phénoménologique est intéressante. Dans un article présentant la critique que Ricoeur adresse à l'œuvre de Freud²⁹, Michel Henry³⁰ met en évidence le concept de double intentionnalité qui caractérise la personne humaine.

L'intentionnalité thématique, c'est-à-dire celle qui se connaît et qui connaît ses objets, se distingue de l'intentionnalité en exercice, qui est celle qui s'ignore. L'intentionnalité thématique est de l'ordre de la représentation ou du savoir tandis que l'intentionnalité en exercice est de l'ordre du mouvement qui se manifeste soi-même. Dans cette conception, l'intentionnalité en exercice pourrait se laisser lire après coup par l'intentionnalité thématique, ce qui permettrait la découverte d'un sens inconscient inhérent au mouvement qui se manifeste.

La souffrance pourrait alors se comprendre comme déchirement de l'être en ses entrailles entre une partie consciente, l'intentionnalité thématique, et une autre partie inconsciente de sa personnalité, l'intentionnalité en exercice. Les deux n'allant pas nécessairement dans la même direction, le tiraillement intérieur se produirait parce que la personne se fierait davantage à ce qu'elle pense vouloir sans prendre suffisamment conscience du mouvement inconscient qui l'anime elle

²⁹ Dans la perspective d'une guerre à finir entre psychanalyse et phénoménologie où cette dernière entend fonder la première.

³⁰ M. Henry, "Ricoeur et Freud : entre psychanalyse et phénoménologie". J. Greisch et R. Kearney, Direction, Paul Ricoeur: les métamorphoses de la raison herméneutique. Paris, Cerf, 1991, pp. 127-143.

et pas une autre.

En montrant l'homme divisé entre une intentionnalité thématique et une intentionnalité en exercice, Henry ouvre un champ de compréhension de la souffrance. En effet qu'est-ce qu'une intentionnalité si ce n'est une volonté. Ainsi l'homme serait simultanément une volonté consciente portant sur un thème, donc sur du contenu, et une volonté agissante mais non consciente d'elle-même. À suivre Henry, on découvre qu'un problème, une déchirure interne, peut survenir si la volonté thématique consciente s'oppose ou est en désaccord avec la volonté inconsciente.

Mais que veut la volonté? D'après Henry, 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*³¹. La conscience que l'on a de soi-même, de la vie propre, vient de la représentation. Mais en même temps, la conscience thématique est soutenue par le mouvement de la volonté en exercice.

Ici, l'inconscience se définit comme étant ce qui échappe au monde de la représentation. Ce n'est pas du tout l'inconscient freudien qui, selon nous, proviendrait plutôt du refoulement et serait un réservoir du refoulé. Il s'agit d'autre chose. La conscience porte sur du contenu, à propos des êtres et des choses, sur des représentations tandis que le mouvement est inconscient de lui-même. Il ne se sait pas. Le mouvement est vivant. N'est-ce pas par définition l'extinction de tout

³¹ M. Henry, Généalogie de la psychanalyse. Le commencement perdu. Paris, Presses universitaires de France, Collection «Épiméthée», 1985, p. 202.

mouvement physique dans le corps humain qui caractérise la mort? La philosophie de Henry place la vie dans le mouvement et dans l'inconscience d'elle-même.

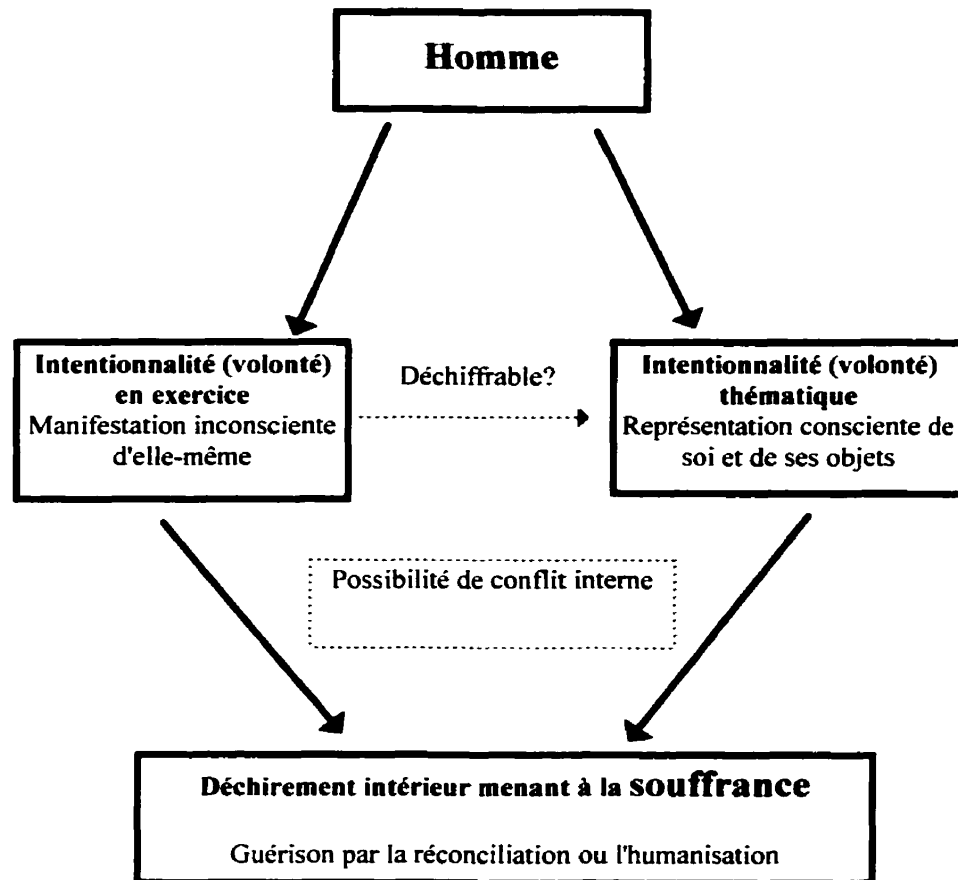
Ainsi, la volonté consciente de soi veut la vie, mais dans la représentation qu'elle en a. Et la représentation de la vie n'est pas le mouvement de la vie dans son surgissement continu mais uniquement une représentation. Un problème est susceptible de se produire lorsque la volonté consciente s'accroche à la représentation qu'elle a d'elle-même et des autres et ce, même au prix de sa vie propre, son mouvement dans l'inconscience. La souffrance peut ainsi se comprendre comme «Je me fais souffrir pour maintenir ma représentation, mon image».

La guérison de l'être passerait donc par la prise de conscience du mouvement qui lui est propre et, si on peut dire, par les épousailles entre la volonté consciente et ce qu'elle découvre graduellement d'elle-même. Ainsi vue, la souffrance recèle un sens parlant en vue de l'humanisation. "Le dire est indispensable pour que l'affect s'humanise et ne reste pas sauvage ou animal, qu'il ne demeure pas seulement un cri ou un symptôme"³².

La mise en modèle à la page 93 illustre les processus dont on vient de parler.

³² F. Roustang, "Une philosophie pour la psychanalyse? Michel Henry. Généalogie de la psychanalyse". Critique. Revue générale des publications françaises et étrangères. Décembre 1985, Tome XLI, N° 463, pp. 1172-1189, p. 1188.

Figure 4
Modèle de la double intentionnalité



2.2.5 École du Bien Le Plus Recherché (BLPR)

Dans un article portant sur la souffrance et la situation clinique, Yvon St-Arnaud³³ emprunte à Stettbacher les mêmes prémisses relatives à la frustration des besoins de base de l'enfant. Il va cependant plus loin en traçant un lien entre ceux-

³³ J. Y. St-Arnaud, "Souffrance, psychologie clinique et psychothérapie". *Frontières*. Université du Québec à Montréal, Volume 8, N° 2, Automne 1995, pp.12-15.

ci et les inconditionnels rogériens³⁴. Mais il ne s'arrête pas là puisqu'il va jusqu'à souligner les limites de la "majorité des théories psychothérapeutiques [...] qui, pour la plupart ne soulignent guère l'importance cruciale des valeurs universelles"³⁵.

Relier ainsi la souffrance à la reconnaissance de la personne et des valeurs qui l'animent autorise Saint-Arnaud à tirer de la souffrance propre à une personne un cheminement thérapeutique conséquent. Parce que la personne cherche un bien vraiment important pour elle (une valeur en lien à l'ultime) et parce qu'elle confond le bien recherché avec quelque chose d'autre, le thérapeute peut tracer une ligne de thérapie ajustée à la dynamique particulière du client. Le cheminement thérapeutique consistera alors à défaire doucement les noeuds de confusion afin de la rendre disponible à s'engager dans une quête ouverte vers ce qui est recherché en elle. Dans cette optique, les blessures de l'enfance qui sont dues au manque d'acceptation des parents rendent plus difficile la mise en route vers le BLPR en faussant les repères. Mais malgré cela, la personne peut quand même se mettre sur le chemin menant à la découverte de sa quête fondamentale. Deux interprétations de la souffrance deviennent possible. Une première regarde vers les blessures du

³⁴ Les inconditionnels dont parle Carl Rogers signifient que "ce qui est accepté, c'est la totalité du donné existentiel, la personne en tant que système dynamique d'attitudes, de besoins, dans son orientation présente" [C. Rogers, G. M. Kinget, Psychothérapies et relations humaines. Théorie et pratique de la thérapie non directive. Volume I Exposé général. Montréal/Louvain, Institut de recherches psychologiques/Publications universitaires de Louvain, Collection «Studia psychologica», 2^e édition, 1965, p. 146.] Les attitudes conséquentes du thérapeute comme du parent seront celles de "présence, amour, confiance, valorisation primaires - les inconditionnels de Rogers" [J. Y. Saint-Arnaud, "Souffrance, psychologie clinique et psychothérapie". O.C., p. 13.]. Ce sont ces attitudes qui se trouvent à la base du développement d'un psychisme sain.

³⁵ J. Y. Saint-Arnaud, "Souffrance, psychologie clinique et psychothérapie". O.C., p. 13.

passé dont la personne se retrouve plus ou moins victime. L'autre regarde vers l'avenir d'une quête signalée par les valeurs ultimes.

Le BLPR est cet «objet» qui fait sens d'une manière existentielle pour la personne. Il représente ce qui manque à la personne et qui demeure perceptible dans sa plainte. C'est ce bien là qui lui manque d'une manière plus fondamentale que tous les autres biens qui lui échappent. Il lui est propre et la souffrance la plus criante, la plus profonde, en témoigne sans cesse. Saint-Arnaud va plu loin en ajoutant que "ce bien «suprême» demeure la source d'énergie psychique réelle de toute son énergie"³⁶. Le BLPR est donc en mesure de guider l'échange thérapeutique avec la personne parce qu'il "révèle de façon précise [...] le sens personnel et bien concret, voire individuel, qu'elle donne à son existence"³⁷.

Le BLPR révèle donc l'ancrage personnel et singulier de la souffrance dans l'identité de la personne. Si l'on accepte de définir la personne par ses objets d'affection, bien entendu. Et également par ceux de la haine. Car la quête fondamentale peut être bloquée par des noeuds. Ceux-ci sont constitués par une "ambivalence primitive qui déchire entre amour et haine envers un même parent [...et rejoignent] la blessure fondamentale, plus ou moins grave, mais qui semble universelle"³⁸. Le processus thérapeutique va s'affairer à dénouer ces impasses amour/haine afin de permettre une quête authentique, joyeuse et ouverte du BLPR. Ce processus est schématisé par la figure de la page 96.

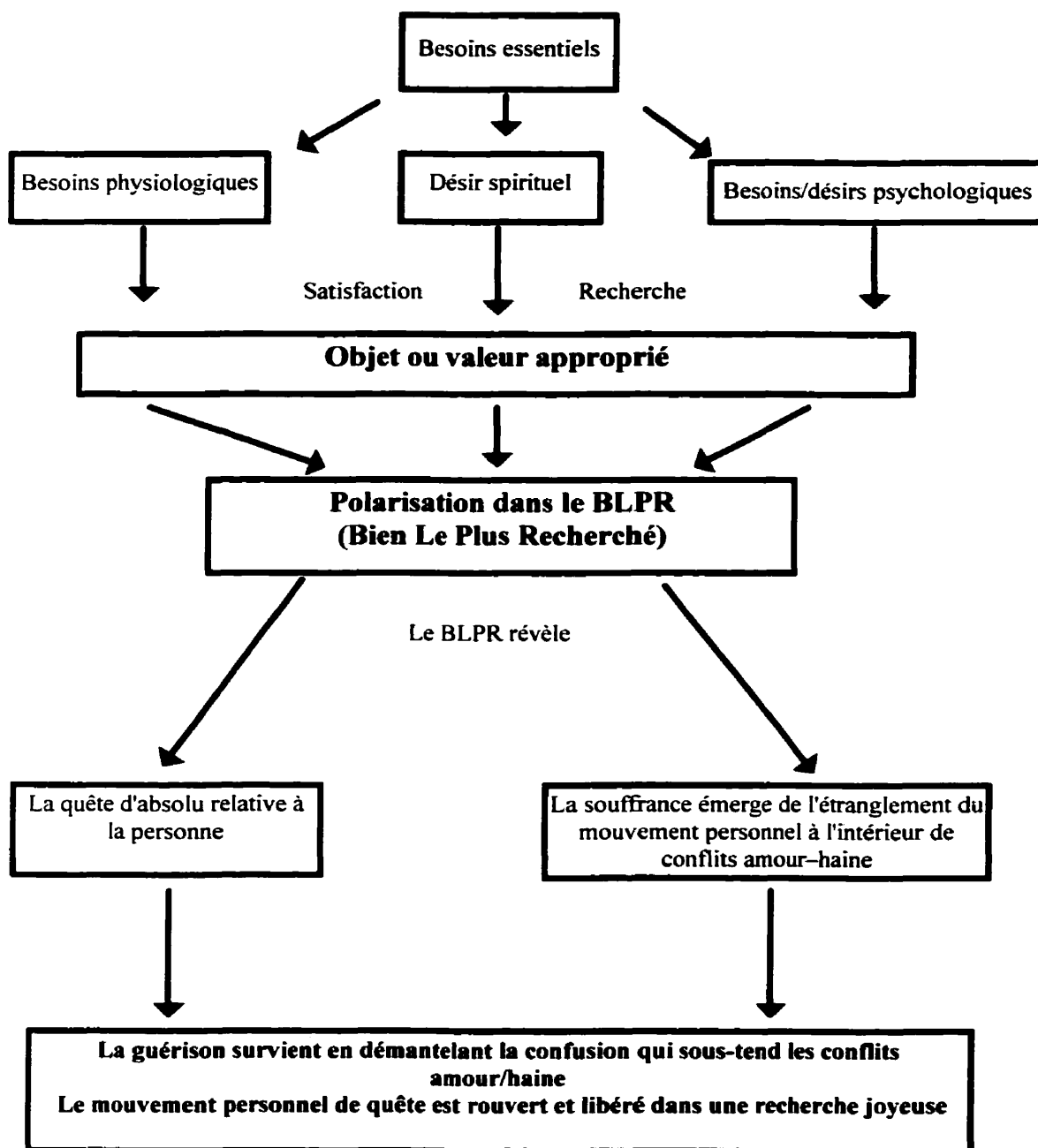
³⁶ Ibid., p. 15.

³⁷ Ibid.

³⁸ Ibid.

Figure 5

Conception de la souffrance chez Yvon St-Arnaud



2.3 Des interprétations en débat

Les modèles interprétatifs de la souffrance que nous venons d'observer comportent des points communs et divergents. Nous voici arrivés à l'étape qui consiste à les faire débattre de la question de la souffrance. Le but de cet exercice est d'arriver à une compréhension plausible et plus profonde de ce qui se joue dans la souffrance. La condition de cette plongée est la mise en interlocution des interprétations rencontrées.

2.3.1 Approche pragmatiste-humaniste et logothérapie

Commençons en prenant le modèle de résolution de problème (Hétu) en tant qu'outil de lecture du modèle de Frankl. Dans l'optique de la résolution de problème, la difficulté concrète visée par Frankl revient à savoir lesquels, des pulsions ou du sens, l'emporte chez telle personne aidée. Quand les pulsions mènent et envahissent toute la personne, l'accès au sens est inhibé. La compréhension de soi n'est, à ce moment, plus possible. La thérapie va rechercher à faciliter le retour au sens et au choix qu'il rend possible. Lorsque le sens est présent, la personne peut choisir ce qu'elle fait avec son monde pulsionnel sans être obnubilée par lui³⁹.

Nous avons sans doute tous été en contact, à un moment ou l'autre, avec un enfant qui ne se comprend plus. Cela est souffrant pour l'enfant ainsi que pour son entourage. L'enfant est écartelé entre la toute puissance de la satisfaction

³⁹ Un exemple de cela pourrait être donné par le cas de la personne qui disparaîtrait derrière la rationalisation.

pulsionnelle recherchée et le sens qu'il vit déjà en le cherchant. Même à un très jeune âge, nous pouvons entrevoir des bourgeons de sens chez les enfants. Un tel veut aider, un autre veut être bon, une troisième cherchera la vérité ou la compréhension. Il y a bien sûr une part de séduction des parents dans leurs goûts mais cela ne veut pas dire qu'il n'y a pas autre chose. Il s'y amorce une recherche de sens, un sens vécu.

Ce questionnement du modèle de Frankl par le modèle de Héту permet de rendre compte de la proximité des modèles et de leur divergence. En fait, les deux modèles cherchent du sens mais ne s'accordent pas sur la profondeur à laquelle il se trouve. L'un le cherche dans la compréhension des circonstances contextuelles qui rendent possible tel problème concret tandis que l'autre pose la question du sens vécu⁴⁰.

Pour Héту, la souffrance est liée au problème concret présenté auquel la personne pourra trouver des réponses adaptatives. Pour Frankl, le véritable problème est celui du sens vécu ou de son absence. Mais cela ne signifie pas que, dans sa thérapeutique, Frankl ignore le problème concret. Au contraire, nous croyons qu'il est possible de rejoindre la problématique du sens vécu à travers le dialogue thérapeutique se situant autour du problème concret. Dans la vie humaine, des compromis sont nécessaires pour que le social puisse être possible et, en même temps, les compromis requis par la survie ne sont pas le tout de la vie humaine.

⁴⁰ Le sens vécu peut se découvrir à travers la relecture de l'histoire d'une vie en cernant l'attrait que la personne possède pour telle ou telle réalité. Le sens vécu peut avoir été choisi plus ou moins consciemment mais il ne saurait être confondu avec le volontarisme. Le volontarisme, dans le mauvais sens du mot, évacue justement le sens vécu au profit d'une idéalisation du sens.

Les faits démontrent quotidiennement que la question du sens et que celle de l'horreur du non sens imprègnent la vie humaine.

Le modèle de solution de problème peut faire de nous d'excellents praticiens parce qu'il nous permet de voir assez facilement à quoi nous avons affaire. En y ajoutant un peu ou beaucoup de psychométrie, nous pourrions développer une certitude sur le problème à résoudre. Cela favorisera une thérapie brève et efficace. Nous nous situerons alors en continuité avec les valeurs sociales dominantes qui vont vers le déficit zéro, les compressions budgétaires et la rationalisation des ressources. Cela est nécessaire bien sûr. Mais, dans notre façon de faire, nous pourrions véhiculer, sans trop nous en rendre compte, une vision de l'être humain uniquement fonctionnaliste.

Nous nous souvenons qu'en 1981, l'Ontario Science Centre⁴¹ présentait une exposition itinérante sur le corps humain. Le thème de l'exposition était «The human machine / La machine humaine». De fait, cet exposition itinérante, à laquelle nous avons pris part, présentait uniquement l'aspect fonctionnel du corps humain et de la reproduction. Un curieux silence régnait sur toute autre dimension possible. Nous pensons que cette illustration reflète assez bien une vision mécaniste qui est présente au sein de la culture contemporaine. Cette conception mécaniste est vertement dénoncée par Pascal Ide dans un essai sur le corps humain.

⁴¹ Ce Centre de vulgarisation scientifique est situé à Toronto. En plus d'une base fixe, des plus petites communautés sont rejointes par une branche du Centre qui présente des expositions itinérantes. L'exposition dont nous parlons avait été créée en l'honneur des Jeux d'été du Canada qui se sont tenus à Thunder Bay à l'été de 1981.

Il nous rappelle l'urgence de "retrouver le sens et l'origine du corps humain"⁴². Quand l'humain se réduit à un fonctionnement, l'on peut penser que le caractère «humain» se réduit à un mot vide de sens. Cela nous semble représentatif du drame de notre culture et de notre société.

Dans la perspective mécaniste, la personne se trouve assimilée à son fonctionnement. La personne ne vaut plus en tant que personne mais seulement en tant que rouage d'un système. Que reste-t-il de nos aspirations à la liberté et à la créativité? L'apprentissage de la liberté et l'expression de l'originalité seraient susceptibles de contribuer au problème de fond d'une personne participant à notre culture. Alors si, dans notre intervention, nous ne voyions pas plus loin que le problème concret présenté, nous courons le risque de vouloir guérir une jambe cassée avec un simple bandage. La guérison de la plaie de surface pourra nous faire croire que la difficulté est résolue mais le véritable problème de fond trouvera bien d'autres manières de se manifester.

2.3.2 Thérapie primaire et besoins de base

Regardons maintenant le modèle de Stettbacher. Avec ce dernier, nous voyons surgir quelque chose de très précis. Stettbacher identifie la répétition de l'insatisfaction des besoins primaires de l'enfant comme étant le problème, la source, dont émane la souffrance. Pour lui, toute souffrance est liée d'une manière ou d'une autre à de l'insatisfaction.

⁴² P. Ide, Le corps à cœur. Essai sur le corps humain. Versailles, Éditions Saint-Paul, Collection «Enjeux», 1996, p. 93.

Prenons l'exemple d'un enfant qui pleure. Il se pourrait que la mère n'arrive pas à trouver pourquoi il pleure. Supposons qu'il voulait tout simplement l'attention de sa mère. Mais, celle-ci cherche intensément ce qui manque à l'enfant tout en ne le devinant pas adéquatement. En désespoir de cause, la mère lui donne à manger. L'enfant se tait et s'endort. Quand ce genre de scénario se répète, on assiste à l'émergence d'une faille historique dans laquelle le besoin de l'enfant a été dévié par un objet mensonger. L'objet est mensonger parce que le sommeil subséquent va faire croire à l'apaisement. Mais le véritable besoin d'attention veille en souffrance. La répétition d'un tel scénario finirait donc, selon Stettbacher, par installer l'enfant dans une souffrance. En grandissant, celui-ci développerait un comportement où il chercherait de la nourriture pour combler son besoin d'attention. Le lecteur peut aisément imaginer les conséquences physiologiques et psychologiques qui arriveraient à cette personne lorsqu'elle aurait atteint l'âge adulte.

Mais comment se fait-il que telle personne souffre de telle chose? Dans la vision de Stettbacher, la réponse est simple et le problème évident. On n'a qu'à retrouver ce qui a manqué dans le passé du client afin de le réorienter vers les besoins véritables. Pour un thérapeute, cela peut être très valorisant d'aider une personne à apprendre à satisfaire ses besoins de base, mais est-ce tout?

Un des problèmes avec ce genre d'approche c'est que, en mettant toute l'emphase sur le passé, la personne peut se déresponsabiliser entièrement de ce qui lui arrive. Alors elle peut s'installer dans un statut de victime et demeurer prisonnière de sa plainte. «Parce que je ne suis pas responsable, je ne puis rien

faire d'autre que m'en plaindre». Quelqu'un peut-il guérir de telle ou de telle autre situation délicate sans que la personne ne décroche d'abord de son rôle et de son image de victime impuissante?

Ensuite, la prétention à l'hégémonie révèle une conception très particulière du sens. Le sens est limité au fait que la capacité de satisfaire aux besoins de base a été déviée par quelqu'un d'autre. Ce sens là n'est pas faux, il est partial. Il ne tient pas compte de ce que la même manière de répondre erronément aux besoins de l'enfant ne produit pas le même résultat dans tous les cas. Si on ne tient aucun compte des particularités de chaque enfant dans sa manière de réagir, on ne peut, en revanche retrouver qu'un sens affaibli à la dimension où l'individualité demeure réduite aux aléas de son histoire.

Enfin, si la personne est rétrécie aux dimensions de la déviation de sa capacité de se satisfaire, on peut penser que le sens subit un sort similaire. Il se rabat sur la nécessité ainsi que sur la capacité, pour la personne, de satisfaire à ses propres besoins. Or Frankl, par son expérience des camps nazis, illustre une autre dimension du sens qui transcende celle à laquelle s'intéresse la thérapie primaire. Peut-on survivre aux camps? Oui, dirait Frankl, à condition de se donner un sens qui transcende les impasses de la non satisfaction.

Il convient de se demander si l'insatisfaction réfère uniquement aux besoins ou si, au contraire, celle-ci ne révélerait pas quelque chose d'autre? Est-ce que l'assouvissement des besoins est exempt de toute insatisfaction? Si la réponse est affirmative, alors le besoin n'indique rien d'autre que lui-même. Si la réponse est

négative comme nous le pensons, alors le mouvement de l'insatisfaction témoigne que l'individu a soif de quelque chose qui dépasse la seule satisfaction. Ici, nous avons en tête la question du sens que posait Frankl. Question dont nous rappelons l'urgence dramatique. Ou bien la nécessité détermine entièrement l'humanité et il n'y a aucun sens autre que celui du besoin. Ou bien il y a un sens autre et on doit s'empresse de le découvrir.

2.3.3 La phénoménologie et les intentionnalités

Ce que l'on commence à entrevoir ici, c'est que la question du sens déchire l'homme. Une façon de comprendre ce déchirement est celle du phénoménologue Henry qui autorise un changement de perspective. Jusqu'ici, les modèles étudiés ne permettent pas de considérer la souffrance autrement que du point de vue psychique.

Mais en distinguant le champ expressif, celui de la vie dans son déploiement, du champ fonctionnel, celui de la représentation psychique, Henry ouvre la voie à la possibilité d'une différenciation épistémologique entre l'esprit et le psychisme. Cela permet de mieux resituer le modèle pragmatiste-humaniste ainsi que celui de la thérapie primaire dans le champ de la fonctionnalité tandis que la logothérapie peut apparaître à mi-chemin entre ces deux domaines.

En proposant une «phénoménologie radicale», Henry avance une ontologie "qui découvre l'affectivité comme la révélation de l'Être en lui-même"⁴³. En philosophe, il semble oublier ses sources existentielles. L'Être ne se manifeste pas

⁴³ M. Henry, *Généalogie de la psychanalyse*. O.C., p. 10.

en lui-même, il est. Il n'a pas besoin d'un monde pour s'inscrire dans la vie. Ce qui se manifeste ce n'est pas l'Être en lui-même mais l'être en tant que donné à des individus dont la tâche est l'incarnation. Dans le monde, l'affectivité n'existe que de manière différenciée. Affirmer "l'affectivité comme révélation de l'Être en lui-même"⁴⁴ est une erreur. Cela court-circuite l'individualité et induit, sur la pensée, le soupçon du panthéisme. On rejoint là une des difficultés de l'humanité selon Saint-Arnaud. En court-circuitant la relativité et la séparation qui sont les conditions de l'individualité, on entre dans l'impasse psychique qui tente de nier le fait de la séparation par le recours aux absolus fusionnels.

2.3.4 École du BLPR et la recherche de l'absolu

Considérons la contribution de Saint-Arnaud au débat en cours. Cet auteur trace un lien intéressant entre la perspective développée par Stettbacher et les inconditionnels rogériens⁴⁵. Ces inconditionnels rogériens sont, selon lui, des besoins de base psycho-spirituels⁴⁶.

Qu'est-ce que signifie «inconditionnel»? Cela signifie tout simplement non conditionnel ou sans condition, c'est-à-dire non relatif à autre chose que la personne, non relatif à son agir ou à ses comportements. Or, ce qui n'est pas relatif est dit être absolu. En soulignant le caractère absolu propre aux besoins de base psycho-spirituels de la personne, St-Arnaud rend explicite l'aspiration à l'absolu

⁴⁴ Ibid.

⁴⁵ Les inconditionnels rogériens sont, nous le rappelons, "présence, amour, confiance [et] valorisation". [J. Y. St-Arnaud, "Souffrance...", O. C., p. 13.]

⁴⁶ Le concept de «besoins de base» a ici le sens des assises, de ce qui se situe aux fondements.

qui habite chaque personne humaine. Les humains cherchent l'absolu. Cette démarche n'est pas d'abord philosophique, mais existentielle.

Ceci étant précisé, nous pouvons nous demander quels problèmes cet auteur essaie de mettre en évidence. Il souligne l'importance des blessures héritées au cours de l'enfance. C'est sur ce terrain qu'il rejoint Stettbacher mais sans croire naïvement à la bonté naturelle de l'être humain natif.

Il ne s'immobilise pas à ce premier mouvement. Il va plus loin. Ce qu'il y a d'original dans sa perspective se trouve au niveau des blessures vis-à-vis de l'aspiration à l'absolu, au sublime. Il souligne, là où d'autres demeurent silencieux,

l'importance cruciale des valeurs comme la vérité, la véracité, la fidélité, l'identité, l'unicité, la justice, l'engagement, le respect de soi-même et des autres, voire les absolus de la *religiosité première* et des formes de religion plus matures.⁴⁷

Ce qui vaut plus que tout pour la personne, ce à quoi elle aspire de tout son être, ce qui souffre de n'être pas encore, ce qui fait souffrir profondément "*demeure une dynamique en mouvement vers la mort ou vers l'espérance*"⁴⁸.

Pour lui, la souffrance la plus profonde débouche soit vers la mort ou le désespoir, soit vers la vie ou l'espérance. La souffrance est ainsi le lieu d'une ambivalence vie-mort et rejoint des noeuds, des cristallisations de l'ambivalence primitive qui est un mélange d'amour et de haine envers un parent. Un enfant a pu ressentir que c'est bon d'avoir une mère qui prend soin de lui mais que ce n'est pas bon quand elle le «couve» au point de l'empêcher de développer son autonomie. Il

⁴⁷ Ibid.

⁴⁸ Ibid., p. 14.

se retrouve alors pris dans un conflit amour-haine avec sa mère : «C'est bon d'avoir une mère, mais ce n'est pas bon qu'elle m'empêche de développer mon autonomie».

Par delà le problème concret, qui risque bien de reproduire l'un des noeuds d'ambivalence, se révèle une quête de fond orientée vers quelque chose de plus important que tout le reste (le BLPR) mais qui demeure embourbée dans des impasses. L'identification du BLPR permet le repérage du sens vécu, c'est-à-dire "le sens bien personnel et concret, voire individuel, qu'elle donne à son existence"⁴⁹.

En même temps, le BLPR précise un certain nombre de directions thérapeutiques ainsi qu'une trajectoire. Supposons que, pour une personne, son BLPR soit la pleine autonomie, comme dans l'exemple précédent. La thérapie devra prévoir des étapes de croissance vers l'autonomie. Et, au cœur de ces étapes, les noeuds qui verrouillent l'autonomie dans une impasse ne manqueront pas de se manifester. Ce qui fait que la thérapie va se trouver à opérer sur la véritable demande de la personne et non pas seulement sur le problème servant de prétexte à la consultation.

Lorsqu'un enfant affirme la difficulté qu'il a de faire quelque chose, il peut fort bien arriver qu'il soit en train de demander, plus ou moins à son insu, que quelqu'un l'aide à accomplir ce qu'il cherche à faire. Il y a alors une plainte ou demande cachée par l'affirmation première.

⁴⁹ Ibid., p. 15.

Par rapport à un modèle de solution de problème, on voit l'éclairage supplémentaire apporté par la conception de St-Arnaud. Ce n'est pas que l'approche de solution de problème ne soit pas bonne ni efficace. Seulement, elle manque de profondeur dans son champ perceptuel. Cela peut avoir pour conséquence qu'on va travailler sur une situation symptomatique en laissant son substrat inaltéré.

Par rapport au modèle de Frankl, l'apport de St-Arnaud se situe au niveau de précisions d'ordre thérapeutique. Il se trouve à préciser ce qu'est le «sens vécu», comment il le détecte dans la clinique de counseling. Puis, le recours de St-Arnaud à Stettbacher permet de pointer les blessures subies pendant l'enfance comme étant ce qui peut empêcher l'éclosion d'une quête de sens.

L'identification du mouvement de la quête désamorce le mythe de l'être humain naturellement bon et de son corollaire. Ce dernier suppose qu'un retour en arrière, dans le passé antérieur à toute blessure et à toute perte, mènerait vers un bonheur natif parfait. Le mouvement de la quête, en désamorçant le mythe d'un paradis perdu, dégage l'énergie de la personne pour l'engager dans son propre mouvement visant un bonheur à conquérir.

La trajectoire conquérante ira donc de la confusion à une croissance ouverte et guidée par la valeur ultime dans l'acquisition, en devenir, d'un "*JE pleinement personnel, autonome et libre en solidarité ferme et souple avec les autres*"⁵⁰. Si

⁵⁰ Ibid.

donc le Je se construit en dialogue avec les autres et avec notre aspiration à l'absolu, "la naissance du **JE** véritable *est religieuse*" précisera St-Arnaud⁵¹.

Ce qui implique encore que

notre psychisme ne peut devenir adulte sans rencontrer ces questions [(celles de l'origine, de fin ultime et de sens) ... et] sans poser, puis résoudre, au moins pragmatiquement le problème de l'existence de Dieu et de la relation entre l'homme et Dieu⁵².

Ces questions ne s'ajoutent pas arbitrairement. Au contraire, il s'agit de la reconnaissance du fait que les humains demeurent fascinés et travaillés par la recherche de l'absolu.

À partir de là, on peut se poser soi-même, plus ou moins consciemment, dans cette loge de l'absolu; alors les autres écopent. Ou bien on peut mettre, toujours plus ou moins consciemment, cet absolu dans un ou des autres (le groupe, la secte, etc.) dans des objets, dans une idéologie. Ou bien nous cherchons à entrer en dialogue avec l'absolu tel qu'il se révèle dans nos vies, sous la forme d'une quête, et dans les grandes figures religieuses de l'humanité⁵³ : un absolu qui suscite des relatifs dans l'originalité et l'autonomie qui leurs sont propres.

2.4 Contribution anticipée de Denis Vasse au débat

Comme on l'a fait au chapitre premier, on anticipe sur l'apport de Denis Vasse au débat en cours. Dans un premier volet, on a posé le problème de la spécificité pastorale du counseling à partir de l'observation de carences reconnues.

⁵¹ J. Y. St-Arnaud, *La relation d'aide pastorale*. O.C., p. 15.

⁵² Ibid., p. 17.

⁵³ Nous voulons reconnaître ici la pertinence des grandes figures religieuses et en même temps souligner notre enracinement particulier au sein de la tradition chrétienne.

On arrivait à la conclusion qu'il était nécessaire de fonder le counseling pastoral dans une anthropologie qui tienne compte simultanément des dimensions psychique et religieuse de la personne. Le second et présent portait son attention sur la problématique de la souffrance comme point d'appui au counseling.

L'étude de cinq témoins nous a permis de nous rendre compte de l'existence de nombreux points de vue plus ou moins convergeants. Selon que l'on porte un regard psychologique, religieux ou philosophique, les différences s'affirment. Lorsqu'on situe une approche en face des autres, la discussion s'affine mais on a pas trouvé de point de vue où existerait un plan de contact satisfaisant entre la psychologie et l'expérience religieuse.

On s'attend à ce que l'étude de Vasse offre une possibilité de rencontre de la dimension psychique avec la dimension religieuse dans la notion de désir d'altérité. Une lecture rapide de l'œuvre de Vasse va maintenant permettre d'anticiper son apport à la question. On verra ainsi que Vasse conçoit l'homme en tant qu'être invité à croire en la vie qui l'appelle. Cela donne à la souffrance le sens d'un révélateur. Par le ressenti de la souffrance, on peut découvrir la résistance offerte à la promesse de vie, indépendamment de la provenance de l'opposition.

On se trouvera ainsi dans une anthropologie psychoreligieuse particulière. Dans un tel contexte, le psychisme est la scène où l'individu peut devenir libre de se choisir dans son dynamisme vital ou de choisir autre chose. L'enjeu de la face religieuse consiste dans la capacité de se relier à la vie propre comme elle jaillit en la personne. Dans cette perspective, ce qui domine n'est plus la religion comme

telle mais l'incarnation dans la vie d'un sens particulier, celui que la personne découvre, au fur et à mesure, comme jaillissement de vie en elle. Cela relativise et réoriente le système religieux de la personne en le remettant au service de sa vie telle qu'elle lui est donnée.

2.4.1 La traversée de la souffrance

Denis Vasse s'intéresse à ce qu'il convient d'appeler la «traversée de la souffrance»⁵⁴. Si Vasse introduit ce concept de traversée c'est que, selon lui, la souffrance repose sur une déchirure intérieure. La souffrance invite la personne à quitter un bord trop bien connu, celui des représentations, des images confondues avec ce qui nous fait vivre, pour nous diriger vers le bord inconnu, l'irruption de l'étranger, de l'Autre en nous. Selon l'interprétation que la personne donnera à sa souffrance, celle-ci sera le lieu d'une traversée ou d'une impasse.

Il y aura impasse lors de l'attachement au seul aspect altérant de la souffrance. Dans ce cas, l'image valeureuse de la personne prend tout l'espace et rend impraticable le détachement de l'image de soi. Ceci empêche la souffrance de révéler, par delà l'altération de l'image, une «altérité de nous-mêmes» en même temps que "se manifeste notre désir de vivre dans les résistances qui lui font obstacle"⁵⁵. L'altérité de nous-mêmes et notre désir de vivre sont deux autres interprétations que Vasse donne à la souffrance. Lorsque ces dernières

⁵⁴ Surtout dans : "La souffrance: altération, altérité". *Christus*, N° 111, Juin 1981, pp. 281-295, et dans *Le poids du réel, la souffrance*. Paris, Seuil, 1983.

⁵⁵ D. Vasse, "La souffrance...", O.C., p. 282.

interprétations ne sont ni évacuées ni niées quelque chose peut surgir de la souffrance. La souffrance devient traversée.

Ce passage, Vasse l'associe au fantasme du petit enfant qui apprend à marcher. Quand celui-ci est prêt à marcher, l'appel que lui lance la mère ou le père l'invite à lâcher le mode de locomotion qu'il a connu jusque-là pour, dans la confiance à l'appel entendu, lâcher sa prise habituelle et s'élancer dans le vide. D'une part, la réussite de l'exercice, malgré la difficulté parfois immense qu'il représente, est signée par la transfiguration joyeuse du visage et de tout le corps. D'autre part, l'enfant pourrait se refuser à son désir de marcher en se réassurant avec ses façons de faire qui l'enchaînent au passé. À ce moment-là, il refuserait de faire confiance à l'appel de l'autre l'invitant à suivre son désir. L'enfant arrêterait, dès lors, son développement locomoteur.

Puisqu'il est question de confiance, de la parole qui tient une promesse, Vasse dira du mensonge qu'il s'enracine dans une parole qui ne tient pas ses promesses. C'est "le mensonge qui fait tomber dans le vide et dans la mort, qui fait quitter des repères, en tuant l'espoir d'en découvrir de nouveaux"⁵⁶.

Au contraire, l'expérience d'une parole qui tient ses promesses nous apprend à vivre d'espoir dans la chair. Laquelle chair "ne reçoit pas la vie des représentations mais du désir qui, en elle, les anime"⁵⁷. Vie qui se donne,

⁵⁶ Le poids du réel...., O.C., p 15.

⁵⁷ Ibid.

souffrance, désir et espoir sont donc intimement liés chez Vasse⁵⁸.

En résumant dans une formule lapidaire, nous dirions que, pour Vasse, la souffrance fait vibrer la dimension de la vérité de la vie chez la personne aux prises avec l'ambiguïté inévitable des représentations, surtout lorsque l'imaginaire se donne pour le tout. Réduire le tout à la représentation que nous pouvons nous en faire constitue le mensonge du monde de la représentation. Le soc de charrue de la souffrance, par la parole entendue et crue, rouvre l'espace symbolique : cet écart qui relie le monde de la représentation et l'impossible à représenter.

À ce moment-là, deux directions s'ouvrent pour une intervention : la première consiste à se mettre à l'écoute de ce qui enchaîne la personne à son passé tandis que la seconde cherche à entendre l'appel du désir chez la personne pour être en mesure d'en témoigner. Ces deux directions nécessitent des interventions cliniques différentes qui mettent en scène un seul et même outil symbolique: le témoignage de la parole⁵⁹.

⁵⁸ Il importe d'attirer l'attention du lecteur sur l'intention de Vasse. Celui-ci ne cherche pas à faire une apologie de la souffrance. Bien au contraire, il en prône la réduction le plus possible. En même temps il indique le drame qui s'y joue : un sujet désirant y gémit dans les douleurs de l'enfantement. Faire taire la souffrance, sans d'abord entendre le cri de celui ou de celle qui souffre, réduit la personne désirante à un objet de douleur et de manipulation.

⁵⁹ Cette idée de deux directions différentes reliées au désir est esquissée par Antoine Vergote ["Confrontation with Neutrality in Theory and Praxis". O.C.] qui, à propos du désir, de la signification de la figure paternelle, de la loi et de la culpabilité affirme que la "psychanalyse relie ces thèmes, qui ressortent aussi en religion, aux expériences primordiales du passé (petite enfance) tandis que la religion les relève à la relation avec Dieu, qui est conditionnée par les déterminismes psychiques mais non déterminée". [p. 79. Notre traduction. La parenthèse est de nous.] Dans cette optique, la psychanalyse va s'attaquer aux blocages ou fixations du désir tandis que la religion va stimuler le désir dans le sens d'entrer en relation avec Dieu. Il est très important de rappeler ici, tout comme le fait Vergote, que la relation à Dieu peut être pervertie par l'emprise des aléas de l'histoire personnelle.

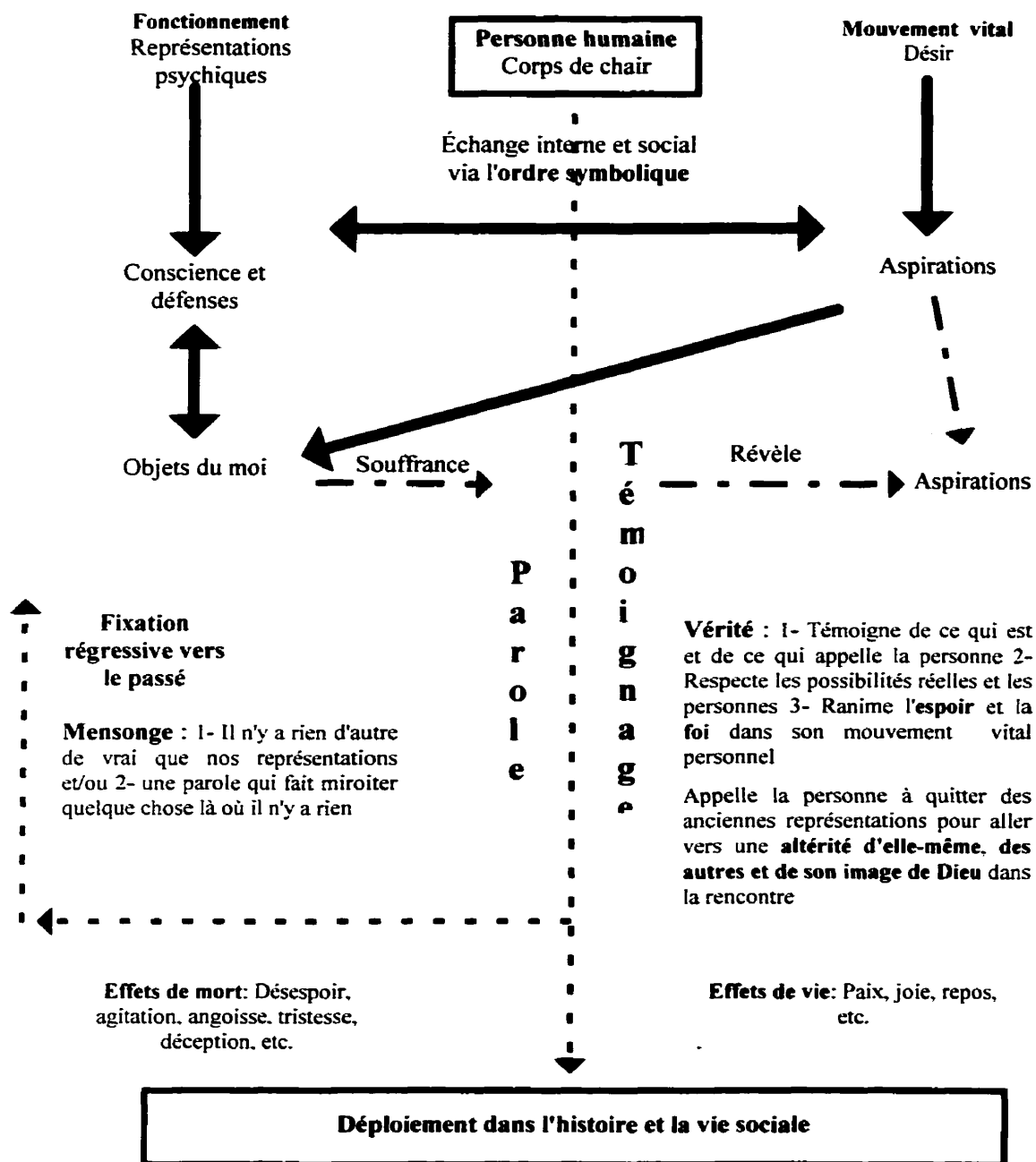
Se mettre à l'écoute de ce qui appelle la personne vers l'avant se fait seulement en levant la confusion entre les désirs et les envies de la personne. Les envies expriment quelque chose du désir mais en le pervertissant sur un objet tandis que le désir est le mouvement même de l'être. À cet effet, les écrits de Vasse donnent quelques critères qui permettent, après coup, de s'approcher de la vérité du désir. Celle-ci laisse sa signature dans ce que Vasse appelle des effets de vie et qui sont paix, joie et repos. La partie d'illusion du désir laisse elle aussi ses effets qui sont dits de mort: agitation, angoisse, tristesse, déception, etc.

Vasse parle, de manière explicite et répétitive, de la souffrance comme traversée qui irait de la confusion entre le connu – c'est-à-dire le contenu ainsi que les représentations – et ce qui nous fait vivre. Si elle ouvre un brèche dans l'imaginaire, la souffrance peut également devenir occasion de repli. Elle peut alors nous conserver sur le bord du connu, alors que nous évitons l'appel du large. Ainsi, «Puisque j'ai mal et que je subis une douleur atroce, je ne retiendrai de ma souffrance que l'image de ma force surhumaine. La souffrance ne m'atteint pas vraiment.» Ou bien, «Je suis malade et je n'y peux rien. Je suis donc victime de quelque choses d'extérieur à moi».

La figure de la page 114 schématise la conception de la souffrance chez Vasse avec ses impasses et la voie de la traversée.

Figure 6

Conception de la souffrance chez Denis Vasse



2.4.2 *L'articulation de la souffrance, de l'appel du désir et de l'espoir*

Dans un ouvrage magistral, Anthropologie de la maladie⁶⁰, l'ethno-anthropologue François Laplantine confirme la dominance de la représentation externe des causes de la maladie entrevue chez Vasse. Face à la souffrance, la tendance est donc de l'objectiver comme une réalité simplement extérieure, donc sans lien avec la subjectivité et avec le social.

S'il en est ainsi, c'est que "l'objectivation de la maladie exprime une tentative de résolution d'un conflit psychologique et social dont on ne veut pas entendre parler, à la fois en tant que malade et en tant que médecin"⁶¹. En objectivant la maladie et, par extension, la souffrance on les réduit à des phénomènes purement objectifs sur lesquels agissent des causes externes. On rend ainsi la personne imperméable à ce qui lui arrive dans la maladie et la souffrance et inversement.

À quoi tente-t-on de se rendre inaccessible? Laplantine précise de manière très explicite sur quoi repose notre surdité commune.

Il nous apparaît donc scientifiquement non seulement légitime mais nécessaire de nommer maintenant un certain nombre de données que le savoir (bio)médical ignore ou réduit, mais de toute façon refuse et refoule : c'est la *négation du rapport de la maladie au social et à l'histoire*, ainsi qu'à tout ce qui échappe à la mesure [...] bref le rapport au langage, à l'inconscient et à la question du sens⁶².

⁶⁰ F. Laplantine, Anthropologie de la maladie. Étude ethnologique des systèmes de représentation étiologiques et thérapeutiques dans la société occidentale contemporaine. Paris, Payot, «Bibliothèque Scientifique Payot», 2^e édition, 1992.

⁶¹ Ibid., p. 293.

⁶² Ibid., p. 325. C'est nous qui soulignons.

Le mouvement d'échappée ainsi que les rapports à l'inconscient, au langage et à la question du sens sont cela même que Vasse met en jeu à l'intérieur de sa conception de la souffrance. Ce qu'un Laplantine, dans une discipline fort éloignée de la pratique du counseling, retrouve comme refoulé rejoint précisément le champ de questionnement de Vasse.

Ce qui n'échappe pas à la mesure, entre de plain-pied dans le monde de la représentation. C'est précisément ce bord du connu, du contenu, des systèmes représentatifs clos. Ces représentations familières de nous-mêmes, des autres et du monde nous donnent une assurance bien nécessaire dans la vie. Mais ce qui, de nous-mêmes, des autres et du monde échappe à notre prise et à notre connaissance n'en demeure pas moins présent. Il y a là comme une altérité de tout ce qui est connu et qui se situe précisément dans un mouvement d'échappée. L'appel du large, le désir qui nous fait vivre, qui nous met en mouvement se situe là.

Quand nous sentons l'appel du large, nous sentons aussi bien qu'il nous faudra quitter quelque chose à laquelle nous tenons. Cela déchire, cela fait souffrir de quitter une sécurité connue pour s'élancer dans la confiance par delà le vide des représentations. Nous sommes déchirés entre partir et rester. Partir, oui mais pour aller où? Voilà une question qui ne peut manquer d'atteindre le conseiller, thérapeute ou orienteur en nous. Où aller?

Dans l'exemple de l'enfant qui apprend à marcher, on retrouve l'indication de deux directions possibles. Où l'enfant va-t-il aller naturellement? Dans notre expérience de parent, nous avons noté que l'enfant va se diriger vers la personne

qui l'appelle; la mère ou le père ou une personne en laquelle il a confiance. C'est la première réponse à la question. S'il arrive à faire confiance, l'enfant ira vers la personne qui l'appelle. Un premier point de vue pointe inmanquablement vers l'autre personne.

Mais cette personne qui appelle, que fait-elle en appelant? Elle invite l'enfant et c'est peut-être parce qu'elle a pris le temps de l'observer. Elle a pu entendre son désir de marcher tout en percevant les signes de sa maturation physique. Il est prêt à marcher. Alors, en appelant, cette personne rend témoignage au mouvement propre du petit enfant qui désire marcher et qui en a la capacité bien qu'il ne l'ait jamais exercée. Ainsi, la seconde direction que va suivre l'enfant est précisément la direction de son mouvement personnel: son désir. Il se dirige vers l'au-delà de soi qui l'appelle.

Cela est primordial dans la relation d'aide. On peut vouloir aider une personne à solutionner un problème mais, ce faisant, est-ce qu'on base l'intervention sur des présupposés théoriques sans tenir compte de la personne? Est-ce qu'on prend le temps de bien écouter la personne et de sentir son mouvement? Est-ce qu'on s'assure de saisir les signes qu'elle exprime de façon implicite avant de la guider sur son chemin? Est-on même en mesure de découvrir sa voie originale?

À travers les multiples objets sur lesquels la personne peut fixer son désir, on a à découvrir le lieu de quête où le désir cherche à l'entraîner. La parole qui s'échange dans une situation de counseling comme dans toute autre situation

humaine vient révéler chacun à lui-même dans la rencontre de l'autre. Si, comme thérapeute, on savait entendre ce qui anime la personne on saurait aussi lui en rendre témoignage. Alors on prononcerait une parole qui peut tenir sa promesse, la réalisation de celle-ci ouvrant à l'espérance.

La clef de la non directivité ce n'est pas de ne pas indiquer une direction. Cela serait, au contraire, être directif en indiquant qu'il n'y a pas, pour une personne, une direction à son désir. La non directivité implique, dans son sens le plus fort, de ne pas diriger l'autre personne à la suite de notre désir. Donc de ne pas plaquer sur elle notre recherche personnelle.

L'espoir ou l'espérance vont donc être stimulés parce que la personne découvre qu'elle peut se fier à ce qui la travaille de l'intérieur. Elle pourra se fier à son mouvement le plus intime et se découvrira dans sa relation aux autres. C'est ce qui amènera, après coup des effets de paix, de repos et de joie. Même si la vie est parfois pénible, on peut faire face aux difficultés en se reposant sur ce mouvement qui nous porte et qui transfigure notre souffrance.

Au contraire, on pourrait utiliser la situation thérapeutique sans s'intéresser suffisamment au mouvement de la personne. Alors, on lui enseignerait la méfiance à l'égard de ce mouvement de vie qui la porte. On contribuerait ainsi à refouler et à aliéner son mouvement vital dans un système de représentation. N'aurait plus alors le droit d'émerger que ce qui serait conforme à l'idée. Mais comme l'idée, en elle-même, ne dispose d'aucune vie, on contribuerait à installer la personne dans l'antichambre de la mort.

La traversée de la souffrance va donc conduire de la non vie des représentations à la reconnaissance de la vie propre et de celle des autres dans l'accueil de leur mouvement irréductible. Les blessures et la souffrance révèlent quelque chose de l'identité de la personne. Vasse le donne à comprendre à travers ce qu'il appelle la perversion. À propos de cette dernière qui consiste en la fixation imaginaire de la vérité du désir dans un objet, Vasse affirme que "tout se passe comme si le fantasme ne s'articulait plus quelque part à la vérité du désir"⁶³. La blessure et la souffrance rejoignent la sensibilité de la personne à travers le goût, ou le dégoût, éprouvé envers une réalité particulière.

Qu'en est-il du goût chez Vasse? Il "indique [...] 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 la dimension du désir"⁶⁴. Ainsi aperçue, la question du goût est sans doute ce qui dévoile davantage la personne dans cet attrait qui l'anime dans une recherche particulière.

Alors les blessures peuvent nous révéler que les personnes sont en souffrance par rapport à quelque chose qui les touche au cœur et qui les interpelle. Par exemple, dans le cas de la blessure au niveau de la confiance, on pourrait affirmer que c'est le goût de pouvoir se fier absolument qui a été atteint. Dans une perspective de counseling, pour guérir le client devra apprendre à faire confiance à

⁶³ D. Vasse, Un parmi d'autres. Paris, Seuil, Collection «Le champ freudien», 1978, p. 117.

⁶⁴ D. Vasse, L'Autre du désir et le Dieu de la foi. Lire aujourd'hui Thérèse d'Avila. Paris, Seuil, 1991.

des personnes limitées, des personnes qui peuvent faire erreur, et à garder activement ouverte la question de la confiance en un être absolu, Dieu. Pour la blessure au niveau de l'injustice, on pourrait entendre la quête d'une justice illimitée dans la reconnaissance des limites de la justice humaine. Dans le cas de la culpabilité religieuse, on devrait nommer le désir de l'innocence religieuse ou, en d'autres mots, de la sainteté.

En fin de compte, l'homme est aveugle pas simplement en raison de ses blessures mais plus fondamentalement par nature. Il ne sait pas ce qu'il désire. Mais il peut le reconnaître "aux fruits de vie, ceux de la souffrance et de la joie, quand il le rencontre au cours de sa quête aveugle. Alors se réalise une conversion du sens du désir et le désirant réalise qu'il était d'abord désiré"⁶⁵. Là se situe la véritable question religieuse : quel est-il ce désir qui cherche notre accomplissement? Quelle est cette vie qui nous porte dans notre mouvement intérieur le plus singulier?

Comment faire percevoir, dira Vasse, que je témoigne ici de ce que m'ont appris ceux qui étouffent dans un cri qu'ils n'ont pas pu pousser? Comment faire percevoir qu'il s'agit du refus inconscient d'entendre la parole qui blesse et qui fait vivre hors de la prison du moi?⁶⁶

L'homme est aveugle. Il est déchiré entre se vouloir lui-même comme il se représente et se vouloir comme il se révèle dans sa relation aux êtres et aux choses. La parole, pour ainsi dire, le rend à lui-même radicalement autre que son image fonctionnelle, sa représentation.

⁶⁵ Ibid., p. 154

⁶⁶ D. Vasse, La chair envisagée. La génération symbolique. Paris, Seuil, Collection «Psychanalyse», 1988, p. 44.

Voilà donc en quoi l'apport de Vasse nous apparaît décisif. La foi en la vie qui nous porte ainsi que dans le mouvement singulier qui nous est révélé par une parole inscrite dans une relation est constitutive de la libération de l'humain. Hors du consentement à cette foi, l'homme se retrouve coupé des autres, de lui-même et de Dieu. Il demeure enfermé dans la représentation qu'il se fait de lui-même. On rejoint ici la vieille image religieuse de l'enfer et du schéol. Il s'agit d'un lieu où la vie est diminuée. En ce lieu la vie n'est plus que l'image, l'apparence de la vie.

La souffrance peut être lue comme l'expression négative du désir, comme son refus ou son rejet. Le désir appelle la personne en avant par l'attraction ou le goût que celle-ci éprouve pour une réalité à venir. L'espoir se construit à partir de l'expérience répétée de s'être reconnu appelé par quelque chose de vrai dont la recherche a été signée du témoignage de la paix, de la joie et de la vie. La liberté de la personne peut dès lors se comprendre comme possibilité de choisir entre l'engagement risqué en faveur de ce qu'elle découvre la faisant vivre et la sécurité d'un univers représentatif garantissant le meilleur fonctionnement possible mais absent du mouvement qui le porte.

DEUXIÈME PARTIE

L'ANTHROPOLOGIE PSYCHORELIGIEUSE DE

DENIS VASSE

La première partie de la thèse a mis en lumière le problème qui consiste à joindre et articuler entre elles les disciplines du counseling et de la pastorale autant dans l'élaboration théorique que dans leur praxis. Du côté de l'épistémologie, on a constaté les difficultés qui se posent lorsqu'on cherche à produire un discours cohérent qui tienne compte à la fois de la psychologie et de la théologie. En même temps, on s'est rendu compte de la difficulté qui existe à proposer une identité précise au counseling et à sa spécificité pastorale.

On se rappellera que l'investigation du problème avait été calquée sur le modèle du procès d'interprétation. L'audition de témoins experts et l'interrelation de leur déposition avait mis en évidence l'amplitude des aspects liés à l'interdisciplinarité, l'identité et la spécificité d'une telle discipline hybride. L'annonce de l'éclairage attendu de la part de Denis Vasse avait permis d'anticiper une solution au problème qui devait venir du champ anthropologique avant de pouvoir retourner à l'épistémologie.

Le chapitre suivant délaissait l'épistémologie pour se diriger vers la problématique de la souffrance humaine en tant que cette dernière fonde les pratiques thérapeutiques en raison des liens qui la rattachent au désir et à l'espoir. Parallèlement à cette constatation, on s'attendait à ce que la compréhension qui s'élabore autour du problème de la souffrance cèle une anthropologie où l'expérience humaine et la quête spirituelle, voire religieuse, s'articulent d'une manière particulière.

On avait ainsi fait le pari que la souffrance humaine, parce qu'elle se trouve à la source de la praxis clinique du counseling pastoral, pouvait conduire à répondre dans l'anthropologie à la question posée d'abord sous l'angle de l'épistémologie. On avait alors repris un procès d'interprétation mettant en présence cinq théories ou modèles explicatifs de la souffrance. À ce moment là, on s'était rendu compte de la nécessité qu'il y a à appuyer l'anthropologie psychoreligieuse sur le niveau fondamental du désir d'altérité. La souffrance pouvait ainsi être envisagée en tant qu'expression négative du désir. On souffre de ce que quelque chose fasse obstacle au désir. Une fois de plus, l'anticipation des réponses offertes par le discours vassien dévoilait une signification inattendue à la souffrance humaine. Elle soulignait le déchirement de l'humain entre son besoin de se représenter pour fonctionner et l'aspiration du cœur à aimer quelque « chose » qu'il ne saisit pas, parce que cette « chose » demeure étrangère à la représentation, mais auquel l'être humain peut croire.

L'anticipation de l'éclairage offert par l'élaboration théorique de Denis Vasse laissait clairement entrevoir que l'ambiguïté entre l'expérience humaine et la quête spirituelle, voire religieuse, avait des chances de se laisser résoudre au sein d'une anthropologie psychoreligieuse. En retour, cette anthropologie présentait des chances de pouvoir apporter des réponses dans le champ de l'épistémologie.

On peut donc s'engager dans cette deuxième partie avec un objectif précis : déterminer en quoi consiste justement l'anthropologie psychoreligieuse de Denis Vasse. On ne peut, en effet, annoncer la fécondité de l'éclairage qu'il offre à la

problématique de recherche sans qu'on ne doive, par la suite, démontrer en détail la conception de l'être humain élaborée par Vasse.

La présente partie enchaîne donc avec les étapes nécessaires à l'établissement des caractéristiques de la conception psychoreligieuse de l'être humain. Le chapitre 3 établira des repères biographiques propres à autoriser une compréhension de l'oeuvre de Vasse en précisant l'ancrage humain et culturel de son oeuvre d'écriture. Cela apparaît nécessaire si on veut bien saisir les intuitions de base et les grandes influences théoriques qui président à l'élaboration de son discours théorique. Ensuite et parce que Vasse emprunte ses concepts à divers champs discursifs et les modifie dans un sens qui lui est propre, on ne saurait faire l'économie de définir les concepts qu'un lecteur inexpérimenté et imbu d'un cadre théorique voisin aurait avantage à connaître avant de se lancer dans une lecture de son oeuvre. Le chapitre 4 se donnera donc pour mission de préciser les repères conceptuels dont la connaissance préalable dégage la lecture d'une précompréhension inadéquate. Une fois ces distinctions établies, on sera enfin en mesure de se livrer à l'établissement de ce que recouvre la notion de désir (chapitre 5) et d'altérité (chapitre 6). Ce cheminement en quatre chapitres fera émerger graduellement l'anthropologie psychoreligieuse sous-jacente qui, pour des raisons pratiques, sera appelée à rendre compte de ses virtualités dans la troisième et dernière partie de la thèse.

Chapitre 3

Denis Vasse : l'homme et son oeuvre

On se propose d'éclairer la problématique de l'interrelation psychoreligieuse à partir de l'anthropologie élaborée dans les travaux de Denis Vasse. Or on ne saurait comprendre adéquatement le sens et l'importance de son entreprise sans la situer au sein de la trame existentielle particulière qui fut celle de Denis Vasse pendant la période de sa vie où commence à se mettre en place son oeuvre d'écriture.

Le chapitre se divisera donc en deux grandes sections. La première suivra Vasse jusqu'au moment de la publication de la monographie qui, auprès du public lecteur, inaugure son oeuvre d'élaboration théorique : Le temps du désir¹. La seconde section s'affaira à envisager le déploiement de son oeuvre écrite en précisant sa méthode de recherche ainsi que les influences majeures que Vasse reçoit de Jacques Lacan et de Françoise Dolto. Le chapitre se terminera par une brève conclusion qui tracera les grandes lignes des intuitions de Vasse en rapport avec le désir et l'altérité.

3.1 *De l'Algérie à Denis Vasse*

Vasse est né sur la terre d'Algérie le 13 septembre 1933 et il y est demeuré

¹ D. Vasse, Le temps du désir. Essai sur le corps et la parole. Paris, Seuil, 1969 et Collection «Points Essais» en 1997.

jusqu'à la fin de ses études de médecine à Alger vers la fin de la deuxième moitié des années cinquante. On le retrouve à Marseille en 1960 au moment où il passe sa thèse de doctorat dans la même discipline. Avant d'avoir trente ans, le jeune Vasse aura déjà été exposé à deux guerres. Il aura été témoin de celle qui secoua le monde de 1939 à 1945 en plus de celle qui déchira l'Algérie² entre 1954 et 1962.

En moyenne, une année sur deux de la jeunesse de Vasse est le théâtre d'une guerre. On peut soupçonner que cela l'ait marqué. Comment pourrait-on être témoin du déchirement des hommes entre eux ainsi que de la haine inter et intra raciale sans que cela n'influence sa manière de voir la vie et de considérer la difficile question de la gestion de l'altérité?

La violence inter et intra raciale qui continue de sévir de manière quasi ouverte dans l'Algérie contemporaine ne peut manquer de soulever un problème concret : celui de la difficile rencontre de l'autre groupe, de l'autre culture et de l'autre tradition religieuse. De l'antiquité jusqu'à nos jours, en passant par 133 ans d'occupation française, le territoire algérien est demeuré une contrée de luttes continuelles entre des groupes d'humains. Ces luttes semblent répéter inexorablement la dialectique du maître et de l'esclave. La domination et la soumission ne s'échangent les acteurs, au fil de l'histoire, que pour mieux demeurer.

² Les quelques détails de la situation sociopolitique auxquels nous référons sont tirés de l'article "Algérie". Le petit Larousse illustré 1998. Paris, Larousse - Bordas, 1997.

Comment en témoignent ses premiers articles publiés³ dans la première moitié des années soixante, Vasse questionne le vécu algérien. La rencontre de l'autre dans sa différence individuelle, sexuelle, culturelle et religieuse interroge parce qu'elle peut être le lieu de l'expression de la haine et de la violence. En 3.1.1, on prendra contact avec l'intuition de Vasse qui suggère une issue à la haine ainsi qu'à la violence : la personnalisation dans la reconnaissance de la différence de l'autre. Après l'explicitation de ce thème inaugural, on prendra état, à la sous-section suivante, de l'affinement des intérêts de Vasse en lien avec le désir et l'altérité.

3.1.1 La difficile expérience de l'autre : vers la violence ou vers la personnalisation?

Le climat de violence qui touche les relations des hommes⁴ entre eux constitue le sujet de réflexion des premiers articles que Vasse publia entre 1963 et 1965. Ces articles successifs⁵ sont directement reliés à son expérience de vie en Algérie.

Le premier de ceux-ci se veut "un effort de connaissance réciproque"⁶ afin de favoriser une dialogue fécond entre un «Algérien musulman» et un «Algérien

³ Nous pensons ici à ses trois premiers articles: "Synthèse de deux héritages (Algérie)". *Études*. Mars 1963, pp. 303-317; "La femme algérienne". *Travaux et jours*. Avril/juin 64, pp. 85-102; et "Race et racisme (Essai d'analyse)". *Études*. Juillet/août 1965, pp. 5-16.

⁴ Tout au long du texte l'usage du seul masculin sera fait aux seules fins : 1- de simplifier le texte; 2- d'éviter les incohérences possible entres les propos de Vasse qui parle toujours de l'homme et la sensibilité nord-américaine qui privilégie davantage le langage inclusif.

⁵ D. Vasse, "Synthèse de deux héritages (Algérie)". O.C., "La femme algérienne". O.C. "Race et racisme". O.C.

⁶ D. Vasse, "Synthèse de deux héritages". O.C., p. 304.

européen». Y est affirmée la nécessité pour les musulmans, autant du point de vue individuel que collectif, de faire effort "pour s'ajuster aux autres en restant fidèle à soi"⁷. Malgré un européocentrisme évident, le texte présente la rencontre de l'autre, dans sa différence, comme favorisant une crise de croissance dont l'enjeu se situe au niveau de "la nécessité d'acquérir les caractères de l'autonomie, de l'action, voire de l'échange, qui sont ceux de ce qu'en langage moderne on appelle «la personne»"⁸. Son analyse situe la culture musulmane comme une culture de soumission au Coran, au groupe et aux événements. Il y a "absence d'engagement volontaire, de projet visant à la formation du monde et de soi"⁹. Selon Vasse, l'individu, dans sa capacité de discernement, de choix ou de décision et d'engagement, n'émerge pas en raison des traits culturels.

Les choses se passent donc sous le mode de l'extériorité, soit celui de la soumission à une réalité dominant l'individu de l'extérieur. L'individu dans son originalité propre n'émerge, ni de la Tradition, ni de la Loi du groupe. Les relations demeurent formelles et non personnelles. À partir de cette question des relations de personnage, Vasse enchaîne avec celle de l'attitude religieuse. Du musulman algérien, il affirme qu'il "adore Dieu d'une manière absolue, «sans recul», sans qu'il lui soit nécessaire de s'engager librement et progressivement dans cette démarche"¹⁰. Dans sa relation à Dieu, il n'y a pas de pont, pas de réciprocité, seule

⁷ Ibid., p. 307. Vasse cite J. Berque, mais sans préciser sa source avec exactitude.

⁸ Ibid., p. 307.

⁹ Ibid., p. 308.

¹⁰ Ibid., p. 313

l'attitude de soumission demeure. "Avec Dieu, c'est-à-dire dans sa relation essentielle, le musulman n'accède donc pas au dialogue"¹¹.

Face au régime coranique, Vasse affirme la différence majeure du régime chrétien. Pour le chrétien en effet, l'amour de Dieu "transcende gratuitement, dans le don en Jésus-Christ, l'omnipuissance et l'intangibilité divines, pour «se» donner et permettre le don en retour – et ceci fonde la véritable et positive relation rétablie par le Christ"¹². La divergence qu'il souligne porte donc sur une conception fort différente de l'absolu. Chez les uns, l'absolu est perçu dans son caractère de non relativité, donc en dehors de toute contingence et de toute relation. Chez les autres, l'absolu est vu comme relationnel cherchant la réciprocité et le dialogue.

Dans le premier cas, la conception de l'absolu aura tendance à former un individu qui vit ses relations sans s'exposer personnellement. C'est à dire qu'il se formera un "aspect «caché» de la personnalité [...] qui se «laisse faire», mais qui n'en évolue pas moins secrètement pour son compte"¹³. Demeurera un aspect de la personnalité se situant en position de retrait et d'évitement. Dans le second cas, celui de l'absolu conçu comme relationnel, la personne sera plus tentée de s'exposer. C'est alors qu'elle "s'exprime dans un effort de vérité, ce qui est souvent la première démarche du dialogue et le début d'une réciproque découverte"¹⁴. Sans

¹¹ Ibid.

¹² Ibid.

¹³ Ibid., p. 315. Le crochet enlève la référence au musulman car la même attitude face à l'absolu peut se cacher chez des chrétiens et des athées. Cette position n'est pas caractéristique des seuls musulmans.

¹⁴ Ibid., p. 314.

la seconde attitude, l'univers demeure figé dans la tradition tandis que l'exposition à la tradition et à l'autre peut servir de base à la rencontre et au dialogue fécond.

Vasse terminait son article en soulignant la nécessité d'une synthèse personnelle qui est tributaire à la fois de la tradition et de la rencontre des autres. Les valeurs de la tradition, les valeurs des autres et les personnes comme valeurs,

ces valeurs sont quelquefois contradictoires, elle ne se recouvrent ni ne s'assument réciproquement; d'où la nécessité, pour être fidèle à la totalité des exigences de son «soi», d'une *synthèse personnelle*. Cette tension douloureuse et dramatique est vécue comme un défi entre deux forces qui se disputent un champ d'action mais pas encore comme le concours de deux énergies qui s'allient dans le développement d'une recherche unifiée¹⁵.

L'individu se personnifie, émerge comme personne originale, alors que l'ensemble de son énergie trouve une direction commune¹⁶. L'énergie de la personne tout comme celle du groupe peut se vivre soit sous le mode du défi, pouvant aller jusqu'à la bataille violente à la recherche d'un dominant et d'un autre à dominer, soit sous le mode de l'alliance allant vers la fécondité de la reconnaissance réciproque.

Là se situe la fin et le sommet de cet article qui se résume en quelques mots. L'énergie d'un individu humain tout comme l'énergie d'un groupe peut se perdre dans une lutte où s'affirme un dominant, un autre à qui tout les autres sont

¹⁵ Ibid., p. 317.

¹⁶ La mention de «recherche unifiée» et d'alliance dans la tension laisse entendre que le désir de la personne - ce que Vasse nommait alors «la totalité des exigences de son soi» - va du déchirement intérieur à l'unification. Nous entrevoyons déjà l'idée du désir comme «poussée» pouvant aboutir à la relation d'alliance dans un engagement réciproque.

subordonnés mais qui n'est redevable à personne. Cette lutte revient à installer une personne dans la position d'un absolu autour duquel sont courbés des relatifs. Par contre, la même énergie peut être mise au service d'une alliance des groupes entre eux, ou bien au profit de l'intégration des tendances de la personne, dans la poursuite de la tâche de la reconnaissance et de la découverte réciproque. Dans ce dernier cas, l'absolu est situé dans la relation qui, dès lors, est perçue comme source de nouveauté. On retrouve alors l'affirmation judéo-chrétienne d'un Dieu origine, d'une Relation constituante.

On s'est longuement arrêté à ce premier article de Vasse parce qu'il trace l'ébauche des idées qu'il déploiera par la suite dans l'ensemble de son oeuvre écrite. Même si cet article ne donne que de courts témoignages à propos des contacts de Vasse avec les algériens musulmans, il fait voir quand même que son intérêt envers l'altérité cerne les enjeux de la confrontation concrète avec la différence des autres et avec le phénomène de la violence dans les relations.

3.1.1.1 La reconnaissance garante du processus d'unification

N'ayant pu nous procurer son second article, nous passons au troisième¹⁷. Celui-ci porte sur une autre différence qui est source de bien des querelles : la différence des races. Vasse commence par définir la race "comme une matrice dans laquelle les individus se personnifient en sujet : une matrice, c'est à dire un lieu qui

¹⁷ Son second article qui touche à la femme algérienne aurait été sans doute très intéressant parce qu'il a bien des chances de mettre en scène la fameuse différence sexuelle. Cette dernière est fameuse d'abord parce qu'en elle la vie se renouvelle à l'encontre du pouvoir de la mort. Elle est fameuse aussi parce qu'elle est aussi à la source de bien des querelles et de bien des incompréhensions.

renvoie à ce qui se passe en lui"¹⁸. Comme la matrice est dite composée de différents vecteurs de force tels que "génétique, social, religieux, économique, etc."¹⁹, la race ne peut pas être définie de manière exhaustive.

Par contre, le recours au stade du miroir chez Lacan et à la théorie freudienne donne à Vasse l'opportunité de préciser le caractère mythique de la race en tant que "véhicule actif de l'expérience humaine"²⁰. C'est-à-dire que la race est le lieu fondateur où la reconnaissance des autres et de soi-même devient possible en même temps qu'elle permet l'unification de la personne.

Vasse pose cependant une condition à la reconnaissance en miroir. L'unification de la personne ne peut se faire sans que le miroir ne renvoie une image suffisamment proche ou reconnaissable. "Hors du champ de la reconnaissance, c'est-à-dire hors des limites qui permettent au bébé de découvrir son image en découvrant autrui, le mécanisme de l'unification s'enraye"²¹. De la conjonction du rôle fondateur du miroir pour la formation de l'identité de l'enfant et du concept de race, en passant par l'exemple des sans race, Vasse donne à la reconnaissance – qui distingue entre ce qui est comme moi, pas différent, et ce qui diffère – un statut fondamental qui garantit le fonctionnement adéquat du mécanisme de l'unification personnelle.

De cette position, on peut déduire que la négation ou la non reconnaissance

¹⁸ D. Vasse, "Race et racisme...". O.C., p. 7.

¹⁹ Ibid.

²⁰ Ibid., p. 9.

²¹ Ibid., p. 11.

de la différence personnelle et de celle des autres menace la capacité opératoire du mécanisme de l'unification personnelle. Hors de la reconnaissance, la rencontre des autres peut facilement devenir mortifère pour les autres et pour soi-même. Soumis à la tension de la reconnaissance, les humains se constituent en tant que personne dans la rencontre fraternelle des autres. "Les hommes, en devenant frères, s'enrichissent de leur différence. Cela exige que soit réalisée la particularité de chacun, assumée et dépassée l'angoisse qui naît de la mise en présence d'un monde étranger"²².

De là découle une conséquence fondamentale pour chaque individu, pour les cellules sociales et l'ensemble de la société : la reconnaissance de l'originalité de chaque personne humaine et l'engagement à construire un climat favorable à sa réalisation constituent la tâche humaine par excellence. Cela signifie aussi pour l'être humain que, dans la reconnaissance, la relation aux autres et à soi-même est constituante de tous. Hors de la reconnaissance, l'expérience des autres risque de devenir destituante.

3.1.2 Affinement des intérêts de recherche de Denis Vasse

Pour Vasse, la période allant de 1963 à 1965 suit immédiatement un temps de silence successif à son départ de l'Algérie (vers 1958 ou 1959) et à la production de sa thèse de médecine à Marseille (1960). Ce silence précède un moment

²² Ibid., p. 14. L'angoisse est constituée par la peur cachée "d'être absorbé par la présence d'un autre, d'être modifié, non dans le sens de son unification propre, mais dans celui de la dissociation et de l'aliénation" [Ibid.].

d'intense production littéraire²³ qui culmine, en 1969, avec la publication de la monographie qui va le faire connaître : Le temps du désir²⁴. C'est au cours de cette étape de sa vie que le jeune Vasse qui vient de quitter l'Algérie s'engage dans une œuvre personnelle. Il commence alors à la déployer en fonction de ses intérêts. Ces derniers, nous l'avons vu au passage, sont divers. Outre son interrogation sur l'être humain à partir de la rencontre des autres, nous devons revenir à trois autres intérêts. Ceux de la médecine, de la psychanalyse et de la foi religieuse.

3.1.2.1 La médecine et la psychanalyse

Il importe de noter que Vasse a suivi une formation en médecine répartie sur deux continents. Une formation initiale à Alger et sa thèse de doctorat à Marseille en 1960. À cela s'ajouteront trois années de formation spécialisée en neuropsychiatrie à Paris. Puis, l'année 1964 le voit devenir membre de l'École freudienne de Paris, au moment de sa fondation par Lacan. Finalement, en 1968, il commencera à exercer la psychanalyse à Villeurbanne, chef-lieu du canton du Rhône situé en banlieue est de Lyon.

Même si nous savons peu de sa formation en médecine, deux choses importantes nous sont au moins connues. La première est le sujet de sa thèse de médecine : elle porte sur les rapports entre psychopathologie et vocation religieuse²⁵. S'interroger sur les rapports entre la pathologie d'ordre psychique et la

²³ Vasse publiera dix articles en trois ans : cinq dans la seule année 1966, quatre en 1967 et un en 1968. Il déploie, dans ces textes, les fondements qu'il a élaborés de 1963 à 1965.

²⁴ D. Vasse, Le temps du désir. Essai sur le corps et la parole. O.C.

²⁵ D. Vasse, Aperçus sur les rapports entre psychopathologie et vocation religieuse. Thèse de médecine, Bayles (Éditeur), Aix-en-Provence, 1960. Introuvable aujourd'hui.

vocation religieuse, n'est-ce pas poser autrement la question du discernement spirituel si chère à la tradition jésuite? Vasse a été témoin de la radicalisation du nationalisme musulman avec les émeutes de 1945 et la solide répression qui s'ensuivit. Pour quelqu'un comme Vasse qui a vu se creuser un "fossé irréversible entre les communautés musulmanes et françaises"²⁶, la question du discernement entre un véritable appel religieux et une pathologie psychique a dû se poser avec insistance.

Ensuite, cette notion de vocation religieuse n'est pas banale puisqu'elle s'attaque à la question d'un appel ressenti individuellement ou collectivement. En traitant des rapports entre psychopathologie et vocation religieuse, Vasse se trouve à dire que, pour lui, cela n'est pas sans lien. Selon ce qu'on a vu dans ses thèmes inauguraux, on peut s'attendre à ce que la reconnaissance et le discernement favorisent la santé dans un sens large. Tandis que la non reconnaissance et l'absence de discernement peuvent conduire à des pathologies d'ordre psychique et religieux.

La deuxième chose importante qu'on peut retenir de sa formation en médecine est sa spécialisation en neuropsychiatrie. Dans ce terme se retrouvent deux domaines aujourd'hui distingués soit le domaine neurologique et le domaine psychiatrique. Or la neurologie étudie le système nerveux tandis que la psychiatrie étudie les maladies mentales et les troubles psychiques. Puisque dans un échange de correspondance avec l'auteur de la thèse en 1994, Vasse utilisait ce terme alors

²⁶ "Algérie, (guerre d)". Le petit Larousse illustré 1998. O.C., p. 1121.

que la différence entre les deux aspects est établie, on peut penser qu'il s'est intéressé à l'étude de la conjonction des problèmes neurologiques, c'est-à-dire ceux du substrat biologique, avec les difficultés du fonctionnement psychique.

Vasse est sensible à l'importance de conserver un lien entre le substrat corporel et le fonctionnement psychique. Cela fait que son élaboration théorique demeure près de la vie. Par exemple, lorsqu'il traite d'une demande qui serait adressée à quelqu'un, il prend soin de préciser que cette dernière "ne se situe pas seulement dans la parole explicite : elle sourd de toutes nos attitudes et de notre façon de nous présenter au monde"²⁷. On voit bien qu'il ne parle pas de neurologie, mais il définit la parole en la reliant au langage qui l'exprime et au corps qui parle sans ne rien dire. Pour lui, c'est tout le corps et la dynamique dont nous usons qui est aussi parole.

Cette sensibilité pénètre jusqu'à sa pratique psychanalytique. Il en témoigne en ces termes :

Je ne sais pas par quelle autorité, celle d'une œuvre, celle d'une personne ou celle de l'esprit, a été déposé en moi, dès le début de ma pratique analytique, le principe selon lequel il n'y avait d'interprétation analytique pertinente qu'en fonction du corps parlant et non en fonction ou relativement au savoir ou à la connaissance que l'on peut en avoir comme d'un objet.²⁸

S'il ignore d'où cette sensibilité lui vient, il reconnaît cependant qu'elle fait autorité pour lui. En conséquence, il ne limite pas son écoute aux seuls signifiants verbaux, mais il se préoccupe également de ce qui se donne à "entendre d'une manière ou

²⁷ D. Vasse, "Le dialogue ou la révélation du désir". *Vie chrétienne*. Janvier 1966, pp. 3-8, p. 5.

²⁸ D. Vasse, *Inceste et jalousie. La question de l'homme*. Paris, Seuil, 1995, p. 173.

d'une autre – dans le dire, dans le dessin, dans le mouvement – et qui se [répète]"²⁹.

Tout ce qui se laisse entendre, tout ce qui se donne à entendre de manière insistante dans la répétition, c'est tout ce par quoi la personne s'exprime au monde. C'est donc aussi bien les mots dits que les gestes, les attitudes, les façons de voir la vie, les réactions corporelles. La sensibilité de Vasse permet de saisir l'être humain en une entité expressive quand bien même la désunion, le déchirement ou le conflit ouvert seraient exprimés.

Il ne faudra donc pas s'étonner que Vasse caractérise la parole en tant que lumière qui éclaire la personne en vérité parce que l'expression trahit la personne malgré tout ce qu'elle peut bien dire d'elle-même. L'expression saura bien quelque part et d'une certaine façon dévoiler le mensonge du dit. Les deux se relient.

À ce moment-ci, ce que l'on retient des intérêts de Vasse envers la médecine et la psychanalyse c'est sa tendance à unir, malgré des tensions inhérentes à la différence des discours, ce que la tradition scientifique dissèque afin de mieux comprendre. Il réunit ainsi la reconnaissance psychique et le discernement spirituel. De l'homme morcelé par la science, il fait une entité expressive, un corps parlant.

3.1.2.2 La foi religieuse chrétienne

Celui qui dissèque un corps essaie de comprendre le choses en rendant extérieur ce qui ne se voit pas en temps normal, mais pour observer de cette

²⁹ Ibid., p. 173-174. Le crochet indique qu'on a changé le temps du verbe.

manière, la vie doit d'abord être, en quelque sorte, retirée. Celui qui veut observer les choses dans leur manifestation même ne peut pas user ni de semblables outils ni du même point de vue. Son horizon ne peut être que celui qui se laisse observer de l'intérieur des choses dans la résonance que leur mouvement provoque en lui.

Si dans sa thèse de médecine, le jeune Vasse s'intéresse aux rapports entre psychopathologie et vocation religieuse c'est que cela le touche de près. En effet, deux ans plus tôt (le 28 octobre 1958) il joignait les rangs de la Compagnie de Jésus. Dès l'âge de vingt-cinq ans donc, il épouse non pas une femme mais bien toute une tradition spirituelle : celle inaugurée par Ignace de Loyola. Si par la suite il peut parler de vocation religieuse c'est qu'il est lui-même concerné. Il peut porter ce regard de l'intérieur³⁰.

Vasse est et demeure un homme de foi même s'il est médecin, psychanalyste et écrivain. Quelque soit le sujet qu'il aborde, il traite la question en homme de foi. Ainsi, quand il cite des textes religieux et s'y réfère "comme à des textes intégralement humains"³¹ il leur accorde le statut d'expression humaine au même titre que tout autre discours. "Nous ne pouvons pas parler – scientifiquement, dira-t-il – de l'homme en biffant systématiquement et par peur [...] le discours religieux de l'humanité"³².

³⁰ Douze ans de cheminement et de formation à l'intérieur de la tradition et de la famille jésuite le conduiront à l'ordination sacerdotale (1970) et, l'année subséquente, il décrochera son diplôme de Licence en théologie de la Faculté jésuite de Fourvière à Lyon. Il est intéressant de noter ici que son mémoire de Licence touche à l'évangile du désir spirituel, l'Évangile de Jean. Voir : D. Vasse, Essai sur la Deutérose. Pour une lecture de St-Jean. Inédit, Lyon, Faculté de Fourvière, 1971.

³¹ D. Vasse, Le Temps du désir. O.C. p. 160.

³² Ibid.

En homme de foi, il va non seulement reconnaître la valeur humaine des discours religieux et des discours scientifiques, mais encore, il accorde au discours religieux le statut d'expression "la plus poussée du désir de l'homme"³³, d'aspiration la plus profonde du cœur humain. Au lieu d'être quelque chose de gênant et d'un autre âge, c'est-à-dire de dépassé, le discours religieux pourra être reconnu dans sa valeur propre qui est celle de révéler l'humanité à elle-même. Restera bien sûr la question de la révélation de Dieu à l'humanité qui, chez Vasse, conserve toute son importance. Cela relève pourtant d'un autre registre : celui du discours croyant.

Il y a là comme une marque qui suit Denis Vasse tout au long de son oeuvre. Qu'il s'agisse du rapport entre la science et la foi, entre deux écoles du discours croyant, ou encore entre deux groupes ou individus, il n'y a pas chez lui cette attitude d'extériorité objectivante et dominatrice. Au contraire, l'un et l'autre sont reconnus, délimités dans leur champs propres et mis en dialogue avec respect³⁴. Un exemple probant se trouverait dans la place qu'il accorde à la tradition islamique dans ses propos. Même s'il est un chrétien convaincu, il sait faire place avec respect à l'autre tradition religieuse de son pays d'origine : l'Islam³⁵. Pour lui, la question de l'altérité avant d'être un problème théorique semble bien se jouer

³³ Ibid., p. 161.

³⁴ D'une part, ceci ne l'empêche pas de remettre un interlocuteur à sa place avec force à l'occasion. Par exemple citons ce qui suit quand il s'agit de corriger une méprise: "Contrairement à ce que l'on entend dire, la tâche de l'analyste n'est pas de renvoyer une image en miroir : c'est d'interpréter" [Inceste et jalousie... O.C., p. 201.]. D'autre part, son discours n'est pas exempt de confusions pratiques à l'occasion. C'est par exemple, partiellement le cas avec la question de l'Autre et de Dieu. Il lui arrive de distinguer et, en même temps, de confondre les deux. Ce problème dans son oeuvre sera éclairci par la démonstration de l'usage qu'il fait de deux différentes définitions de l'inconscient. Nous reviendrons à ce problème au chapitre suivant.

³⁵ À titre d'exemple, dans le «temps du désir» il cite un poème 'Al-Hallâj et un autre de Ibn 'Ata 'Alah qui sont deux figures importantes de l'Islam.

lors d'une rencontre concrète. Il s'agit pour Vasse d'une interrogation expérientielle qui demeure ancrée au cœur de son vécu.

3.2 Déploiement d'une œuvre d'écriture personnelle

En début de chapitre on annonçait deux objectifs. La section précédente visait la présentation des liens entre le parcours personnel de Denis Vasse et les thèmes inauguraux de son œuvre écrite. Le second objectif du chapitre voulait envisager le déploiement de son œuvre à partir de ses méthodes de recherche ainsi que des influences majeures qu'il se reconnaît.

On vient de le remarquer, Vasse est un auteur qui s'implique de manière personnelle dans l'écriture. Il a quelque chose du praxéologue qui s'interroge sur une pratique en vue de l'améliorer, mais il ne limite pas cette dernière à la clinique analytique. Sa pratique se pose dans le champ existentiel de la rencontre des autres et de la différence dans laquelle l'homme se personnalise.

Vasse se penche sur une praxis humaine. Il cherche, en fait, à développer une pratique qui soit en mesure de favoriser l'humanisation. Pour lui, la difficulté de l'expérience de l'altérité mène à deux directions divergentes. Dans l'une d'elle, l'homme peut y être donné à lui-même tandis que, dans l'autre, l'homme s'y perd. Comment faire pour trouver le chemin menant vers l'humanité? Comment éviter les dérives de la violence destructrice? Ces questions résumeraient l'ensemble de la recherche que Vasse mène avec méthode. Les pages qui suivent porteront sur la compréhension de cette méthode mise en œuvre par Vasse ainsi qu'à sa manière de se relier à des auteurs auxquels il reconnaît une influence majeure sur son œuvre.

3.2.1 Une méthode de recherche qui combine l'analyse et la phénoménologie

Celui qui dissèque regarde les choses de l'extérieur du phénomène. Ainsi en va-t-il du processus général de l'analyse qui vise à discerner les différentes parties d'un tout. Dans le cas particulier de la psychanalyse, c'est l'activité psychique tout autant que son organisation qui devient objet d'étude. À partir de ce que la personne dit d'elle-même par l'association libre des idées, le psychanalyste peut remonter aux significations «oubliées» dont le symptôme témoigne.

Le chercheur qui dissèque son objet pour mieux le comprendre gagne en précision au niveau des structures tout en perdant le mouvement de la vie. Ainsi en serait-il du biologiste qui disséquait un animal afin de mieux étudier le détail de la construction organique et cellulaire de celui-ci. En retraçant les organisations cellulaires et les liens qui relient les organes les uns aux autres, le biologiste ne pourrait remonter jusqu'à l'observation d'un principe vital qui assure la cohérence animée du vivant. Dans la dissection, la vie, ou le principe vital, s'échappe par la grâce même de ce qui rend l'observation possible.

Celui qui veut étudier les choses dans leur manifestation change complètement de point de vue. Ce n'est plus le lien structural qui est l'objet de la recherche. L'objet devient plutôt ici recherche ou tentative de découvrir si le dynamisme vivant n'aurait pas une détermination préférentielle vers un but à atteindre³⁶. En d'autres mots, cette manifestation que révèle-t-elle d'elle-même en

³⁶ Ici on pense à la question d'un sens existentiel à l'opposé d'un sens philosophique ou métaphysique. Un sens métaphysique se conçoit comme un sens nommé d'avance, c'est-à-dire indépendamment de la vie de la personne, et à portée universelle. Un sens existentiel est plutôt une recherche préférentielle qui anime la personne, qu'elle en prenne conscience ou pas, et qui peut être découvert après coup par le pas de la réflexion, mais qui demeure ancré dans le vécu.

agissant comme elle le fait?

La phénoménologie est cette approche qui, à partir de ce qui est observé, c'est-à-dire le phénomène, tente de remonter à ses structures transcendantes. Celles-ci sous-tendent les phénomènes et sont perçues comme répétitives. Elles dévoilent et cachent en même temps quelque chose qui est propre à la personne, ou à l'être, qui se manifeste. "La compréhension du comportement global de la personne comme visée dévoilante de sens et de significations (vs l'explication des causes) devient l'objectif principal du chercheur phénoménologique"³⁷.

Appliquée à la compréhension des mécanismes psychiques, la comparaison entre l'analyse et la phénoménologie donne à voir qu'une tension demeure inévitable entre les deux méthodes. L'analyse cherche à remonter jusqu'au lien oublié qui cause un blocage symptomatique alors que la phénoménologie cherche un sens non pas oublié, mais pas encore reconnu ni reçu.

La psychanalyse part de la manifestation du phénomène et de l'expression de la personne pour regarder vers ce qui retient en arrière. L'approche phénoménologique part de ce qui est manifesté de la personne pour la découvrir en son émergence. Les approches et leur point de vue divergent, mais elles tentent de dire quelque chose d'essentiel du seul et même homme.

Dans son œuvre écrite, Vasse est connu en tant que psychanalyste. Alors pourquoi introduire ici la méthode phénoménologique? La question se pose en

³⁷ D. Caron-Bourbonnais, "L'expérience vécue du cancer : étude phénoménologique". Pastoral Sciences/Sciences pastorales. 12, 1993, pp. 41-70, p. 42.

raison de la tendance qu'il a de faire appel à la phénoménologie de manière discrète et importante. Comme nulle part il n'avoue recourir à la phénoménologie, on doit procéder par indices pour démontrer que c'est bien le cas.

Un indice majeur de la double allégeance méthodologique de Vasse provient du fait que Vasse demeure problématique en face de la tradition lacanienne en raison de sa définition de l'Autre³⁸. Le lecteur aura saisi que la question qui se pose est celle de la relation du discours religieux aux discours scientifiques et vice versa. Comme le discours religieux est essentiellement phénoménologique et interprétatif dans son élaboration l'on retiendra une conséquence³⁹. Le discours de Vasse ne peut faire abstraction de la phénoménologie à partir du moment où il tient compte du discours religieux comme tel.

³⁸ On verra plus en détails comment Vasse définit l'Autre et comment il se situe face au discours lacanien au chapitre 6. Pour le moment, il suffit de savoir que Vasse pose problème au discours d'où il prend sa source.

³⁹ Il suffit d'évoquer les traditions des relectures de vies en guise d'illustration.

Vasse accorde un même statut d'interlocuteur au discours analytique et au discours phénoménologique, il ne peut faire autrement que demeurer problématique en rapport à un discours qui nierait la pertinence des assises de l'autre. On l'a vu lors de la présentation des intuitions se situant au départ de l'œuvre de Vasse, le fait de reconnaître et d'assumer la tension causée par l'expérience de la différence peut personnaliser l'homme alors qu'à l'inverse la relation de domination le défait.

De son côté, Jean-Michel Maldamé souligne indirectement l'aspect phénoménologique présent dans la méthode que Vasse utilise en vue de sa recherche.

Ses ouvrages se fondent, nous dit-il, sur ce qui est observé au cours des thérapies selon une méthode scientifique : 1° observation minutieuse des cas (ici l'écoute et la prise au sérieux de ce qu'éprouve le patient) ; 2°

construction théorique qui affine l'attention au malade et permet à la démarche de ne pas se dissoudre dans l'indéfini du bavardage mondain.⁴⁰

Ici il est question d'une démarche d'observation effectuée avec minutie, une démarche insistant donc sur l'observation du phénomène soit ce qui vient dans le discours et dans le ressenti. Suit l'élaboration théorique qui est un constant va et vient entre la clinique et le discours théorique où l'un et l'autre se confrontent en s'affinant. Nous ne retrouvons pas là la seule portion de l'analyse qui se concentrerait uniquement sur les effets de sens et élaborerait son discours théorique à partir des effets rencontrés. En soulignant l'écueil de la dissolution dans le bavardage mondain, Maldamé souligne qu'il y a plus chez Vasse qu'un discours théorique, coupé du vécu des gens et des significations conscientes qu'ils lui accordent.

Vasse a le souci, que cela soit conscient ou non chez lui, de rendre le vécu accessible. L'oeuvre de Vasse est constituée par une écriture engageante dans laquelle le lecteur se reconnaît. Il autorise la découverte des mouvements intérieurs. C'est cela qui permet à Marie-Josée d'Orazio, en ouverture de la monographie où Vasse étudie l'expérience de Thérèse d'Avila, d'affirmer que la "lecture à laquelle nous introduit Denis Vasse est celle de nos repères, ceux qui permettent de lire notre propre histoire"⁴¹. Ainsi, lire notre histoire ne revient-il pas, en fin de compte, à lire le comportement global de la personne et à le comprendre à la manière phénoménologique comme "visée dévoilante de sens et

⁴⁰ J.-M. Maldamé, "Foi et psychanalyse". Revue thomiste. Volume 95 (XCV) No II, Avril/juin 1995, pp. 284-312, p. 288.

⁴¹ M.-J., d'Orazio "Invite à la lecture de Thérèse". L'Autre du désir et le Dieu de la foi.... O.C., pp. 9-14, p. 13.

de signification"⁴²? Si "le lecteur [...] s'y reconnaît"⁴³, c'est que le travail de Vasse rend explicite les phénomènes de la vie intérieure. Cela l'interprétation analytique ne le fait pas puisqu'à la limite elle n'a aucun besoin de passer par la conscience pour être efficace. Dans une interprétation analytique, une personne ne se reconnaît pas nécessairement, bien qu'un effet de sens puisse se produire. Dans la reconnaissance phénoménologique, une personne se réapproprie son histoire ou se l'approprie pour la première fois. C'est ce qui semble se produire à la lecture des oeuvres de Vasse.

Selon le regard que l'on porte, la même source d'observation pourra conduire à des conclusions différentes. Le regard analytique trouvera que le manque est la cause du désir alors que la phénoménologie s'interrogera sur ce qui fait l'importance d'un manque particulier pour une personne. La clinique se rend bien compte que ses clients ont été soumis à plusieurs formes du manque et en même temps, chaque personne a été davantage marquée par une facette du manque. La phénoménologie cherche donc à comprendre ce que ce manque révèle de la personne. S'approprier que l'on cherche quelque chose qui «vaut pour soi»⁴⁴ engage vers le chemin "d'une recherche unifiée"⁴⁵.

La personne qui, même inconsciemment, recherche quelque chose qui lui manque peut bien finir par nommer le manque comme la cause de sa recherche.

⁴² D. Caron-Bourbonnais, "L'expérience vécue du cancer...". O.C., p. 42.

⁴³ D. Vasse, *Inceste et jalousie...*. O.C., p 7.

⁴⁴ Ici et ailleurs dans le texte on opte en faveur d'une définition existentielle de la valeur comme étant ce qui vaut pour le désir de la personne.

⁴⁵ D. Vasse, "Synthèse de deux héritages". O.C., p. 317.

Par contre, cela ne lui dit pas pour quelle raison elle cherche cette chose qui lui manque. C'est précisément à cet endroit que se situerait la visée dévoilante de sens et de signification. En ce lieu, la personne découvre la quête qui l'anime, elle et pas une autre. Elle peut ainsi se découvrir comme projet d'incarnation de ce qui lui manque.

En résumé, on peut affirmer que la méthodologie vassienne allie dans une tension créatrice la méthode analytique et la méthode phénoménologique. Vasse en témoigne d'ailleurs en ces termes à propos du travail commun au Jardin Couvert de Lyon⁴⁶.

Ces allées et venues entre clinique et théorie sont la méthode précieuse qui structure notre travail en commun. Celui-ci se trouve étayé sur une élaboration commune et fondé sur des références solides. Une telle méthode donne à nos interventions précision et légèreté.⁴⁷

Comme le travail au Jardin Couvert n'est pas réservé aux seuls analystes mais est ouvert à un large éventail de professionnels, la référence à l'analyse doit demeurer ouverte aux autres même si elle demeure une référence préférentielle. Ce qui prime n'est donc pas une théorie au détriment d'une autre mais bien ces allées et venues entre la clinique, les théories existantes et l'élaboration théorique. La fine pointe de la méthodologie de Vasse consiste donc à gratifier de la même position d'interlocution tous les intervenants prenant part au débat sur une question. Le concept d'intervenant peut s'appliquer tout autant aux personnes physiques

⁴⁶ Le Jardin Couvert de Lyon est une maison d'accueil pour les tout-petits accompagnés de leurs parents. Prenant son inspiration de la Maison verte de Françoise Dolto, le Jardin Couvert vise à permettre un échange de parole où les difficultés peuvent se dire et trouver une issue favorable.

⁴⁷ D. Vasse, Se tenir debout et marcher. Du jardin oedipien à la vie en société. Paris, Gallimard, Collection «Sur le champ», 1995, p. 125.

présentes à la pratique qu'aux personnes qui l'inspirent par leur exemple ou leur élaboration théorique.

L'engagement au sein d'une telle optique méthodologique implique en définitive qu'aucun discours et qu'aucune personne ne puisse être disqualifiés avant d'avoir d'abord été entendus. La référence à l'analyse peut demeurer majeure mais, elle ne peut cependant prétendre à un statut différent de celui qui sied à Un [discours] parmi d'autres [discours].⁴⁸ À ce point, on quitte le champ d'opposition qui prévient toute relation entre l'absolu et le relatif pour entrer dans le champ relationnel où il y a des différences entre lesquelles la vie circule par les relations. D'où les caractéristiques de précision et de légèreté que Vasse prête à sa méthode. La tension entre les discours n'y est plus le signifiant de l'erreur, comme seule éventualité possible, mais elle redevient signifiante des différences de sensibilité.

Par sa méthode nous trouvons bien en Vasse un homme qui cherche à répondre à une question précise face à laquelle il est personnellement engagé. La rencontre de la différence dans laquelle l'homme est susceptible soit d'y être donné à lui-même, soit de s'y perdre, comment peut-elle aboutir par-delà le mur de la domination?

⁴⁸ D. Vasse, Un parmi d'autres, O.C. Dans cette monographie, Vasse précise que la fin de l'analyse personnelle arrive au moment où on se reconnaît comme un relatif parmi d'autres relatifs. L'analyse se conclut lorsque la personne quitte ou choisit de la position existentielle où elle se confondait à l'absolu, mais dans le sens de non relatif aux autres.

3.2.2 *Vasse reconnaît des grandes influences*

En ouvrant Le temps du désir⁴⁹, Vasse affirme son désir et sa tentative de faire une œuvre personnelle d'écriture ancrée dans la tradition analytique. C'est pourquoi il reconnaît sa dette envers deux auteurs, Jacques Lacan et Françoise Dolto, qui lui ont permis de renouveler sa compréhension des travaux de Freud.

Tout en se reconnaissant redevable d'une importante dette, Vasse ne suit pas ses maîtres comme le ferait un disciple. Au contraire, il souligne que son discours ne peut être que le sien tout comme sa façon de faire jouer les concepts témoigne de quelque chose qui lui est personnel. C'est ce qu'il fait au moment où il se réclame de l'École freudienne de Paris. Il avertit le lecteur en ces termes :

Nous ne cherchons pas, ce faisant, une garantie pour un discours qui ne peut être que le nôtre. Nous nous permettons d'indiquer le lieu où nous avons découvert, à partir de la théorie lacanienne qui l'anime ainsi que dans l'enseignement clinique de Françoise Dolto, les clés d'une lecture de notre pratique analytique en même temps que la mise en place toujours tâtonnante de concepts qui portent nécessairement la marque de notre expression personnelle.⁵⁰

Ces quelques lignes expriment la prétention de Vasse à faire une œuvre d'écriture personnelle. Il n'entend donc pas mettre son discours sous la garantie, sous la caution, d'un grand personnage dont il pourrait se réclamer. Il signifie au contraire qu'il risque une expression personnelle.

Un lecteur qui chercherait à comprendre Vasse en le mettant en pure continuité avec Freud, Lacan ou Dolto se heurterait inmanquablement à quelque chose qui n'est pas d'eux. Si Vasse avait l'intention de se situer en disciple d'un

⁴⁹ D. Vasse, Le temps du désir... O.C.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 15.

auteur particulier, alors il faudrait se demander comment il se situe par rapport à ce même auteur. De là découlerait l'importance de détecter comment le discours de Vasse se situe face à cette autre personne⁵¹.

3.2.2.1 Vasse et Lacan dans la théorie lacanienne

Vasse appuie sa recherche et son élaboration de multiples citations de Lacan à tel point que l'on pourrait faussement croire qu'il le suit sans réserves. Détrompons-nous, Vasse se permet d'interpeller sinon l'homme du moins certains points du discours lacanien. Certes, il trouve dans cette théorie lacanienne une clé de lecture, mais il n'y trouve pas tous ses atouts et il ne prend pas davantage tout Lacan. Par exemple, jamais dans ses écrits, nous ne verrons Vasse suivre Lacan sur la route de ses mathèmes. Des spécialistes de Lacan se demanderont avec étonnement pourquoi Vasse ne semble rien avoir retenu sur ce chemin là, mais Vasse ne donne pas de raisons.

Il y a un autre chemin où Vasse ne suit pas Lacan. C'est celui du pouvoir de douter en tant qu'il serait "ce qui distingue l'homme"⁵² et de celui du doute comme étant la seule certitude. "Je suis assuré de ce que je doute, de penser."⁵³ Même s'il est ce qui permet une ouverture et une avancée, est-il nécessairement la certitude fondatrice qui distingue l'homme?

⁵¹ De la même manière, si nous nous intéressions à déterminer ce qui est strictement personnel à Vasse dans son œuvre écrite, nous nous devrions d'étudier soigneusement l'ensemble de ses sources importantes afin de découvrir ce qui se trouve chez lui et pas ailleurs. Peut-être qu'à ce moment-là un méthode comparative serait plus appropriée. Du moins il faudrait l'envisager.

⁵² P. Julien, Pour lire Jacques Lacan. Le retour à Freud. Paris, Seuil, Collection «Point Essais» N° 304, 1995, p. 136.

⁵³ Ibid.

Cette question du doute fondateur trouvera une contrepartie chez Vasse dans la question de l'origine de l'homme. "Répondre à ces questions, dira Philippe Julien, c'est s'engager dans une recherche doctrinale d'ordre théologique sur l'origine fondatrice du savoir"⁵⁴. Laquelle recherche conduira inévitablement à "l'antithéisme ou [au] concordisme entre la Bible et l'inconscient"⁵⁵. Face au Réel comme limite symbolique au symbolique, n'existent donc que deux voies; la première étant de "refuser ce savoir dysharmonique qu'est l'inconscient"⁵⁶ tandis que la "deuxième voie est d'être le dupe de son inconscient"⁵⁷.

Parce que Vasse affirme "au départ sa foi en Dieu comme réponse à la question de l'origine et de la fin"⁵⁸, il ne pourra faire autrement que se situer en faux vis-à-vis de la conception lacanienne. Dans un savant développement sur la cause du désir. Sublon montre ce qui rend Vasse problématique par rapport à la théorie lacanienne en concluant que, chez ceux qui font comme Vasse, il y a un refus d'entendre le discours de la psychanalyse. "Celui qui accepte d'entendre le discours de la psychanalyse est conduit jusqu'à l'ultime renoncement. À l'affirmation naïve ou prétentieuse d'un savoir sur l'origine et sur la fin, le

⁵⁴ Ibid., p. 143.

⁵⁵ Ibid.

⁵⁶ Ibid., p. 144.

⁵⁷ Ibid.

⁵⁸ R. Sublon, Le temps de la mort: savoir, parole, désir. Strasbourg. Cerdic Publications, Collection «Homme et Église» N° 7 1975, p. 200.

freudisme oppose la question de la cause"⁵⁹ toujours déjà perdue. Pareil refus aboutirait, en définitive, à la question du métalangage.

Vasse entend le discours de la psychanalyse lacanienne mais peut-être pas jusqu'à sa prétention ultime puisqu'il accepte de mettre en interlocution des discours sans accorder de privilège suprême à la psychanalyse. À Sublon qui souligne avec à propos l'avertissement que la psychanalyse sert au discours théologique " à ne pas se clore sur lui-même"⁶⁰, répond l'avertissement de Vasse qui invite le discours analytique à faire de même.

[...] de deux choses l'une : ou la psychanalyse s'ouvre à la question du Réel qui fonde les réalités – y compris la réalité psychanalytique – et elle reconnaît que la Vie des vivants est hors de sa portée théorique et pratique. Ou elle ne veut rien savoir de cette question, et elle pose le Réel comme l'utopie nécessaire à la compréhension de l'appareil psychique et de son fonctionnement. Dans le second cas, la question de l'homme se trouve occultée alors même que l'interrogation sur ce qui parle en lui prétend l'ouvrir. Processus pervers par excellence, qui parle pour que rien ne se dise en vérité. Il ment mais c'est toujours déjà parce qu'il refuse d'entendre.⁶¹

L'avertissement qu'au nom de la théorie analytique lacanienne Sublon sert à la théologie et à Vasse, puisque c'est bien lui que Sublon critique particulièrement dans son texte, Vasse le retourne à la psychanalyse au nom de la Vie qui échappe à toute prise méthodologique. Ce renversement nous permet de saisir que Vasse situe le rapport entre psychanalyse et théologie dans une relation d'interlocution. Dans ce genre de rapport, chacun peut interroger l'autre en vue d'une recherche commune malgré la persistance de tensions dues à la non équivalence des discours.

⁵⁹ Ibid., p. 206.

⁶⁰ R. Sublon, Le temps de la mort... O.C., p. 206.

⁶¹ D. Vasse, La chair envisagée...., pp. 96-97. C'est nous qui soulignons.

Est-ce du concordisme? Cela resterait à voir⁶².

Ensuite, Vasse conçoit un mouvement d'échappée qui est propre à l'Autre. Celui-ci est affirmé "porteur insaisissable d'une altérité radicale qui surgit dans tout rapport d'identité et qui le fonde"⁶³. Entre le manque dans l'Autre de la conception lacanienne, il y a "une béance en l'Autre"⁶⁴, "le lieu où se constitue le je qui parle avec le je qui entend"⁶⁵ et l'Autre porteur insaisissable d'une altérité radicale chez Vasse, il y a toute la différence de la conception vassienne. Car pour Vasse ce n'est pas qu'il y ait absence d'apories dans le discours théorique ou qu'il faille situer une ouverture théorique quelque part. C'est, au contraire, dans l'impuissance à saisir l'Autre ainsi que dans l'altérité radicale que Vasse situe la béance qui rend compte de la finitude radicale de l'homme⁶⁶. Il y a là deux conceptions qui ne se recouvrent pas entièrement : l'Autre vu en tant que le lieu du discours inconscient entendu au sens d'inconscient freudien pour Lacan et l'Autre vu en tant que porteur inconscient parce qu'insaisissable pour Vasse.

⁶² En fait il semble possible de voir chez Vasse une apparence de concordisme au niveau de l'assimilation de l'Autre à Dieu. On verra au chapitre 4 que l'introduction de distinctions au niveau de la définition de l'inconscient permettrait de mieux clarifier la différence entre l'Autre et Dieu, différence qui sera élucidée au chapitre 6.

⁶³ D. Vasse, Le temps du désir..., O.C., p. 19.

⁶⁴ P. Julien, Pour lire Jacques Lacan..., O.C., p. 152.

⁶⁵ J. Lacan, Écrits I, Paris, Seuil, Collection «Point Essais» N° 5, 1994, p. 242.

⁶⁶ Il est possible que cette différence de conception au niveau de l'Autre ne soit pas assez soulignée dans les travaux de Vasse. Cela pourrait avoir pour conséquence qu'un lecteur lacanien ne saurait saisir la différence importante dans la conception vassienne de l'Autre.

3.2.2.2 *Vasse et Dolto*

Aux côtés du discours théorique de Lacan, Vasse reconnaît la valeur de l'influence que l'enseignement clinique de Françoise Dolto a eu sur lui. Cette importance est difficilement repérable dans les textes vassiens parce que diffuse alors que les citations de Dolto demeurent éparses. Cela n'empêche pas cependant de se rendre compte du fait qu'ils partagent une même sensibilité clinique.

Un premier indice de cette proximité par la sensibilité se trouve inscrite dans la carrière de Dolto qui, dès l'inauguration de sa démarche de recherche en 1939 jusqu'à sa mort, démontre un intérêt soutenu envers l'analyse auprès des enfants. Elle a d'ailleurs consacré sa thèse de doctorat en médecine, Psychanalyse et pédiatrie⁶⁷, et plusieurs autres monographies à la cause des enfants. Le cas Dominique⁶⁸ serait exemplaire. Dolto y présente les douze séances qui auront été nécessaire pour qu'un adolescent gravement atteint retrouve la capacité de faire face à la réalité et à sa vie de famille. En ouverture de recueil, elle indique un point qu'elle partage avec Vasse.

En thérapie psychanalytique, les écrits cliniques, au sens de protocoles de séances, sont rares. La documentation verbale et graphique que Freud nous a donnée de certains de ses cas – pour la psychanalyse d'enfants, je pense à Hans, à l'homme au loup –, nous est d'une aide pourtant considérable, à côté des déductions théoriques qu'il en a tirées. Il ouvrirait par là la porte à notre réflexion personnelles et à nos critiques formatrices.⁶⁹

⁶⁷ F. Dolto, Psychanalyse et pédiatrie. Paris, Seuil, 1971.

⁶⁸ F. Dolto, Le cas Dominique. Paris, Seuil, 1971 et Collection «Points» N° 49, 1974.

⁶⁹ Ibid., p. 5.

Dolto, dans Le cas Dominique, et Vasse dans L'ombilic et la voix⁷⁰, Un parmi d'autres⁷¹ et La chair envisagée⁷², présentent des larges extraits de séance d'analyse d'enfants. Ils effectuent alors un retour à Freud non pas nécessairement dans sa théorie, mais dans sa méthode de recherche clinique. Au retour à Freud prôné par Lacan en vue de retrouver dans toute sa pureté l'intuition théorique du fondateur de la psychanalyse répond le retour à la méthode clinique de recherche de Freud telle que pratiquée par Dolto et Vasse.

Dans ce mouvement de va-et-vient entre la clinique et la réflexion théorique, théorie et praxis clinique deviennent des interlocuteurs qui autorisent l'avancée d'une élaboration théorique de laquelle répond la praxis. Dans un autre contexte que celui de la praxis analytique, Vasse témoigne de "ces allées et venues entre pratique et théorie [qui] ont porté notre travail et permis une avancée fondamentale"⁷³.

Cette méthode permet une telle progression parce que, au lieu de s'enfermer dans un discours théorique dans le but de le saisir dans sa pureté originale, elle confronte le discours théorique avec le concret de la praxis et vice versa. Ne l'oublions pas, le discours théorique coupé de la praxis qui l'a engendré risque de devenir rapidement délié de quoi que ce soit d'autre qu'un monde de pures conceptions abstraites. À l'inverse, une praxis non interrogée par une

⁷⁰ D. Vasse, L'ombilic et la voix. Deux enfants en analyse. Paris, Seuil, Collection «Le champ freudien», 1974.

⁷¹ D. Vasse, Un parmi d'autres. O.C.

⁷² D. Vasse, La chair envisagée... O.C.

⁷³ D. Vasse, Se tenir debout et marcher... O.C., p. 143.

élaboration théorique devient vite aveugle à son action même.

Le contexte différent en cause dans la dernière citation de Vasse se situe dans la problématique du Jardin Couvert. Qu'est-ce que ce lieu? Avant de répondre à cette question, on doit revenir à Françoise Dolto qui, en 1979, soit neuf ans avant la fin de sa vie, inaugurerait la «Maison Verte». Ainsi appelée par les enfants sans qu'il n'y ait eut de rapport avec une couleur verte quelconque, si ce n'est

[...] l'équivalent de la partie couverte de jardin public dans lequel les parents peuvent venir se reposer et les enfants jouer ensemble. Lieu complètement informel, mais où le personnel d'accueil a une certaine formation psychanalytique, bien qu'aucun ne s'y comporte comme un psychanalyste dans un contrat de cure mais comme citoyen psychanalysé qui veille à éviter le non-dit concernant la vérité que vit un enfant ou celle qui touche ce qui l'entoure.⁷⁴

La Maison Verte était pour Françoise Dolto ce lieu informel donc où la vérité de ce qui est vécu et ressenti s'échange dans une parole de reconnaissance structurante. L'objectif de ce lieu est qu'il soit un "lieu convivial de socialisation de tout jeune humain"⁷⁵.

Le Jardin Couvert de Lyon est inauguré en mars 1983 par un groupe appelé "«Association pour l'accueil du petit enfant et de ses parents dans un lieu de parole» (Apelipa)"⁷⁶ dont fait partie Denis Vasse. "Le Jardin Couvert s'est inspiré très largement de l'expérience de la Maison Verte"⁷⁷. Il suit de près l'intuition selon laquelle la parole mise en lien avec la vérité du vécu ramène le petit enfant dans le

⁷⁴ F. Dolto, Autoportrait d'une psychanalyste. 1934-1984. Paris, Seuil, 1989, p. 192.

⁷⁵ G. Guillerault, "Dolto Françoise (1908-1988)". Dictionnaire de la psychanalyse. Encyclopaedia Universalis/Albin Michel, 1997, pp. 151-153, p. 151.

⁷⁶ M.-J. d'Orazio, "Le fil de l'histoire...", Se tenir debout.... O.C., pp. 41-45, p. 45.

⁷⁷ Ibid., p. 41.

mouvement de sa vie.

La parole et la mise en mots des relations familiales et sociales, par l'écoute et l'interprétation des difficultés, permettaient aux tensions et aux angoisses entourant la venue au monde et l'éducation d'un enfant de se résoudre dans le mouvement même de la vie.⁷⁸

L'intuition d'une parole qui dit la vie comme elle se présente, comme elle se déroule, avec tout ce qui en fait partie, Vasse ne nous dit jamais qu'il l'a empruntée ou apprise de Dolto. Rien n'empêche cependant qu'ils partagent cette intuition majeure.

En plus de cette commune sensibilité à une parole qui exprime la vie dans son mouvement même, Vasse rejoint Dolto sur deux autres points majeurs de son enseignement : l'image inconsciente du corps et l'apport de la foi chrétienne. Ce sont ces deux mêmes points qui sont retenus dans le Dictionnaire de la psychanalyse⁷⁹ lorsqu'il est question de résumer le parcours de Dolto en ce qui est le plus significatif. Y est reconnu d'abord sa contribution originale, "ce qui reste l'apport théorique essentiel de Françoise Dolto, son élaboration dite de *l'image inconsciente du corps*"⁸⁰. Suit immédiatement

la référence déterminante à la chrétienté. C'est à coup sur l'une des clés pour comprendre l'assemblage de cette vie de pensée, d'action et d'engagement. Loin de toute «bondieuserie» – dont Françoise Dolto s'est employée à dénoncer plutôt les ravages culpabilisateurs –, la religion est ici ce qui permet de nouer les fils de cette œuvre, de saisir comment elle procède de ce qu'enseignent pour Françoise Dolto et l'Évangile et la psychanalyse, à savoir une éthique du désir qui sous-tend et oriente chez l'humain l'incarnation du sujet.⁸¹

⁷⁸ Ibid.

⁷⁹ Dictionnaire de la psychanalyse. Encyclopaedia Universalis/Albin Michel, 1997.

⁸⁰ G. Guillerault, "Françoise Dolto..." O.C., pp. 152-152.

⁸¹ Ibid., p. 153.

Il faut attendre la monographie Inceste et jalousie⁸² en 1995 avant que Vasse ne réfère directement au concept doltoïen d'image inconsciente du corps. Il faisait bien mention de ce concept dès 1978⁸³, mais semblait plutôt intéressé à le développer par lui-même. Dans Inceste et jalousie, les choses se présentent différemment. Très tôt dans l'ouverture de la monographie, Vasse fait entrer en jeu la question du discernement entre la jalousie et la vérité qui parle. Il situe la mise en œuvre de ce discernement comme ce qui va permettre à l'enfant de répondre à la parole de vérité en se dégageant du mensonge de la jalousie.

Le chemin de cet univers intérieur ne s'ouvre que s'il est balisé de «paroles vraies», comme dit Françoise Dolto. Les paroles sont vraies quand elles touchent au cœur et libèrent le sujet de ce qui, dans la chair, occultait la dimension d'altérité au profit d'un redoublement de l'imaginaire qui enferme dans la répétition et la comparaison.⁸⁴

Il faut donc retrouver dans cette explication l'insistance commune à Vasse et à Dolto sur la parole vraie particulièrement mise en œuvre dans la Maison Verte et au Jardin Couvert.

Vasse reprend plus loin la notion d'image inconsciente du corps⁸⁵ alors qu'il aborde l'interprétation spontanée que font les parents à propos de leur jeune enfant.

Étant donné que

L'image du corps est la synthèse vivante de nos expériences émotionnelles [...elle] peut être considérée comme l'incarnation symbolique inconsciente du sujet désirant [...Et] C'est grâce à notre

⁸² D. Vasse, Inceste et jalousie.... O.C.

⁸³ D. Vasse, Un parmi d'autres. O.C., p. 168.

⁸⁴ D. Vasse, Inceste et jalousie.... O.C., p. 12

⁸⁵ Ibid., p. 213.

*image du corps portée par – et croisée à – notre schéma corporel que nous pouvons entrer en relation avec autrui.*⁸⁶

On comprend l'insistance de Vasse et de Dolto à interpréter en vérité la vie comme elle se vit. Autrement, la synthèse vivante peut en être affectée et l'incarnation symbolique avortée par le mensonge.

Une incarnation symbolique qui ne serait pas avortée serait réponse à la parole révélant le désir en tant qu'appel incessant. Cette

dynamique vivante à l'œuvre dans le psychisme humain et sa force qui vient de l'inconscient, là d'où le désir prend source, d'où il part à la recherche de ce qui lui manque. La vie, l'effet de vérité toujours nouvelle que la fréquentation des évangiles engendre dans l'intelligence et le cœur sont un appel⁸⁷.

On rejoint là le troisième aspect de parenté entre Vasse et Dolto : la foi chrétienne. Dolto et Vasse sont des croyants. L'année du décès de Françoise Dolto, Vasse contribua à un ouvrage collectif⁸⁸. Son article, "L'Évangile et l'inconscient"⁸⁹, s'insère dans une section de l'ouvrage visant un horizon se situant au-delà de la psychanalyse. En ce lieu, Vasse témoigne de la foi chrétienne de François Dolto et affirme une différence d'importance entre elle et lui. Selon lui, Dolto nous conduit jusqu'à un point où le désir passe du champ d'un imaginaire fermé sur lui-même au champ d'un imaginaire ouvert par une parole fondatrice : l'origine.

⁸⁶ F. Dolto, L'image inconsciente du corps. Paris, Seuil, Collection «Point Essais» N° 251, 1992, pp. 22-23.

⁸⁷ F. Dolto, et G. Séverin, L'évangile au risque de la psychanalyse. Tome I. Paris, Seuil, Collection «Point», N° 111, 1983, p. 13.

⁸⁸ J. Aubry, S. Baruk, M. Cifali, F. Dolto, C. Halmos, M. Montrelay, F. Peraldi, A. Rassial, J.-J. Rassial, É. Roudinesco, J.-F. de Sauvergnac, et D. Vasse, Quelques pas sur le chemin de Françoise Dolto. Paris, Seuil, 1988.

⁸⁹ D. Vasse, "L'Évangile et l'inconscient". Quelques pas sur le chemin de Françoise Dolto. O.C., pp. 221-235.

La révélation du Verbe fait chair, dans l'Église, au cœur de l'histoire, fait basculer du champ d'un *imaginaire fermé*, que la projection d'une image de soi occulte, dans le champ d'un *imaginaire ouvert* par l'irruption de la parole qui le fonde dès l'origine, en l'Autre. C'est à prendre les choses par ce bout qu'on fait de la théologie. Et c'est ce que Françoise ne fait pas. Elle nous mène jusqu'au seuil où le renversement indiqué peut s'envisager comme l'accomplissement de ce qui est désiré en nous *inconsciemment* comme la *bonne nouvelle du salut*.⁹⁰

Selon les propos de Vasse, Dolto ne fait pas de théologie alors que lui en fait. Mais même si Dolto ne s'aventure pas dans le champ théologique, elle conduit jusqu'à son seuil tel que Vasse le conçoit.

En terminant, on veut souligner rapidement un tout dernier aspect qui unit Vasse à Dolto. Dans sa dédicace de son ouvrage L'Autre du désir et le Dieu de la foi⁹¹ où il tente d'éclairer la différence théorique qui existe entre ces derniers, Vasse écrit : "À la mémoire de mon amie et ma sœur, Françoise Dolto"⁹². L'amie et la sœur désignent à la fois les liens du sang et les liens qui unissent des personnes qui vibrent sur les même fréquences intérieures.

Plus profondément, nous trouvons dans l'Évangile le sens de ce lien qui est de faire la volonté du Père. "Car quiconque fait la volonté de mon Père qui est aux cieux, nous dit Jésus, celui-là m'est un frère et une sœur et une mère"⁹³. Si Vasse peut parler de Dolto en ces termes et lui dédier son ouvrage c'est que le lien qui les unit se situe dans la foi en Jésus Christ. C'est en lui, dans la recherche de la volonté du Père, qui est désirée inconsciemment en nous, qu'ils se rencontrent.

⁹⁰ Ibid., p. 234. Le lecteur notera que le chapitre 6 reviendra plus tard sur cette notion d'origine en l'Autre.

⁹¹ D. Vasse, L'Autre du désir.... O.C.

⁹² Ibid., p 7.

⁹³ Mt. 12, 50. La Bible de Jérusalem. Paris, Cerf, Édition de 1979.

3.3 Grandes lignes du portrait de Vasse

La recherche de la volonté du Père, ou bien la poursuite de ce qui est désiré inconsciemment en nous, et qui, à jamais, demeure quête incessante, est l'orientation ultime de ce que l'œuvre d'écriture personnelle de Vasse essaie de rejoindre tout en sachant l'aventure impossible. Non possible, pas impraticable, mais inachevable, parce qu'elle est à jamais marquée par une impossibilité à être comblée. C'est auprès de deux mystiques d'expérience et d'importance, Thérèse d'Avila et Thérèse de Lisieux, que Vasse cherche l'éclairage qui lui permettrait de rendre compte de la quête religieuse dans le dépouillement incessant qu'elle requiert en même temps qu'elle semble renouveler celles et ceux qui s'y livrent.

Si la recherche religieuse est la première grande caractéristique qui frappe dans les écrits de Vasse, une seconde suit de près. En effet, en joignant dans l'élaboration théorique le propre de l'analyse et le propre du religieux, c'est deux méthodes non parallèles qui se rencontrent : l'analyse et la phénoménologie. L'une ne recouvre pas l'autre et vice versa. Leurs champs épistémologiques diffèrent alors même qu'elles peuvent étudier un même fait. Ce qui est particulier à Vasse, c'est l'articulation qu'il fait des méthodes. Il ne fait pas jouer à l'analyse un rôle de domination à l'égard de la phénoménologie et ne pratique pas l'inverse. Les deux s'interpellent et s'éclairent et, ce faisant, les deux discours peuvent s'en trouver altérés, en se découvrant sous un jour nouveau.

La rencontre change les partenaires. Cela fait que le discours vassien n'est pas celui de la psychanalyse et pas davantage celui de la phénoménologie. Il est

une union des deux. Vasse ne se situe donc pas en disciple de quelqu'un. Il veut au contraire faire une œuvre d'écriture personnelle dans le recours à la méthode de Freud. Il a, dirait-on, entendu la nécessité du retour à Freud prôné par Lacan, mais il l'a compris comme retour de l'articulation dans un va-et-vient continu entre l'élaboration théorique et la pratique. Sans cette constante confrontation à l'observation, l'élaboration demeure coupée de ce dont elle prétend rendre compte. Dans une telle impasse, il ne reste plus qu'à tenter de rejoindre la pureté d'une intuition fondatrice dans l'espoir qu'elle contenait déjà tout ce qu'on pouvait trouver. On cherche alors à retrouver une sorte de plénitude que l'on se représente comme une origine qui mettrait à l'abri de l'expérience du manque.

Le retour à l'origine fait remonter à la quatrième et dernière caractéristique du discours vassien que l'on veut rappeler. Ne l'oublions pas, tout le discours de Vasse sur le désir de l'Autre ainsi que sa sensibilité à la question de l'altérité dans la rencontre de la différence, ne sont pas déliés de ses expériences d'enfance. En un certain sens, on peut penser que si Vasse est tellement préoccupé par l'altérité, c'est que cela a dû manquer cruellement dans son enfance. Cela se conçoit, mais ce qui est plus difficile à expliquer c'est comment il se fait que cette question là est devenue prédominante dans sa recherche. Beaucoup d'autres personnes ont dû être témoin des mêmes situations, seul Vasse a consacré une vie de recherche sur le sujet.

Sans doute la sensibilité et les goûts de Vasse témoignent de ce qui l'anime lui, à la fois semblable aux autres et différent. Dans son discours se joue un déplacement de la cause, entendue dans le sens d'un manque duquel naît le désir, à

la cause, comprise dans le sens de l'importance subjective qui justifie une mise en route par un manque particulier. Peut-être sans s'en rendre compte consciemment, Vasse met en jeu la refente de la cause : "Quand ils parlent vraiment, les mots ont deux faces"⁹⁴. Ainsi en est-il pour la cause qui désigne tout à la fois ce qui manque et ce qui met en marche. Les deux significations, on l'a montré, ne se recouvrent pas entièrement. L'une est dévoilée par l'analyse tandis que l'autre se révèle dans la vie et se découvre par l'étude phénoménologique.

⁹⁴ D. Vasse, "Quand ils parlent vraiment, les mots ont deux faces". Bulletin d'audiophonologie. Volume 5, N° 3-4, 1989, pp. 303-310.

Chapitre 4

Préalables essentiels à une bonne compréhension du discours de Vasse

Le chapitre précédent a construit un portrait qui soulignait, entre autres, l'intention de Vasse de générer une expression originale. Son œuvre n'essaie donc pas de reproduire ses sources dans le souci de prolonger un discours «établi». Au contraire, des conceptions originales émaillent le discours en projetant un éclairage nouveau et différent. Il apparaît alors nécessaire de clarifier quelques concepts qui rendent possible l'entrée dans la compréhension de son monde.

Si par exemple, on partait avec une compréhension générale de la psychanalyse lacanienne on pourrait chercher à retrouver chez Vasse l'élaboration connue. On devrait alors classer Vasse en tant que son élaboration théorique est problématique en face de Lacan. À ce moment là, deux possibilités s'offriraient au lecteur : soit de déclasser Vasse parce qu'il ne répond pas aux attentes, soit de continuer l'effort de compréhension afin de découvrir ce qu'il peut bien tenter de dire. Parfois la maladresse d'expression peut faire perdre de vue l'originalité de celui ou celle qui parle. C'est probablement le cas avec certains des éléments de l'élaboration vassienne.

La recherche en cours s'est donc heurtée à cet aspect de l'originalité de Vasse qui cause d'abord problème et qui peut faire avorter le processus de

compréhension. Malgré le fait que la découverte des particularités de Vasse ne peut se produire qu'après une fréquentation soutenue, on aurait grandement bénéficié de leur connaissance au point de départ de la présente démarche. On a donc choisi d'inverser le parcours afin de favoriser l'analyse et la compréhension de sa conception du désir de l'Autre.

L'exemple de la définition de l'inconscient qui sera traité dans la première section illustre ce que l'on veut dire. Dans La dérision où la joie¹ Vasse affirme que la chair de l'homme "vit de la parole d'un Autre qui naît en lui, *dans le lieu de cette mémoire découverte par Freud sous le nom d'«inconscient»* [... : ce] non savoir de l'origine"². On se rend tout de suite compte du lien que Vasse établit entre la vie qui arrive à la personne par l'expression "qui naît en lui"³ et l'inconscient comme "non savoir de l'origine"⁴. Que la vie humaine surgisse d'un lieu imperméable au savoir et aux systèmes de représentations et que ce lieu soit l'inconscient, cela laisse entendre déjà que celui dont il est question n'est plus tout à fait freudien parce qu'il ne comporte aucune représentation.

On pourrait ne pas apercevoir cette nuance, par contre on remarquera plus aisément que l'élaboration vassienne fait tenir à Freud et à Lacan des discours qu'ils n'auraient pas prononcés. D'un côté, on sait que Freud était athée, il ne saurait donc y avoir chez ce dernier de lien à la croyance, et de l'autre Lacan a fait de l'Autre de la parole un lieu marqué d'un manque, c'est-à-dire d'un trou, qui ne

¹ D. Vasse, La dérision où la joie. La question de la Jouissance. Paris, Seuil, 1999.

² Ibid., p. 317.

³ Ibid.

⁴ Ibid.

saurait être remplacé par aucune présence. Cependant, Vasse affirme que "l'homme qui *croit* en la parole découvre en ce lieu non pas un «trou», mais la présence d'un Amour qui est don de la Vie"⁵. On voit bien que cet inconscient est celui d'une vie qui se donne et, à moins qu'on ne prouve le contraire un jour, la vie ne saurait se réduire au psychisme et à son inconscient.

En conséquence et avant de pouvoir saisir ce que Vasse exprime comme conception du désir de l'Autre, on doit élucider cette première difficulté dans la définition de l'inconscient qui introduit une nuance entre le fonctionnel et l'essentiel. Ensuite, on devra prendre état des conséquences que cela comporte dans la compréhension des catégories fondamentales de l'Imaginaire et du Réel. Puis il faudra se demander de quelle manière Vasse conçoit la parole. Enfin, on terminera par la considération de la question des axes différentiels qui pose l'être humain comme un être qui surgit dans l'écart entre des pôles apparemment irréconciliables.

4.1 Inconscient essentiel et inconscient fonctionnel

Nul ne se donne la vie à soi-même. Cela est un fait d'expérience sur lequel il est inutile d'argumenter. Pour avoir pu se donner la vie, il aurait fallu qu'une personne préexiste à elle-même. L'expérience commune démontre le contraire. Par les contributions de la génétique, l'humanité sait d'ores et déjà que la constitution d'un individu repose sur un bagage de gènes hérité des parents qui eux-mêmes ont reçu le leur d'individus issus d'une génération précédente et ainsi de suite. Ce savoir des lois de la génétique et la prise au sérieux des conditions essentielles au

⁵ Ibid., pp. 211-212.

maintien de la vie arrivent à préciser ce qui se passe au niveau de la physiologie sans toutefois être en mesure d'expliquer comment la vie est à l'œuvre en chacun.

Prenons l'exemple du développement foetal d'un enfant à naître. Cet humain en devenir hérite d'un patrimoine inscrit dans les mémoires chromosomiques. Cela on le sait à peu près. Par contre, ce que l'on ne sait pas c'est comment il se fait que le programme se déploie dans le temps et dans l'espace. Qu'est-ce qui agit le programme pour l'actualiser dans une future personne humaine? On observe qu'il y se produit un déploiement mais on ignore qui ou quoi l'effectue. Il faut bien alors admettre que quelque chose comme un mouvement de déploiement se produit et s'observe, non pas directement mais après coup, c'est-à-dire en contemplant son fruit. Un mouvement différencié actualise un individu selon le patrimoine hérité de ses prédécesseurs. Ce processus général s'applique, semble-t-il, à l'ensemble des vivants.

On trouve une idée similaire chez le biologiste Paul Chauchard qui constate une finalité et ce, même au niveau physico-chimique élémentaire. Ainsi il affirme que "le biologique manifeste une finalité qui a dimension affective puisque la survie n'a été possible que par l'évitement du mauvais et le choix du bon, donc par un automatisme de valeurs"⁶. Le mot «automatisme» laisse à entendre un premier sens qui se rattache à ce qui est machinal tandis qu'une seconde signification rejoint celle de finalité. Ces deux acceptions n'ont pas les mêmes conséquences pratiques. Le sens machinal évoque la mécanique qui répète un mouvement inscrit

⁶ P. Chauchard, Force et sagesse du désir. Une analyse de l'éros. Paris, Le Signe/Fayard, 1972, pp. 26-27.

dans la manière dont ses diverses constituantes sont reliées les unes aux autres. Il ne manque plus qu'une force extérieure pour mettre le système en mouvement dans une succession invariable. La transmission automatique d'automobile serait un exemple parfait du machinal. À chaque fois que la situation externe se modifie (vitesses de rotation des arbres d'entrée et de sortie, puissance transmise, etc.) une réaction aveugle mais programmée se produit. Ce sens là est celui du non-vivant. La prise en compte de l'expression «finalité à dimension affective» modifie la signification qui se rapporte à l'automatisme. Chauchard indique par là que la vie différenciée de l'individu, hors de toute conscience, est affectée par une fin qu'elle affectionne et préfère. L'automatisme de valeurs se comprend alors dans le sens d'un mouvement qui, bien qu'aveugle face à lui-même, choisit en faveur d'une orientation préférentielle.

Il faudrait sans doute de longues recherches pour préciser l'identité de ce mouvement et en arriver à discerner si le mouvement vital dont on parle et le mouvement à finalité d'automatisme des valeurs sont une seule et même chose. Cela serait hors propos pour la thèse en cours. Ce qu'il importe de souligner ici c'est le fait qu'on peut traiter de ce qu'il est convenu d'appeler «l'inconscient» de bien des manières et que tout ce que l'on peut mettre sous ce concept «fourre-tout» n'est pas nécessairement superposable.

Quand Vasse prête la vie et la représentation à l'inconscient, il superpose deux concepts hétérogènes. On peut s'en rendre compte alors qu'il précise la fonction du mécanisme de défense et l'effet qui en découle au niveau du mouvement personnel. Si le "mécanisme défensif écarte un danger (imaginaire ou

réel) par la création de fantasmes"⁷ et si ce mécanisme "interdit à celui qui en est le lieu la lecture même de son mouvement"⁸, on ne peut s'empêcher de constater que le mécanisme défensif inconscient n'est pas de même nature que ce à quoi il barre la voie. "Le royaume de la vie n'est pas celui de l'apparence et de la monstration"⁹. Il y a une différence entre le psychisme et la vie qui y circule. Le royaume de la vie c'est pour Vasse la Réel dont il affirme la vie et l'acte de révélation continue à travers les médiations psychiques. Le Réel, "s'il *est*, il vit dans un perpétuel acte de révélation dont l'appareil psychique est la médiation dans le corps de l'homme"¹⁰.

Si le psychisme est le médiateur de la révélation de la vie donnée à chacun, alors "l'identité du parlêtre se constitue par la liberté d'être en vérité ou de consentir à être un corps dans laquelle il s'éprouve comme parole sans laquelle il ne se révèle pas comme sujet"¹¹. On conçoit ainsi que l'identité en question est inconsciente par nature et qu'elle ne se montre pas sans qu'on en fasse lecture et qui ne s'incarne pas sans le consentement de la personne à elle-même. Or si la vie donnée qui s'incarne ne peut être découverte que par la médiation du psychisme, cela veut-il dire que l'inconscience dont elle s'entoure, en elle-même et dans le don individué d'elle-même qu'elle fait à chacun, est également de nature psychique?

Malgré que Vasse se réclame toujours de Lacan, il commence à introduire les concepts de la phénoménologie dans son élaboration conceptuelle. À preuve, ce

⁷ Ibid., p. 132.

⁸ Ibid., p. 133.

⁹ Ibid., p. 207.

¹⁰ Ibid., p. 192.

¹¹ Ibid., pp. 168-169. Parlêtre est l'expression lacanienne qui veut caractériser l'homme en tant qu'il est un être de parole.

recours aux catégories du phénoménologue Michel Henry qui distingue entre l'extériorité de la monstration dans un monde intérieur et l'intériorité de la vie qui est touchée par ce qu'elle rencontre. En l'origine, "prend naissance *la dualité des modes d'apparaître du corps : dans le dehors d'un monde visible, d'une part, dans le pathos invisible de la vie, d'autre part*"¹². Pour Vasse, la structure psychique et "l'intelligence apparten[en]t à l'Imaginaire qui gère la chair [tandis que] l'esprit est le lien entre le Réel impossible et l'Autre inimaginable, en même temps que celui qui unit l'homme à son Origine"¹³. On voit nettement apparaître la distinction entre un système de représentation qui culmine dans l'intelligence humaine et le lien à la vie effectué par l'esprit. Or pour Vasse c'est ce qui nous touche qui seul témoigne de notre lien à la vie parce qu'on éprouve le contact même si on arrive pas à l'expliquer ou à se le représenter. "Hors de cette voix qui touche ce qui vit en nous, le révèle et le suscite, nous sommes condamnés à l'errance absolue et sans espérance qui nous conduit à nous identifier à ce que nous avons fait de nos mains"¹⁴.

L'homme peut produire des idoles d'or et d'argent pour se protéger, mais il construit tout autant un système de représentation, le psychisme avec ses mécanismes de défense qui amènent une autre sorte d'inconscient. Vasse envisage ceci de très particulier : la parole doit échapper à la violence du monde de la

¹² Ibid., p. 168. La partie en italique reprend les mots de M. Henry, "Une approche phénoménologique du christianisme", *Études*, Octobre 1997, p. 356.

¹³ D. Vasse, *La dérision ou la joie....* O.C., p. 190.

¹⁴ Ibid., p. 184.

représentation sans quoi l'inconscient se réduirait à une production de l'imaginaire qui se débarrasserait de ce qui ne lui convient pas.

Si la parole n'échappait pas à l'opposition et à l'annulation des représentations qu'elle articule et qu'elle fonde dans l'unité de l'origine, c'est-à-dire *en elle-même*, [...] *l'inconscient ne serait qu'une production imaginaire sans réalité, une illusion*, et l'Autre du désir et/ou le Réel se trouveraient réduits à *rien*, à l'objet des projections. Le don de la vie qui se transmet de génération en génération serait une pure construction. Tout ce que nous désirerions serait tourné en dérision.¹⁵

Le "*désir inconscient, l'essence de l'homme*"¹⁶ serait tourné en dérision si l'essentiel pouvait se réduire au fonctionnel. L'essentiel et le fonctionnel sont reliés en vertu du lien qui existe "entre le sujet du désir et le fonctionnement de la pulsion. Mais ce rapport, cette médiation est ordonné à la naissance du sujet".¹⁷ On voit donc que Vasse considère un désir essentiel et inconscient et dont l'inconscience ne peut être de même nature que celle due à l'action des mécanismes psychiques. C'est pourquoi on considère qu'il faudrait introduire une distinction entre ce qui est inconscient par essence et ce qui l'est par accident, c'est-à-dire en vertu de l'action des mécanismes psychiques.

Cette distinction rejoint celle de la double intentionnalité de la phénoménologie déjà présentée au chapitre 2. On peut voir que les concepts d'intentionnalité en exercice et d'intentionnalité thématique traduisent ce mouvement de la vie ainsi que l'univers représentatif humain. Rappelons-le, l'intentionnalité en exercice est le mouvement porteur d'une intention ou d'une volonté de quelque chose, mais aveugle de toute représentation puisqu'il demeure

¹⁵ Ibid., p. 98.

¹⁶ Ibid., p. 58.

¹⁷ Ibid., p. 59.

étranger à la représentation. L'intentionnalité thématique est cette volonté qui porte la représentation et la connaissance. Elle n'est pas aveugle mais elle est assortie d'une ambiguïté : elle veut la vie dans ce qu'elle en connaît, c'est-à-dire dans la représentation qu'elle s'en donne.

La double intentionnalité de la phénoménologie permet ainsi de mieux préciser le concept d'inconscient en distinguant un inconscient essentiel et un inconscient fonctionnel lequel est le réservoir du refoulé. Par ses outils, l'observation phénoménologique lève une confusion importante. En effet l'inconscient ne se limite pas à l'inconscient psychique. La psychanalyse et son discours sont rappelés à leur ordre de science de l'inconscient fonctionnel. Place demeure pour l'observation phénoménologique et son interprétation téléologique d'une forme d'inconscience antérieure à l'avènement du psychisme et qui lui sert d'origine.

Il convient de penser que la psychanalyse a insuffisamment distingué quand elle a fait de l'inconscient le réservoir à la fois de la libido, c'est-à-dire l'énergie vitale, de son mouvement, et du refoulement. Sans doute le mouvement vital d'une personne peut-il se retrouver plus ou moins refoulé, mais qu'il puisse se retrouver refoulé au niveau de l'inconscient fonctionnel signifie-t-il que le mouvement vital surgit de là.

Cette affirmation de deux inconscients de nature différente est aussi appuyée par les conclusions de Rabouin dans son parcours philosophique sur le désir. La distinction de nature entre deux inconscients rejoint sa constatation de la

circulation de deux courants philosophiques majeurs qui ceinturent la compréhension du désir.

Un premier courant situe le désir en lien avec le manque. Dans cette conception, le désir cherche ce qui lui manque en vue d'être éventuellement comblé. Il s'agit d'un désir de posséder qui s'articule autour d'une dialectique vide-plein. Mais cette dialectique, cette conception du désir, "il n'est pas sûr qu'elle rende compte du désir dans sa nature"¹⁸, affirmera Rabouin. Il y a aussi une autre façon de concevoir le désir qui le situe comme puissance originaire dont la "dynamique est fondamentalement *productrice*"¹⁹. On trouve ici quelque chose voisin de ce qu'avancait Spinoza lorsqu'il affirmait : "Le désir (*cupiditas*) est l'essence même de l'homme, en tant qu'elle est conçue comme déterminée, par une quelconque affection d'elle-même, à faire quelque chose"²⁰.

Il y a donc au moins ces deux conceptions du désir et chacune d'entre elles porte des enjeux précis. D'une part, "l'enjeu de la définition du désir comme manque est donc l'existence d'un sujet libre"²¹. D'autre part, la vision du désir comme moteur propose l'enjeu que "le désir avant d'être *fixé* sur un objet est d'abord pris dans une dynamique complexe et créatrice"²². Le désir comme moteur est créateur. Avec ces deux saisies du désir, on retrouve des enjeux correspondants qui demeurent loin de la banalité : un sujet libre et un mouvement créateur. Ainsi

¹⁸ D. Rabouin, Le désir. Introduction, choix de textes, commentaire, vade-mecum et bibliographie. Paris, Flammarion, collection «Corpus», N° 3015, 1997, p. 28.

¹⁹ Ibid., p. 29.

²⁰ B. Spinoza, L'Éthique. Paris, Gallimard, collection «Folio Essais», 1997, p. 242.

²¹ D. Rabouin, Le désir.... O.C., p. 26.

²² Ibid., p. 27.

le désir *moteur de création* va rejoindre l'intentionnalité en exercice, celle qui meut ce qu'il y a à mouvoir, le patrimoine héréditaire et culturel, tandis que le désir *manque* va rejoindre l'intentionnalité thématique de laquelle pourra émerger un sujet psychique.

Ces distinctions ressortissent de la phénoménologie et s'y justifient mais les appliquer au discours de Vasse constitue un autre problème. On a déjà démontré l'existence d'indices qui se donnent en preuve dans le cas de La dérision ou la joie. Il faudrait maintenant trouver d'autres indices significatifs ailleurs dans son œuvre. En fidélité à ses sources analytiques, Vasse ne pose jamais directement une telle distinction de deux inconscients différents par nature. Le problème consiste alors à démontrer l'existence de cette tendance qui permet d'affiner la définition de l'inconscient. On doit au moins fournir des indices qui appuient les distinctions avancées.

Cette division de l'inconscient en deux domaines distincts par la nature, Vasse ne la pose pas ouvertement de lui-même. En conséquence, il pourrait sembler prématuré de l'appliquer à ses formulations théoriques si quelques indices précieux n'étaient présents dans ses textes. En fait, Vasse recourt indirectement à la notion d'inconscient essentiel. Il y fait très clairement allusion dans sa monographie à propos de l'expérience mystique de Thérèse de Lisieux. En résumant le parcours de cette grande figure du christianisme, Vasse indique un désir essentiel et inconscient. "À travers toutes les métaphores que Thérèse emploie, elle *témoigne* non pas d'elle-même, mais du *désir essentiel*, inconscient,

dont elle vit – dont l'homme vit en vérité"²³. Vasse emprunte donc la même route du mouvement qu'est le désir essentiel et qui relève de l'inconscient essentiel.

Cette consonance qui pointe ouvertement seulement en 1998 était déjà présente depuis longtemps chez Vasse. À preuve cet extrait remontant à 1967 où Vasse référait en termes non équivoques au mouvement et à l'amour au sujet du désir. Dans son article portant sur l'autorité de l'enseignant, deux mouvements ambigus s'articulent l'un à l'autre : soit la séduction, qui confond savoir et vérité, et le renoncement, où la personne découvre que le savoir n'est pas la vérité que l'humain cherche. Vasse poursuivait en ajoutant que l'enseignement ne peut advenir qu'à l'articulation de ces deux mouvements et que "l'enseignement ne se soutient que de ce que l'homme est, en son essence, désir, quelqu'un qui aime"²⁴. Donc cette idée d'un désir essentiel qui n'est pas de nature psychique, n'est pas nouvelle chez Vasse. Elle était déjà présente à la racine de ses intuitions qui président à sa recherche et à son œuvre d'écriture.

Une note située en marge de ce dernier article complète le lien entre le désir et le mouvement. Vasse y définit le désir essentiel en se référant également à Spinoza qui affirmait : "Le désir est l'essence elle-même de l'homme dans la mesure où on la conçoit comme déterminée – par une affection donnée à celle-ci – à accomplir un acte quelconque"²⁵. Sans qu'il y soit fait mention d'un inconscient

²³ D., Vasse, La souffrance sans jouissance ou le martyr de l'amour. Thérèse de l'Enfant-Jésus et de la Sainte-Face. Paris, Seuil, 1998, p. 91.

²⁴ D., Vasse, "L'autorité du maître". Études. Février 1967, pp. 274-288, p. 275. C'est nous qui soulignons.

²⁵ B. Spinoza, Éthique. Livre III, Paris, Flammarion, 1938, p. 194. Tel que cité par Vasse dans "L'autorité du maître". O.C., p. 275.

essentiel qui serait mouvement, Vasse emprunte à Spinoza la définition du désir en tant qu'essence déterminée à accomplir un acte. Qu'est-ce que cela si ce n'est une référence au mouvement, car c'est le mouvement qui accomplit l'acte. Et l'acte dont il est question, bien que quelconque, c'est-à-dire pas d'avance défini, est accompli parce qu'une affection l'entraîne. Le désir mouvement, désir essentiel, bouge par amour. Comme le dit Vasse, «l'homme est, en son essence, quelqu'un qui aime», quelqu'un qui bouge par affection préférentielle.

Que l'homme soit, en son essence, quelqu'un qui aime, n'implique nullement que, dans son action, l'homme vivrait cet amour sans ambiguïtés. Un peu plus loin dans le même article de Vasse, nous retrouvons la notion de confusion originelle²⁶, mais appliquée à la méprise entre savoir et vérité²⁷. Ce concept de confusion originelle laisse pressentir que, dans la théorisation vassienne, l'émergence de l'être humain se produit à partir d'un chaos ordonné par l'affection. Nous voyons donc que, pour Vasse, l'être humain est constitutivement non transparent à lui-même et, dans son émergence, affronté constamment au risque d'une erreur de lecture.

Cette manière de voir le problème indique donc un changement de perspective par rapport au point de vue de l'analyse. Cette dernière traite d'un

²⁶ Chez Vasse, la notion d'origine est à comprendre non pas comme un commencement, ni comme ce qui est dans l'inconscient freudien, mais la source d'où l'un et l'autre deviennent possibles au sein de leur continuelle émergence. C'est comme cela que nous comprenons la pensée de Vasse dans l'ensemble de son œuvre. D'ailleurs, dans Inceste et jalousie [O.C.] il situe l'inconscient de Freud entre commencements et origine. "La référence, [...nous dit-il], à ce qui parle dans l'homme, là où il n'a pas encore de langage, situe l'inconscient de Freud entre commencements et origine" (p. 212). Parler d'une confusion originelle revient à dire que de la confusion accompagne le jaillissement de la source.

²⁷ Le savoir étant ici un système de représentations qui vise la vérité, mais ne l'atteint pas.

inconscient qui se situerait, selon Vasse, entre origine et commencements. Dans sa manière de voir, l'origine correspond sommairement à la vie qui se donne à la personne tandis que les commencements situent le temps dès le début, soit la période débutant avec la conception et se terminant avec la mise en place d'une structure psychique. L'inconscient essentiel est du côté de la vie qui ne cesse de se donner tandis que l'inconscient fonctionnel se situerait, selon nous, du côté de l'inconscient freudien.

Cet inconscient fonctionnel, on le répète, duquel se séparent les mécanismes de la conscience, serait symbolique parce qu'il porte sur des représentations, des symboles. Comme le suggère la phénoménologie, ce qui est structurel chez l'humain est la source de la confusion entre ce qui est vivant, soit le mouvement lui-même, et les représentations qui sont déplacées. Les représentations ne sont pas la vie pas plus que la vie ne se limiterait aux représentations que nous pouvons nous en donner. Le mouvement, tout en touchant les représentations pour les déplacer, demeure le grand absent du système auquel il échappe.

En plaçant du côté de l'origine une Parole Originale, Vasse devient, s'il ne l'est déjà, certainement problématique par rapport à la psychanalyse, parce que cette dernière n'arrive à voir la parole que d'un point de vue analytique alors qu'il l'articule à une perspective phénoménologique. L'analyse ne peut, avec ses outils et son regard orienté vers les aléas de la structuration psychique, découvrir une parole originale sans la suspecter d'être un discours total qui contiendrait d'avance tous les langages, toutes les expressions. Elle ne saurait voir cette parole comme un

amour déjà donné à chacun et dont la parole humaine témoignerait comme de ce qui appelle à vivre par delà toutes les méprises dans lesquelles les représentations s'enlisent. Le point de vue phénoménologique reprend la question de la cause du désir. Bien qu'il reconnaisse le manque comme signifiant du désir, il pose également la question selon l'angle de l'affection donnée dont parlait Spinoza. «Comment se fait-il que ce manque là me fasse bouger, moi alors qu'une autre déficience me laisse insensible?» On ne considère plus alors seulement le sujet du désir dans sa neutralité, mais on envisage la personne dans son identité singulière révélée par ce qui la touche dans la vie.

Le lecteur verra de lui-même, dans la poursuite de la thèse, à quel point la perspective phénoménologique éclaire ce dont Vasse essaie de rendre compte. À en croire Rabouin, le point de vue du manque propre à la psychanalyse lacanienne rend compte de l'inconscient psychique et de son désir dont l'enjeu ultime serait l'émergence continuelle d'un sujet. De plus la considération du désir en tant que moteur, située plus près de la phénoménologie, porte l'enjeu de la création. Alors, l'articulation des deux, telle que le fait Vasse, suppose l'enjeu de l'émergence d'une personne qui peut arriver à consentir à se laisser guider par une préférence qui lui est propre et qui l'appelle à s'engager dans une aventure sans retour.

Il n'est donc pas étonnant que Vasse s'intéresse à la vie mystique de Thérèse d'Avila ainsi qu'à celle de Thérèse de Lisieux²⁸. La vie mystique ne pose-t-elle pas la question d'une aventure sans retour totalement risquée dans la foi en une parole

²⁸ Vasse étudie l'expérience de Thérèse d'Avila principalement dans L'Autre du désir et le Dieu de la foi... O.C., et celle de Thérèse de Lisieux dans La souffrance sans jouissance... O.C.

révélée? On ne devrait pas s'étonner davantage de découvrir, chez Vasse, une définition opérationnelle où l'inconscient freudien est perçu comme le résultat de la "contradiction entre ce qui nous pousse à mentir en nous encadrant dans une image de nous-mêmes à laquelle nous prêtons le discours de la vérité et ce qui nous appelle à vivre en nous référant à l'Autre de la parole"²⁹. On corrobore ainsi la position d'un inconscient essentiel par où la vie arrive en animant la structure psychique ainsi que celle d'un inconscient fonctionnel affronté à la confusion entre la vie qui appelle et l'ambiguïté de la représentation qui réduit la vie aux représentations qu'elle arrive à se donner.

Le fait d'introduire la notion d'une vie qui appelle à vivre pose la question de la parole en tant que cette dernière consiste également en un appel à entendre et en une réponse à donner. Dans la perspective vassienne, la Parole Originnaire qui appelle à vivre est irréductible au langage et à l'enchaînement des signifiants. D'ailleurs lorsqu'il évoque sa pratique d'interprétation, Vasse relie la parole au corps considéré parlant et non pas seulement à ce qui est véhiculé par un son. La parole se donne à "entendre d'une manière ou d'une autre – *dans le dire, le dessin, le mouvement* – et [... se répète]"³⁰.

Par ailleurs bien que la parole ne puisse être contenue entièrement dans le

²⁹ D. Vasse, Inceste et jalousie.... O.C., p. 59. Tout comme il y a chez Vasse une Parole Originnaire, il y aura position d'un Autre non assimilable entièrement à l'Autre de la psychanalyse. Cet Autre chez Vasse correspondra à la question de Dieu avec toute l'ambiguïté que l'on verra dans la position et la distinction de l'Autre et de Dieu. La cause de ces ambiguïtés semble provenir de l'ignorance de la différence des perspectives entre le discours de l'Autre chez Lacan et celui chez Vasse. Les deux définitions demeurent non superposables malgré que Vasse n'établisse pas clairement la différence.

³⁰ Ibid., p. 173-174. Les soulignés sont de nous. Le crochet indique que nous avons changé le temps du verbe.

langage et l'enchaînement des signifiants, elle ne peut-être interprétée que par l'entremise de ceux-là. La vie qui appelle est irréductible au langage en même temps que son appel ne se symbolise qu'en lui. Doit-on en conclure que la parole se réduise au langage? Si cela était, on n'entendrait plus alors que le désir de la structure de donner naissance à un sujet libre, mais pour la mort. La demande qui exprime le désir se réduirait alors à sa dimension psychique et à l'ambiguïté de ce dernier.

Or, dans Une demande d'amour³¹, Vasse spécifie que toute demande est également porteuse d'une irréductible aspiration. Parce que la personne demeure impuissante à connaître la véritable nature de son désir, celle-ci en appelle à un autre en le priant de la lui faire connaître. Seul le donateur qui est le Dieu révélé en Jésus-Christ sait quel est l'Objet véritable du désir. "Le non-savoir où nous sommes de l'Objet du désir est ce qui lui vaut une majuscule : elle signifie qu'il échappe à toute objectivation : il n'est pas imaginable"³². D'une part, dans la relation au manque, le désir pointe vers un objet qui a l'apparence de la capacité fantasmatique de supprimer toute fragilité. D'autre part, dans son lien à l'appel, le désir s'oriente en direction de quelque chose à venir qu'il affectionne, mais demeure irréprésentable autrement que par des approximations successives. En son essence, la vie demeure irréprésentable bien que ce soit elle qui rende possible la construction de la structure de représentations qu'est le psychisme. Par ailleurs,

³¹ D. Vasse, "Une demande d'amour: «Que ta volonté soit faite!»". Christus. 144, octobre 1989, pp. 402-413.

³² Ibid., p. 407.

même irreprésentable la vie touche les personnes jusque dans leur psychisme. Elle est ressentie car elle affecte.

4.2 Imaginaire et Réel

La distinction introduite entre le fonctionnel et l'essentiel éclaire le double enjeu de la vie humaine tel qu'entrevu par Vasse et libère d'une certaine confusion. La mise en évidence d'une problématique phénoménologique autorise donc l'abandon de la bataille entre Vasse et la psychanalyse avec l'objectif de ramener l'un ou l'autre au bercail supposé. On voit mieux que le discours de Vasse s'appuie sur sa pratique analytique ainsi que sur les formulations théoriques lacaniennes, mais qu'il s'en distingue en introduisant un reste phénoménologique irréductible à la méthode et à la pratique de l'analyse. On peut supposer que ce même reste va permettre l'élaboration de conceptions originales des catégories fondamentales que sont l'Imaginaire et le Réel³³.

4.2.1 La catégorie de l'Imaginaire

Même si le mot imaginaire revient fréquemment sous la plume de Vasse, rares sont les expressions qui pourraient définir adéquatement la catégorie fondamentale de l'Imaginaire. Le problème qui consiste à expliciter en quoi consiste l'Imaginaire est cependant soluble. Il suffit de procéder par la conjonction de quelques clarifications conceptuelles offertes de manière éparées dans l'œuvre vassienne.

³³ Les majuscules imputées aux catégories en soulignent le caractère fondamental

Dans La chair envisagée³⁴, une élucidation s'opère par la vertu du ressenti propre à l'expérience humaine de l'affliction. La souffrance vécue

indique un rapport au réel qu'aucune image réalisée par l'homme ne peut réaliser en vérité. L'imaginaire – ce qui rend compte de l'exactitude du rapport des représentations entre elles dans l'ordre de la réflexion – souffre de son inadéquation au réel. Dans la souffrance, [...] le réel fait irruption dans la chair.³⁵

En tant qu'espace de compréhension pour un système de représentations psychiques qui autorisent la réflexion, l'imaginaire se trouve posé dans un rapport d'inadéquation à ce qui arrive dans la chair : le réel. Cette première clarification du concept de l'Imaginaire insiste sur l'aspect fonctionnel propre à la structure et à son inconscient. Cet aspect, Vasse s'y attardait déjà en 1966. À ce moment, il abordait, par la négative, la fonctionnalité de l'Imaginaire. Dans l'isolement, disait-il, "l'imaginaire n'y remplit plus sa fonction d'ouverture sur le monde, il est immédiatement pris pour le monde"³⁶.

Jusque-là, les références vassiennes vont dans le sens de la phénoménologie philosophique avec l'Imaginaire qui fait penser à un monde ou système de représentations, tandis que quelque chose d'un arrière-monde y fait irruption dans la souffrance. Dès l'aube de son œuvre d'écriture où il prête à l'imaginaire une fonction d'ouverture sur le monde, Vasse se situe dans le champ phénoménologique de l'intentionnalité thématique autour de laquelle s'organise la conscience et sa compréhension du monde.

³⁴ D. Vasse, La chair envisagée.... O.C.

³⁵ Ibid., p. 201.

³⁶ D. Vasse, "De l'isolement à la solitude". Christus. Janvier 1966, p. 11-23, p. 18.

Plus tard, dans une référence explicite à Merleau-Ponty, Vasse affirme la fondation de l'imaginaire "dans la traversée du désir qui fait de cet imaginaire une histoire [...] dans le maintenant originaire où ça parle et qui lui fait, du même coup, prendre la dimension du passé comme celle de l'avenir"³⁷. Ces deux regards, l'un tourné vers l'arrière tandis que l'autre scrute l'avenir, constituent la traversée, l'amplitude du désir. Celui-ci est "originé en amont, dans la parole qui structure la scène primitive [...] et destiné, en aval, à creuser dans le réel la vérité du sujet"³⁸. Une fois de plus, la catégorie de l'imaginaire retrouve sa fondation dans la perspective phénoménologique de la double intentionnalité³⁹ et la distinction de deux courants philosophiques qui spécifient une double téléologie au désir⁴⁰.

La même perspective phénoménologique se trouve reconduite dans un autre article où Vasse fait allusion à

la certitude d'une identité de nous-mêmes qui n'est pas de l'ordre de l'imaginaire [... Cette assurance pose] l'imaginaire comme possible pour un temps dans l'attente. Dans le temps de l'attente, la parole témoigne de cet impossible comme étant le réel désiré⁴¹.

Son discours conduit à la prise en compte d'une identité de la personne qui n'est réductible à aucune des représentations qu'elle peut s'en donner. Cette identité est celle d'une vie qui s'exprime en bougeant.

³⁷ D. Vasse, Un parmi d'autres. O.C. , p. 133.

³⁸ Ibid.

³⁹ L'intentionnalité thématique est liée à la structuration qui va permettre la perception et, en conséquence, l'ouverture au monde. L'intentionnalité en exercice porte résolument le déploiement de la structure dans le temps en animant la chair.

⁴⁰ Une téléologie rejoint la problématique de l'émergence d'un sujet alors que l'autre vise la participation à un mouvement créateur.

⁴¹ D. Vasse, "Il n'y a de corps que souffrant". Lumen Vitae. 1982, N° 3, pp. 271-294, pp. 278-279.

Deux conséquences ressortent de ces propos. La première est d'ordre théorique tandis que la seconde touche l'existentiel. Malgré son attachement à la psychanalyse et en raisons de la fonctionnalité qu'il lui accorde, Vasse place la catégorie fondamentale de l'imaginaire dans le champ phénoménologique. Dans cette optique, la fonctionnalité se relie à l'intentionnalité thématique. À l'inverse, le mouvement se rattache à l'intentionnalité en exercice qui est de l'ordre d'une vie qui se manifeste et rend possible un système de représentations. En retour, l'imaginaire représentatif peut supporter une lecture qui rend compte de la personne telle qu'elle se révèle en se manifestant au monde.

C'est ainsi que la conséquence existentielle s'annonce. Puisque l'imaginaire comporte la fonction d'ouverture au monde, il est en mesure de percevoir l'être à partir de sa manifestation. L'imaginaire rend donc possible, après coup et confusément, une certaine saisie compréhensive de ce qui se manifeste. C'est là sans doute une des richesses du système de représentation que de pouvoir supporter la reconnaissance de soi-même par soi-même. Sauf que cette fois, la perspective peut évoluer de la nécessaire image de soi vers une saisie plus intuitive qui définit l'identité en lien avec ce qui met en mouvement. La question de l'identité, «Qui suis-je?», ne réfère plus alors au seul miroir de la représentation mais elle prend également en compte l'affect. La question se transforme en ouvrant sur le mystère propre de la personne qui se demande qui elle peut être alors que telle affection particulière l'anime et la met en route.

Jusqu'ici on a pu constater l'ancrage phénoménologique du discours vassien. Il est certain que Vasse se n'éclaire pas à la seule lumière du cadre

théorique analytique. L'observation faite au moyen d'une lunette strictement psychanalytique porte son intérêt sur la structure ainsi que sur les déplacements qui se produisent en son sein mais elle ignore le mouvement comme tel. D'ailleurs, Vasse reproche au discours lacanien d'exclure de ceux qui parlent la dimension de la vie car, en l'absence de vivant pour la prendre, il n'aurait pas de parole en train de se dire. Les morts ne parlent plus et ce qu'ils ont écrit, s'ils l'ont fait, ne continue de parler que parce qu'un autre vivant a pris le relais en lisant.

Dans son discours théorique, Lacan lui-même, qui n'a jamais prétendu à l'élaboration d'une ontologie et qui a promu le manque comme signifiant de l'Autre, remarque, quand il aborde la question du signifiant [...] qu'il est très difficile d'exclure de ceux qui parlent la dimension de la vie⁴².

Vasse paraphrase ainsi les mots employés par Lacan : "ceux qui parlent, bien sûr, ce n'est pas n'importe qui, ce sont des êtres que nous sommes habitués à qualifier de vivants, et peut-être *est-il très difficile d'exclure de ceux qui parlent la dimension de la vie*"⁴³. Là n'est d'ailleurs pas le seul endroit où Lacan aurait admis avec raison ne pas trop savoir ce que c'est que la vie. La vie ne se saisit pas par la dissection de l'analyse, elle s'appréhende au contraire dans l'après-coup de sa manifestation.

François Roustang rapporte d'autres propos exprimés par Lacan à Milan en 1974 où ce dernier reconnaît qu'il ne prétend pas discourir sur la vie. "Comme je ne sais pas qu'est-ce que c'est que la vie, je vous l'ai bien souligné avant, je ne sais

⁴² D. Vasse, *L'Autre du désir...* O.C., p. 208.

⁴³ J. Lacan, *Le Séminaire. Livre XX, Encore*. Paris, Seuil, 1975, p. 32. Cité par Vasse dans *L'Autre du désir...* p. 208. Les soulignées sont dans le texte cité par Vasse.

pas non plus ce que c'est que le vécu"⁴⁴. Roustang reproche cependant à Lacan d'opérer un réductionnisme au moyen d'une façon de raisonner qui ramènerait tout au langage. Étant donné que "nous ne pouvons connaître l'affect, le vécu ou la vie, que dans la mesure où ils sont parlés, ils sont de la même espèce que la parole"⁴⁵.

Roustang affirme la tentative effectuée par Lacan faire passer la psychanalyse au rang de science, mais perdant de vue la réduction inhérente à toute méthode scientifique, celui-ci ne peut faire autrement que d'accuser Lacan d'être un regrettable héraut.

[...] Lacan, héraut et champion de la méconnaissance, a donc été contraint, parce qu'il voulait en même temps en devenir le maître incontesté, de fonder son entreprise sur une méconnaissance qui la rendait possible. Réduire l'imaginaire au spéculaire et l'inconscient à une structure de langage est une opération unique qui revient à tenter, pour pouvoir l'ignorer, de faire passer dans le monde de la représentation ce qui lui échappe radicalement⁴⁶.

Cette critique ramène à un niveau personnel quelque chose qui est de nature méthodologique et c'est bien regrettable. Cela fait perdre de vue le sérieux du débat en l'emprisonnant dans une guerre idéologique.

Ce qui demeure exact, ce sont deux faits propres à chacune des méthodes que Denis Vasse conjoint dans son anthropologie. La psychanalyse et l'ensemble de ses postulats permettent de rendre compte de la structuration psychique à partir de ses aléas. La phénoménologie et ses principes autorisent l'interprétation de la finalité qui se dégage d'un ensemble de manifestations. Les deux disciplines

⁴⁴ Propos de Lacan cités dans F. Roustang, Lacan, de l'équivoque à l'impasse. Paris, Éditions de Minuit, Collection «Arguments», 1986, p. 110.

⁴⁵ Ibid.

⁴⁶ Ibid., p. 113. Le spéculaire est l'image miroir qui revient inversée. Cette notion ne tient pas compte des processus de créativité de l'imagination.

demeurent ainsi assujetties aux mêmes limites dans leur champ propre. Si Vasse opère un passage d'un champ à l'autre c'est parce qu'il se situe dans une perspective anthropologique et l'anthropologie peut tenir compte de plus d'un domaine théorique pour éclairer sa compréhension de l'être humain. Cette conjonction produit l'effet qui consiste à dégager la catégorie de l'Imaginaire de toute connotation avec la vie. Elle s'explicité en tant que scène où s'organisent les représentations qui autorisent le fonctionnement compréhensif de l'individu. Ce recadrage fait de l'Imaginaire le champ propre du psychisme considéré en tant que système structuré de représentations. L'observateur qui procède avec les outils de la psychanalyse peut repérer les avantages associés aux déplacements et aux condensations de représentations psychiques. Il est alors loisible d'observer le manque en tant que cause qui suscite le mouvement mais cette méthode ne peut indiquer pourquoi la personne s'est essayée à combler telle facette du manque plutôt que telle autre. Cela est le ressort de la phénoménologie qui peut, à partir de constantes, déterminer une ligne de vie qui exprime l'amour de telle personne pour tel aspect spécifique qui vaut pour elle.

4.2.2 La catégorie du Réel

La perspective phénoménologique présente chez Vasse colore sa conception de l'Imaginaire. De la même manière, le lecteur doit s'attendre à ce qu'un effet semblable se produise en faveur du Réel. Une fois de plus, la conjonction des méthodes produit une élaboration théorique originale où le mouvement vivant entre dans la définition du Réel.

À l'instar de l'élaboration lacanienne, Vasse reconnaît les trois catégories fondamentales que sont l'Imaginaire, le Réel et le Symbolique, mais chacune de ces catégories prend un sens particulier. Étant donné qu'elles sont interreliées dans le discours, il est particulièrement difficile de les isoler les unes des autres. De plus, chaque catégorie obtient son statut particulier de son rapport avec les autres. Dans leur commune articulation, elles forment la scène fondamentale où se joue la structure d'un sujet psychique qui peut lire et comprendre. Enfin, Vasse parle beaucoup plus souvent de ces catégories en termes d'ordre. Ceux-ci définissent donc des domaines qui sont interreliés, qui se spécifient de leurs relations ainsi que de leurs différences.

Il est donc impensable de définir l'un de ces ordres sans passer par les autres et par les relations qui relient l'un aux autres. Par exemple, Vasse déduit l'ordre Symbolique à partir des effets du symbole et des deux autres ordres que sont l'Imaginaire et le Réel.

Les effets du *symbole*, au sens lacanien d'un lien vivant⁴⁷ et originaire entre Réel et Imaginaire, témoignent d'un troisième ordre, le Symbolique, dans lequel la structure est prise. La majuscule dont le Réel, l'Imaginaire et le Symbolique sont souvent dotés, met en évidence leur statut de catégorie fondamentale où se noue la structure du sujet⁴⁸.

Sans ces ordres et leur interrelation, la structure du sujet humain ne serait pas possible. Sans l'ordre symbolique, rien ne relierait le Réel et l'Imaginaire et il n'y aurait plus que deux ordres différents non reliés entre eux. Il pourrait y avoir du

⁴⁷ Le sens d'un lien vivant est-il vraiment lacanien? Ne serait-il pas plutôt le résultat de la lecture de Lacan faite par Vasse?

⁴⁸ D. Vasse, *L'Autre du désir...* O.C., p. 196.

vivant, tout comme chez les animaux ou les plantes mais sans structure psychique. Il s'agirait donc d'une vie qui se déploierait dans l'inconscience, ou dans le non-savoir de son existence propre. Sans le Symbolique pour relier l'Imaginaire et le Réel, il n'y aurait pas de question de l'homme; il n'y aurait plus du tout de question.

De plus, il faut considérer que l'ordre Symbolique qui relie Imaginaire et Réel est un ordre qui ne s'observe pas. Il est simplement déduit. Cela signifie que le lien vivant ne peut être observé qu'à travers les effets des symboles. Quand nous pensons à une interprétation analytique, on dit qu'elle fait des vagues, c'est-à-dire qu'elle produit des effets en jouant avec les symboles. Elle fait resurgir un lien disparu. On pourrait penser qu'une interprétation phénoménologique puisse en produire également. La première produit des vagues à partir d'un lien perdu ou refoulé. La seconde les fait surgir par l'irruption de sens neufs.

C'est pourquoi, parler du symbole comme lien vivant correspond davantage à une interprétation faite par Vasse. Cité par celui-ci, Lacan, rappelons-le, affirmait qu'il était difficile d'exclure la vie de ceux qui parlent et maintenait qu'il ne savait pas bien ce qu'était la vie. Lacan s'est intéressé à la structure en posant l'inconscient structuré comme un langage. Est-ce qu'il s'est intéressé à la vie en tant que telle? Ce serait plutôt la manière et l'intérêt de Vasse de traiter la question de l'homme en y incluant la vie qui ne peut se saisir que dans le mouvement qui la manifeste. La vie ne se représente que par les déplacements successifs dont elle anime la matière et les symboles. Elle ne se représente pas en elle-même.

Elle appartient alors au Réel. "Il n'y a de corps humain que pour autant que la vie se révèle dans la parole"⁴⁹. Car si la vie se révèle dans la parole, elle ne l'est pas. La parole est le lieu par lequel la vie parle en se manifestant⁵⁰. Donc comme tel le Réel n'est pas connaissable et cela justifie le détour par le Symbolique. Le Réel demeure hors d'atteinte de la représentation. Il est cependant possible de l'entrevoir autrement puisqu'il est le "*réel* que toute réalité connote par définition : la réalité matérielle en tant qu'elle l'incarne, la réalité psychique en tant qu'elle le représente et la réalité du désir en tant qu'il leur échappe"⁵¹. Le réel ne se connaît donc, par les humains, que par approximation car il n'est que connoté. Même lorsqu'il s'incarne dans la matière, nous ne pouvons le saisir que par la représentation que nos sens nous en donnent. Le Réel, nous ne pouvons que le représenter mais il n'est précisément aucune représentation et pas davantage leur ensemble. En somme, il échappe à toute prise.

Tout ce qui existe renvoie au Réel qui demeure insaisissable. "Le réel, dont dépend toute réalité, est impossible à réaliser. Il fonde toutes les catégories du possible mais en tant justement qu'il est hors de leur portée, qu'il en est radicalement séparé"⁵². Sans le symbolique qui relie le Réel à l'Imaginaire, le Réel demeurerait l'absolu, le non relatif. Tout dépend de lui mais il ne dépend de rien. Il s'agit, pour Vasse, d'un "lieu autre [qui] ne peut s'entendre que comme le lieu d'un

⁴⁹ D. Vasse, La chair envisagée... O.C., p. 103.

⁵⁰ Pour la vie, parler revient à se manifester. La parole n'est donc pas liée aux seuls signifiants verbaux mais à toute manifestation vivante. D'où le corollaire interprétatif chez Vasse : tout ce qui se donne à entendre d'une manière où d'une autre: mots, dessins, mimiques du corps, etc. est à interpréter parce que parlant.

⁵¹ D. Vasse, Le poids du réel... O.C., p. 44.

⁵² Ibid.

Autre"⁵³. Le Réel est radicalement différent et séparé des réalités qui, pourtant, y renvoient.

La réalité psychique n'échappe pas à cette impossibilité. Dans le cas de la structure psychique, l'Imaginaire ne peut en aucune façon pénétrer le Réel; il ne l'atteint pas puisque l'Imaginaire demeure le royaume de la représentation. Les images y sont reliées entre elles sous mode de signifiante. Si le Réel ne se manifestait pas et si cette manifestation n'était pas parlante, le Réel demeurerait impénétrable à l'imaginaire humain. "L'impossible réel met une butée infranchissable à l'imaginaire et pose le fondement d'un espoir de rencontre dont l'initiative vient de l'Autre"⁵⁴.

Vasse relie ainsi la vie individuelle, celle qui espère une rencontre, et la vie universelle qui, par l'Autre prend l'initiative de pénétrer l'imaginaire. On souligne cette particularité du discours vassien parce qu'elle désamorce une des difficultés de la phénoménologie philosophique d'un Michel Henry⁵⁵. Ce dernier propose une philosophie qui fait remonter le christianisme et la vie du Christ dans un genre de panthéisme retranché dans l'arrière-monde phénoménologique. La vie universelle s'y retrouve dans l'indivision d'avec chacune des vies particulières; l'ensemble se retrouve dans un Grand Tout. À l'opposé, Vasse conserve le paradoxe de la vie : premièrement, il y a la Vie en tant qu'il "n'y a qu'une vie, en effet, celle de Dieu"⁵⁶

⁵³ Ibid. On reviendra sur la question de l'Autre au chapitre 6. Il suffit, pour le moment, que le lecteur conserve en mémoire que, chez Vasse, le Réel est le lieu d'un Autre.

⁵⁴ Ibid., p. 190.

⁵⁵ M. Henry, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*. Paris, Seuil, 1996.

⁵⁶ D. Vasse, "Une demande d'amour...". O.C., p. 411.

et, deuxièmement, il y a la vie en tant qu'elle est donnée à chacun. C'est pourquoi Vasse envisage "un sujet qui sourit à la vie qui lui est donnée, qui lui arrive dans l'histoire et qu'il ne conçoit pas par lui-même : cette vie qui le fait vivre"⁵⁷. Chez Vasse le Réel est habité d'une vie qui est une en elle-même et partagée en tant qu'elle est, "en son essence, ce qui se partage"⁵⁸.

Ce paradoxe de la vie rejoint, au passage, celui de la non-relativité de l'Autre en tant que ce qui "le rend pensable comme ce qui est impossible à imaginer dans l'ordre du Réel"⁵⁹. Si l'Autre était non-relatif, comment pourrait-il en même temps entrer dans la relation? Selon Vasse, c'est par la parole, conçue comme ce qui ouvre l'imaginaire à ce qui vient vers lui, que le paradoxe vient en ce monde. Il ne se trouve pas solutionné mais assumé.

Cette non-relativité fonde l'univers dans la parole qui ouvre l'Imaginaire au Réel. Personne n'a accès à ce royaume du sujet, et nul ne le connaît autrement que dans les effets où il se révèle. La vérité de cette révélation nous touche toujours à l'endroit de l'impossible.⁶⁰

Car c'est bien là pour nous que réside la paradoxe : quelque chose que l'on n'imagine pas nous touche là où on ne l'attend pas. On fait tous l'expérience, un jour ou l'autre, d'être rejoint au cœur par quelque chose sans qu'on ne sache vraiment comment cela se fait. Par exemple, quelqu'un pourrait être ému jusqu'aux larmes par la contemplation d'une scène où peut se percevoir une trace d'amour gratuit. Tout comme on peut chercher ce qui a manqué dans le passé, on a

⁵⁷ D. Vasse, La chair envisagée.... O.C. p. 212.

⁵⁸ D. Vasse, Inceste et jalousie.... O.C., p. 21.

⁵⁹ D. Vasse, La chair envisagée.... O.C. p. 177.

⁶⁰ Ibid.

également la possibilité d'apprendre à découvrir, en ce même endroit, quelque chose de l'ordre de la trace d'un amour universel, sans raison, qui prend au cœur et qui appelle en avant.

Vasse conçoit le Réel comme ce qui se révèle par la parole de vérité en déjouant l'attente imaginaire qui voudrait le cerner en son sein. Le Réel est un lieu impossible à imaginer : le lieu de la vérité. De ce lieu, la révélation du Réel se

manifeste, justement, comme la vérité du relatif, son origine et sa fin. Elle est référence à un Autre. Croire, dès lors, que le Réel se donne à entendre dans les réalités, que l'Autre s'ouvre à moi par la médiation des autres – dès lors qu'ils ne se redoublent pas en image de moi –, c'est croire en un Autre qui n'est pas seulement Autre mais Dieu et Père.⁶¹

On retrouve la paradoxale unité entre la vérité du relatif – vérité de l'humain individuel présente, mais d'une manière voilée, dans ce qui le touche à cœur – et l'universel Réel de Dieu connoté par toute réalité, mais auquel nous ne pouvons que croire.

Entre l'Autre de la gnose analytique et le Dieu de la foi dont témoigne le monde, il y a changement de perspective. Nous passons de la cause entendue comme le manque signifiant de l'Autre à la cause entendue, cette fois, en tant qu'amour spécifique qui met la personne en marche. Comme le dit Vasse, l'amplitude du désir se déploie entre amont et aval. En aval, le désir est invitation "à creuser dans le réel la vérité du sujet"⁶². Ce qui prend à cœur est, dans l'aval de l'histoire, invitation à incarner l'appel de la vérité.

⁶¹ Ibid., pp. 177-178.

⁶² D., Vasse, Un parmi d'autres. O.C., p. 133.

Dans cette optique, on peut donc conclure que le Réel de Dieu se donne à la personne comme invitation à se laisser déplacer, à jamais, par une quête amoureuse. Cela va jusqu'à rejoindre le sens d'une mission dans le monde. L'enjeu historique de la quête consistera, pour la personne, à se risquer en relation au monde – aux autres, aux vivants et à l'inanimé – et à Dieu. C'est par ce chemin que la personne peut reconnaître son identité sur la base d'un appel, l'honorer en se confiant en cette parole et, enfin, consentir à habiter dans la loge du Réel.

Le parcours théorique de Vasse amène à comprendre le désir qui anime l'homme comme porteur d'un double enjeu. Une facette de celui-ci demeure la relation au manque qui rend possible l'émergence d'un sujet psychique dans la confrontation à la réalité et au réel. L'autre facette insiste sur la possibilité, pour une personne, de consentir à sa vérité appelante ou de ne pas y répondre, de se refuser à la vie qui pourtant n'a de cesse de se donner à lui. La vision théologique accompagnant la conception du Réel rejoint celle de l'Amour qui suscite le monde et cherche la liberté de l'homme pour qu'il devienne capable de choisir de vivre dans l'amour.

Il faut conserver la distinction entre la structure psychique, elle est marquée par les avatars de l'histoire de la personne, et l'esprit de la personne, il est appelé en avant par delà les déterminismes de la structuration psychique. Dans notre pratique pastorale, nous avons souvent pu observer qu'il y a une différence détectable entre la structuration psychique de la personne et son esprit. Ainsi, nous avons pu constater, chez certaines personnalités de type névrotique, le rayonnement d'autre chose que la névrose de la personne. La personne elle-même

peut ne pas le percevoir, mais les gens qui la connaissent diront qu'il y a chez celle-ci quelque chose qui émane de sa personne. Pour l'une ce pourra être le rayonnement propre à l'amour de l'authentique. Dans d'autres cas, comme par exemple lorsque la structure est plus atteinte, on sentira comme un étouffement qui peut aller jusqu'à l'extinction de tout affect, comme c'est souvent le cas avec l'expression chez les psychotiques⁶³. Ces cas extrêmes témoignent d'une structure qui ne débouche sur rien d'autre qu'elle-même : un imaginaire enfermé en lui-même. Entre l'imaginaire du psychotique et le Réel, il n'y a plus qu'un lien dont la logique implacable vide la parole de son lien vivant. Le rayonnement brille par l'absence et c'est justement celle-ci que remarque l'entourage.

4.3 Le Symbolique ou l'ordre de la parole

La conception vassienne du Réel ne se présente pas sans qu'elle se retrouve en relation constante avec l'Imaginaire et le Symbolique. Cet état de fait rend compte de l'organicité de ces liens dans l'anthropologie. Vasse conçoit le Réel comme se révélant par la parole. Le Réel pénètre l'Imaginaire par le Symbolique. Ce chemin a déjà démontré partiellement les conceptions de l'ordre symbolique et de la parole chez Vasse. La présente section a pour objectif de compléter le sens que Vasse donne au Symbolique et de présenter l'ordre de la parole dans ses grandes lignes. Celles-ci passent par les concepts de parole pleine et vide, de la parole considérée en tant qu'appel et promesse ainsi que la notion de Parole Originale.

⁶³ Ici on exclut d'emblée les manifestations propres à la crise psychotique.

4.3.1 *Le symbolique*

C'est au moment où il aborde le Symbolique en tant que limite vivante que Vasse lui concède un sens fort "qui fait de la rencontre et de l'accord la condition première de l'identité des partenaires"⁶⁴. Qu'est-ce que cela veut dire? Est-ce que Vasse réfère à une situation originelle non encore pervertie? Ou bien s'agit-il d'une sorte de garantie ou d'autre chose? Pour répondre à ces questions, il faut interroger et parcourir à nouveau l'œuvre de Vasse.

Vasse réfère à l'affirmation de Lacan selon laquelle "le symbole se manifeste d'abord comme meurtre de la chose et cette mort constitue dans le sujet l'éternisation de son désir"⁶⁵, mais, en général, sa conception du symbolique aura une consonance plus positive⁶⁶. Il s'en tient davantage à la définition de l'ordre symbolique "de la parole, celui de la rencontre et de la séparation"⁶⁷, comme de quelque chose qui rend possible la rencontre à partir de l'état d'êtres séparés les uns des autres. Du meurtre de la chose, qui fait du symbole une sorte de réalité déliée, la conception vassienne se dirige plutôt vers ce qui permet la rencontre.

En ce sens, Vasse affirme que le "*symbole* se définit justement par la parole qui autorise la rencontre et la séparation sans qu'il y ait dévoration de l'un des

⁶⁴ D. Vasse, *Se tenir debout et marcher...* O.C., p. 77.

⁶⁵ J. Lacan, "Fonction et champ de la parole et du langage" *Écrits*. Paris, Seuil, 1966; Cité dans D. Vasse, "Le plaisir et la joie". *Lumière et vie*. N° 114, 1973, pp. 82-103, p. 91.

⁶⁶ Si comme le dit Lacan dans "Ouverture de ce recueil" [*Écrits I*, Paris, Seuil, Collection «Points Essais». N° 5, 1994, p. 15.] «Le style est l'homme même», on comprendra que la perspective analytique lacanienne trouvant, d'après Philippe Julien [*Pour lire Jacques Lacan. Le retour à Freud*. O.C.], sa source dans le doute, on ne retrouvera pas la même vision chez Vasse qui pose la foi, non le doute, à l'origine de sa réflexion. La théorie lacanienne apparaîtra sans espérance, ou sombre, par rapport à une pensée qui respire l'espérance.

⁶⁷ Vasse, D., "Il n'y a de corps que souffrant". O.C., p. 277.

termes par l'autre ou exclusion de l'un des termes par l'autre"⁶⁸. L'ordre Symbolique se présente alors comme un «lieu» qui, en garantissant l'identité des interlocuteurs, permet la rencontre sous un mode autre que celui aboutissant à suppression de l'un des tenants de la relation par un processus d'assimilation ou de rejet.

En conséquence, le Symbolique peut être alors compris comme ce qui rassure l'Imaginaire en lui permettant de se laisser ouvrir à un autre différent de lui. Les partenaires étant assurés de ne pas disparaître dans la dynamique digestive de la dévoration et de l'exclusion/rejet, la rencontre peut prendre la chance d'avoir lieu. Du symbole comme meurtre de la chose, évidemment donc de ce qui fait la chose, la conception vassienne se tourne résolument vers une assurance contre le meurtre ou l'exclusion de soi.

Si donc l'ordre Symbolique offre cette protection, est-ce que ce sera le cas de toute parole? Tenir cela reviendrait à nier un pan de l'expérience humaine. Le vécu quotidien le prouve : la parole peut être utilisée pour détruire et tuer. Les pratiques thérapeutiques témoignent largement de l'ambiguïté de la parole humaine. On se heurte ainsi au difficile problème de l'inadéquation du langage à la parole. "Comment faire référence à la parole dans un langage qui ne la dit jamais qu'inadéquatement?"⁶⁹ Est-il même possible qu'un discours ne soit pas tenté de détourner la parole à son profit?

⁶⁸ Ibid.

⁶⁹ D. Vasse, L'Autre du désir.... O.C., p. 198.

4.3.2 *Parole vide et parole pleine*

Que le langage ne puisse être adéquat à la parole soulève la question du détournement de la parole par le langage. La notion de parole pleine que Vasse emprunte à Lacan et son corollaire, la parole vide, rend compte de ce détournement. La parole pleine n'est pas une parole qui serait en elle-même plénitude tandis que la parole vide serait exempte de tout contenu de langage. Ces concepts ne s'expliquent que dans leur opposition signifiante qui porte vers une parole qui dit l'affect. Le jargon populaire y verrait un discours connecté, branché.

En fait Vasse voit la parole pleine en tant qu'essai de vérité. "Ce risque est celui-là même de la parole «pleine» qui, à l'articulation de l'imaginaire et du réel, rend présente la vérité naissante"⁷⁰. Il s'agit d'une parole qui cherche à exprimer la vérité tout en sachant qu'elle ne peut que la mi-dire dans un discours. La parole pleine est

cette voix qui parle au cœur [...] Adressée à l'autre, la parole «pleine» rend présent et «assume» un sujet dans une histoire. Tournant où «le sujet se restructure» après coup, c'est de la vérité du désir qu'il s'agit en elle et non de la réalité toujours multiple de ce qu'elle énonce⁷¹.

La parole pleine se mesure à la vérité du désir au moment où elle tente de la découvrir à partir d'un discours qui s'essaie à exprimer la vérité d'une histoire singulière. Dans la parole pleine, la chair résonne de sa vérité. C'est pourquoi elle prend au cœur, à l'encontre d'un discours vide qui suscite l'ennui. La parole qui exprime la vérité suscite d'autres effets que ceux de l'ennui et l'insignifiance, elle

⁷⁰ D. Vasse, "Il n'y a de corps que souffrant". O.C., p. 273.

⁷¹ Ibid.

réchauffe le coeur de celui ou celle qui la prend ainsi que celui de l'autre qui se met à l'écoute.

C'est ce genre d'effets que nous expérimentons dans notre pratique de counseling pastoral alors que nous percevons bien que la personne ne se risque pas vraiment. Au contraire, le moment du risque venu, nous sentons bien que quelque chose de vital se passe pendant l'entrevue et nous convoque même malgré la fatigue. La parole «pleine», Vasse l'affirme, "autorise le temps d'une écoute dont les fruits ne seront ni d'insignifiance, ni de lassitude et c'est seulement à cela qu'on la reconnaîtra"⁷². La parole pleine rejoint autant la personne qui parle que celle qui écoute.

La parole est pleine "quand nous laissons parler le silence de la chair"⁷³. Elle est ce qui se passe quand, au lieu de s'en remettre à son propre discours, la personne laisse parler, malgré l'inattendu de la sensation, ce qui la touche. La parole pleine est ce discours qui n'est pas déconnecté de la résonance de la chair. Elle suit la vibration de la chair en s'y conformant et la chair se reconnaît en elle.

Par contre dans la parole vide, c'est la conformité aux mots et au discours qui domine. La parole est vide "quand nous faisons parler notre image et que nous l'intronisons comme souveraine"⁷⁴. Le discours et son exactitude volent la préséance à la vie qui, pourtant, les rend possibles. Elle est un coup de force dans la prétention de laquelle "la parole vidée de la visée du désir qui fonde le sujet dans

⁷² Ibid.

⁷³ D. Vasse, La chair envisagée.... O.C., p. 180.

⁷⁴ Ibid.

l'Autre devient *mensonge*⁷⁵. Plus rien ne vibre dans la parole vide hormis l'air sur lequel s'achemine le discours en témoignant de la déconnexion chair/langage.

Cette perte de contact se sent. Rien de vivant n'y arrive. En conséquence, le discours porte des fruits de stérilité. La parole vide "est l'instrument d'une volonté propre par laquelle le moi cherche à se déterminer par la possession de l'objet ou l'identification à ce qu'il imagine"⁷⁶. Au lieu de recevoir son identité par ce qui le prendrait à cœur en même temps que cela produirait les conditions de la rencontre véritable des autres et de soi, le moi de la personne s'agrippe à une représentation ou à un objet comme si son identité en dépendait.

Dans la parole vide, la personne n'a accès à rien d'autre qu'elle-même alors que "la *parole pleine* répond de la vérité du désir de l'Autre en ouvrant le sujet qui l'énonce à la mesure sans mesure du Réel, celle du don de l'origine"⁷⁷. Entre la parole vide et la parole pleine, se situe toute l'amplitude des comportements humains qui vont du repliement sur soi à la quête ouverte par une parole qui appelle à franchir le barrage des résistances de l'imaginaire humain.

4.3.3 Parole, appel et promesse

Si la personne doit être rejointe malgré les embûches du psychisme, il faut que la parole la rejoigne avec la force de la vérité. Comment pouvons-nous cerner la différence qui existe entre une parole qui touche avec force et une autre qui

⁷⁵ Ibid.

⁷⁶ D. Vasse, *Inceste et jalousie....* O.C., p. 51.

⁷⁷ Ibid.

n'offre que la prétention du semblant?

Mais à quoi reconnaître que la parole touche notre chair en vérité et nous donne *corps de sujet*? [...] À ceci : la voix qui la porte, à la fois nous bouleverse et nous apaise. Alors la parole de vie fait alliance avec le désir inconscient, le désir que nous ne savons pas, à l'endroit même où le refus de la vie et l'ignorance de la loi qui en est la traduction nous entraînaient dans une lutte sans merci – sans pitié – contre la mort et contre la vie!⁷⁸

La parole qui touche le fait par l'entremise de la voix d'une autre personne.

Si c'est la voix qui produit l'effet, alors l'importance n'est pas tant dans le discours que dans la présence qui caractérise la voix. La voix ne peut pas davantage être la sienne propre sans courir le risque de la complaisance. C'est la voix d'un autre qui achemine jusqu'en la personne une parole qui fait vibrer sa chair en harmonie avec la vérité.

Portée par le témoignage des autres, la parole de vie pénètre le cœur par delà les résistances. Ses effets comportent deux volets : bouleversement et apaisement. Le bouleversement est produit par le surgissement de quelque chose qui n'entre pas dans l'ordonnement des représentations et de leurs liens prévisibles. Par conséquent, cela bouscule. Les vibrations produites par une parole qui n'entre pas dans sa logique d'une structure désoriente cette dernière jusqu'à ce qu'un ordre nouveau apparaisse. Pour sa part, l'apaisement est consécutif à la remise sur la trajectoire du désir inconscient. Le bouleversement de l'imaginaire laisse une ouverture par où se refait le lien avec le désir inconscient. C'est pourquoi cette parole apaise.

⁷⁸ Ibid., p. 302.

Le caractère de vérité se vérifie au double effet : pas seulement l'un des deux mais les deux ensemble. Une parole qui bouleverse sans apaiser n'a pas le caractère de la vérité. Elle produit une ouverture sans remettre en lien avec la vérité du désir inconscient. Celle qui provoque un apaisement sans bouleversement n'aurait pas davantage le caractère de la vérité. Elle fait miroiter quelque chose en lien avec le désir inconscient mais demeure dans la logique fermée de l'imaginaire.

La parole, lorsqu'elle touche, connecte avec le désir inconscient. Vasse signifie par là que la parole de vie rejoint cet endroit précis où, dans la confusion entre la vie et la mort, la personne rejette indistinctement la vie en même temps que la mort. Cette parole tranche dans la confusion. En offrant la possibilité de sortir du désarroi consécutif au brouillage des repères, la parole de vie appelle à vivre. Elle touche et appelle du cœur même du brouillard où se perdent les repères de l'alliance qui rendent possible de vivre en homme et en femme sujets d'une loi d'alliance.

Comme l'affirme Vasse à propos de l'extrême que représente la psychose, le lieu du refus est celui où la personne se retrouve enfermée dans un univers représentatif peuplé par des "images qui ne médiatisent plus la parole qui l'appelle à vivre dans un corps comme sujet"⁷⁹. L'appel de la parole tient à en ce que, par elle, on est invité à vivre dans un corps en lien avec l'amour qui l'anime et non en prisonnier du narcissisme. La parole appelle, mais c'est pour que l'on puisse choisir.

⁷⁹ D. Vasse, "Il n'y a de corps que souffrant". O.C., p. 287.

L'exemple du petit enfant qui apprend à marcher aide à saisir la pensée de Vasse. Pour apprendre à marcher, le petit enfant doit entendre l'appel de quelqu'un. Et cette personne, lorsqu'elle respecte les contraintes de sa maturation physiologique, témoigne envers l'enfant de son désir de marcher. Pour que l'enfant accepte de s'élancer dans le vide, il doit avoir suffisamment confiance qu'il va pouvoir le faire. Comme il n'a pas encore l'expérience du vide, il va devoir franchir le seuil de la confiance. Une fois ce seuil traversé, l'enfant s'élance vers les bras de la personne qu'il veut rejoindre. En même temps il répond à l'appel de son désir qui l'attire à marcher.

Dans ce saut de la confiance, l'enfant rencontre l'autre aimé ainsi que son propre désir à lui. L'expérience de l'autre devient, dans la reconnaissance et le respect, constitutive de soi. Dans cette rencontre avec l'autre, l'enfant est donné à lui-même. Lorsque le respect et la reconnaissance manquent, cette même rencontre peut devenir abortive. L'enfant n'y est alors plus donné à lui-même dans la confiance, mais il apprend à s'enfermer dans la méfiance. "Pour marcher comme pour parler, l'homme doit franchir un seuil et il ne peut le faire que relativement à un appel qui est promesse de rencontre"⁸⁰. Sans l'interpellation qui donne l'espoir d'obtenir quelque chose, l'homme ne se déploierait pas; il resterait replié sur ses potentialités.

L'expérience le démontre, l'être humain est un éternel insatisfait. Sitôt comblé, il part à la recherche de quelque chose d'autre. Or ce «réflexe» qui cherche

⁸⁰ D. Vasse, Le poids du réel... O.C., p. 14.

à obturer le manque, ne pointerait-il pas en même temps le manque dans sa facette signifiante qui est "*appel à la présence dans l'absence*"⁸¹? Quelque «chose» d'absent, quelque «chose» qui lui manque appelle la personne à s'y risquer, c'est-à-dire à risquer sa vie dans la confiance, en s'aventurant à suivre les traces que la satisfaction ne parvient pas à effacer.

S'il ne suffit pas à l'homme d'être satisfait, c'est qu'il est habité d'un désir secret qui l'appelle. On est convoqué à être révélé à soi-même par la parole échangée dans la rencontre avec les autres.

[... Faire] état de ce qui nous *appelle* hors de notre propre image au cœur de nous-mêmes, c'est selon Vasse, s'en remettre à un autre pour entendre parler de soi, comme sujet, *autrement* que ce que nous pensions de nous. Nous entendons alors une voix silencieuse nous instruire sur nous et sur les autres là où, laissant tomber notre propre image sur l'autel de la confiance, nous faisons l'expérience que nous étions dans le mensonge quand nous voulions nous connaître que par nous-mêmes. En confessant le mensonge, et de cette brisure sourd la voix confisquée, oubliée, refusée [...], la voix de la reconnaissance de l'homme et de Dieu⁸².

Il apparaît donc très clairement que Vasse conçoit la parole, en son essence, en tant qu'appel, c'est-à-dire expression témoignant du désir. Lorsque cet appel est entendu, reçu et cru, il s'allie avec le désir déjà présent chez la personne pour la conduire à s'engager dans la vie à l'encontre de la tendance imaginaire à obturer les failles de son discours. C'est dans la confiance que l'imaginaire arrive à laisser tomber cette prétention. C'est là aussi que la personne découvre, mais après coup, la méprise structurale qui confond l'image de soi avec la vie de sa vie. À partir de cette découverte, la parole confisquée, oubliée ou refusée peut jaillir à nouveau de

⁸¹ D. Vasse, *Inceste et jalousie*. O.C., p. 149.

⁸² D. Vasse, "Le «Point d'honneur» et le discernement dans l'œuvre et dans la vie de Sainte Thérèse d'Avila". *Christus*. 130, 1986, pp. 147-161, p. 159.

l'inconscient fonctionnel où son cours avait été détourné.

La voix de la reconnaissance, c'est aussi la voie dans laquelle les différences sont accueillies parce qu'elles sont découvertes autrement que dans une dynamique de fusion ou d'opposition. En garantissant l'identité des partenaires, l'ordre symbolique permet la rencontre. La perspective du danger d'être digéré ou rejeté y est désamorcée. C'est pourquoi la confiance peut se risquer. Comme c'est le cas de toute réalité humaine, il n'y a jamais de discours qui soit adéquat à la parole. Il n'y aurait pas davantage de confiance qui serait totalement exempte de mélange avec la méfiance. Affirmer ou penser le contraire reviendrait à croire que l'être humain pourrait éventuellement faire table rase de ses paradoxes.

Cette tentation qui consiste à voir le développement ultime de l'humanité dans l'abolition des paradoxes, combien de fois ne l'avons nous pas rencontrée dans l'usage fait de certaines expressions à saveur religieuse et même dans le discours de nos clients? Il y a, en l'humain, une tendance à nier ou à ne pas tenir compte des paradoxes et des ambiguïtés de la vie qui pose la merveille d'une humanité native et sans conflits, mais toujours déjà perdue par la faute des autres. À l'encontre de cette tendance désengageante, la pensée de Vasse pointe vers le prodige qui fait qu'un sujet humain puisse y jaillir en assumant ses conflits et ses paradoxes à la suite d'une Parole Originale qui l'invite à s'y engager en lui promettant la vie.

4.3.4 La Parole Originnaire

Le lecteur l'aura sans doute remarqué, la question de Dieu en tant qu'origine pointe régulièrement dans les extraits de Vasse. Il aurait été difficile d'éliminer la question parce qu'elle est omniprésente et comme inscrite en filigrane dans ses textes. D'une certaine manière, il est ici inévitable de situer Vasse par rapport à son choix de placer Dieu à l'origine avant d'enchaîner avec le problème de la Parole Originnaire

La question de Dieu est incontournable, à tout le moins c'est ce qu'il semble. Une personne peut, par choix méthodologique ainsi que par souci de neutralité face aux croyances individuelles, éviter, taire ou soustraire la question de Dieu. Le choix d'un autre mot plus neutre ou libre des écueils de l'histoire religieuse récente peut sembler souhaitable. Le retranchement de la question du champ de la conscience n'empêche cependant pas les symboles religieux inconscients de parcourir à leur gré le discours épistémologique. La raison de cette liberté est toute simple : elle provient précisément de l'ignorance qui leur est consacrée. Autrement il faudrait affirmer que le refoulement du religieux en désamorcerait la puissance en même temps que l'ambiguïté.

Placer méthodologiquement la question de l'origine en suspens dans un mythe à caractère scientifique est une démarche qui n'est, somme toute, pas bien différente de la démarche religieuse, mais elle enferme l'humanité dans ses productions et ne laisse pas la porte ouverte à une venue de «quelque chose» d'autre vers l'humain. La démarche religieuse situe l'origine en un Dieu qui est l'être mythique par excellence, en ce sens il est fondateur de l'identité religieuse. La

démarche scientifique remplace l'origine par une représentation qui fonde son discours, mais qui, tel un postulat de départ, demeure non démontrée et non démontrable. Le mythe scientifique fait apparemment disparaître la nécessité de base de croire en quelque chose de fondamental afin d'être en mesure d'explicitier la suite de ses démonstrations. Une fois la caractère de croyance oublié, on peut prétendre que le mythe scientifique est certain et libre de tout doute. Placer l'origine dans un imaginaire scientifique enferme l'humain dans ses productions, alors que le fait de placer en un Dieu la question de l'origine de l'humain revient à laisser l'interrogation ouverte. Ainsi demeure la possibilité radicale d'une relation avec le Dieu en question et d'une révélation de l'humain qui proviendrait à partir du point de vue divin.

Entre ces perspectives, il y a la différence de deux positions existentielles. L'une d'elles veut aller au bout de ce qu'elle peut concevoir par la réflexion en s'en remettant à la puissance de l'imaginaire : elle cherche à se prouver. L'autre sent bien que quelque chose la travaille en l'appelant à aller au delà de ses propres limites. En conséquence, elle prend le risque d'aller au bout, non pas d'elle-même et de sa capacité réflexive, mais de ce qui la tenaille et lui donne le goût de vivre.

Malgré le fait que les traces de l'appel se présentent entachées par l'ambiguïté existentielle, l'œuvre vassienne préfère cette voie à celle des détours dont l'esprit humain est capable afin de se prouver que rien ne l'appelle. À la perspective de l'être pour la mort qui semble démontrée en toute certitude par la réalité de la mort, Vasse répond par sa foi en un humain fait pour la vie avec toute l'épaisseur de mystère que cela comporte.

À cette perspective, sied donc la foi qui place sa confiance en une Parole appelante. "Seule la foi peut mettre à ce mot une majuscule. Elle croit que la Parole est l'être de l'homme, ce qu'il est appelé à devenir ontologiquement"⁸³. Si la foi croit cela, c'est qu'il y a en elle quelque chose qui, au désespoir de l'apparente évidence, choisit de garder confiance dans la vie qui la porte. Elle assume la tension entre la promesse de vie énoncée par la Parole et la réalité de la mort. Contre toute espérance, la foi choisit la vie dans l'espoir que la Parole produise ce qu'elle annonce. Elle maintient actif le travail de la recherche de la vérité sans en nier le paradoxe. Elle s'y risque au contraire.

La Parole, le Symbole maintient ouverte l'énigme qui tient ensemble les deux propositions contraires, car c'est en elle que se trouve la vérité des deux. La résolution de l'énigme ne semble se trouver que dans la foi en une Parole que l'homme ne saurait prononcer et dans laquelle se réaliserait les deux buts à la fois : la vie et la mort, ou la vie dans la mort, l'apparition définitive d'un sujet qui autoriserait la disparition définitive de la vie dans la mort (plaisir) et de la mort dans la vie (jubilation), ce qui est irréprésentable et inconcevable. [...] Dès lors, on voit bien que la psychanalyse n'a rien à dire là-dessus, et qu'elle ne peut apporter de solution à la question qu'elle contribue à poser et à laisser ouverte.⁸⁴

On le voit bien, Vasse ne croit pas que la psychanalyse puisse dire quoi que ce soit là-dessus même si elle contribue à poser la question. Puisque Vasse se risque à traiter de la question de la Parole, il faut admettre qu'il ne le fait pas avec la méthode analytique. Autrement son discours se situerait dans un concordisme qui profiterait des trouvailles de la psychanalyse pour faire de l'apologétique chrétienne.

⁸³ D. Vasse, *Le temps du désir...*, O.C., p. 84.

⁸⁴ D. Vasse, "Le plaisir et la joie". O.C., p. 95.

Au contraire du concordisme, Vasse met en relation deux discours et deux méthodes alors qu'il laisse la psychanalyse interroger la théologie et la théologie questionner la psychanalyse. Cela produit un discours hybride qui demeure en tension⁸⁵ entre deux imaginaires, le scientifique et le religieux, dans le choix assumé qu'aucun des discours ne prétende, au nom de son savoir particulier, à la désuétude de l'autre. Ce qui ne signifie nullement que le discours analytique ne puisse être décapant pour le discours religieux. Et cela ne devrait pas davantage vouloir dire que le discours religieux ne devienne interpellant pour la psychanalyse.

En faisant intervenir la psychanalyse et la foi chrétienne à l'intérieur d'un unique discours, Vasse entreprend un procès d'interprétation dans l'anthropologie qui abrite des champs épistémologiques différents. Parce que ces deux facettes concernent la personne humaine, les discours de la psychanalyse et de la théologie peuvent se contre-interroger dans une commune recherche de vérité. C'est pourquoi la question de l'origine ultime de l'humanité, question propre aux discours religieux, peut être posée dans l'anthropologie.

En réponse, on trouve chez Vasse l'idée d'une création par la parole de Dieu. Cette parole, elle se révèle elle-même dans le mouvement de la création et on peut éventuellement parvenir à l'entendre. Selon Vasse,

⁸⁵ La tension est plus clairement perceptible avec l'usage que Vasse fait de certains signifiants utilisés par la psychanalyse et la théologie. Nous pensons ici tout particulièrement à la question de l'Autre et de l'altérité qui est omniprésente dans la Bible qui n'a de cesse de mettre en scène l'altérité de Dieu face à l'homme et à la création. Nous pensons également à la question de la parole qui se retrouve présentée d'une manière intéressante par le prologue de l'évangile de Jean qui soutient la création par la parole et l'incarnation du Verbe ou Parole de Dieu dans une chair et une histoire d'homme.

c'est dans la structure d'écoute que nous vivons comme étant la nôtre que nous entendons une Parole Créatrice qui se révèle elle-même sans que nous y soyons pour rien. *Dieu parle par le fait même de notre existence* et c'est cela que nous entendons mal... mais que nous avons des chances d'entendre mieux dans l'attitude de la prière.⁸⁶

Si «Dieu parle par le fait même de notre existence», il faut bien admettre que, pour Vasse, la Parole Créatrice n'ait rien à voir avec l'inconscient psychique. À moins que nous adoptions une position inconsciente qui ferait de l'humain une idole parée de la fausse brillance de la prétention à être sans faille ni manque. Si Dieu parle et si nous n'y sommes pour rien, alors cette parole qui surgit en la structure vient d'ailleurs. La "Parole Originelle suscite notre existence [... et] notre existence d'homme est une réponse à la Parole Créatrice"⁸⁷. De la structure à l'inconscient essentiel où se place le jaillissement suscitant de la Parole Créatrice, il y a une relation d'appel et de réponse possible. Admettre ce rapport constitue "le premier pas de la libération de notre corps et de notre parole qui – dès lors – ne se confond plus avec la Parole Originelle mais l'évoque en tâtonnant"⁸⁸.

Par là Vasse rejoint le premier récit de la création dans le livre de la Genèse où l'on voit la création surgir du chaos primitif en réponse à la parole proférée par Dieu⁸⁹. Créé à l'image de Dieu, l'humain est doué d'une parole qui est seulement capable d'évoquer la Parole Originelle. Il y a une différence radicale pour Vasse entre la parole humaine et la Parole de Dieu car l'humain n'arrive pas à susciter la

⁸⁶ D. Vasse, "Prière et structure de l'homme". *Carmel*. N° 8, 1971, pp. 276-294, p. 292.

⁸⁷ Ibid. Cette idée de répondre dans la chair à l'appel de la Parole Créatrice parcourt toute l'œuvre écrite de Vasse. Toutefois, elle se trouve mise davantage en valeur dans : "Répondre de la parole dans la chair" *Études*. 385, N° 1-2, Juillet-août 1996, pp. 57-69 et "Le malentendu. À l'écoute de la Parole originelle". *Christus*. 176, Octobre 1997, pp. 455-460.

⁸⁸ Ibid.

⁸⁹ Gn 1, 1 à 2, 4.

vie en parlant. Il ne peut que l'accueillir ou la refuser. "Dire que cette parole est imprononçable par lui, c'est situer cette parole dans l'ordre de la foi où elle se révèle elle-même, et non plus dans l'ordre d'un savoir qui donnerait barre sur elle (sur Dieu donc) et sur nous (hommes)"⁹⁰.

Ramener cette parole dans le giron du savoir analytique par l'objection d'un métalangage, c'est-à-dire un langage sur le langage, reviendrait à ne rien vouloir savoir de la question de l'origine en tant qu'origine ultime. Vasse dénonce une tentation qui guetterait le discours analytique oublieux du fait que sa méthode est aveugle à autre chose que ce qu'elle permet de voir. Ainsi en serait-il de Lacan qui veut exorciser le bon vieux Dieu. "Pour moi, il me paraît sensible que l'Autre, avancé au temps de *l'instance de la lettre* comme lieu de la parole, était une façon, je ne peux pas dire de laïciser, mais d'exorciser le bon vieux Dieu"⁹¹. Car pour exorciser Dieu, il faut lui enlever son Esprit. Cela n'est-il pas justement un coup de force d'autant plus que Lacan en rajoute en affirmant la connaissance de son mode d'existence?

Le mode sous lequel il existe ne plaira peut-être pas à tout le monde, et notamment pas aux théologiens qui sont, je l'ai dit depuis longtemps, bien plus forts que moi à se passer de son existence. Malheureusement, je ne suis pas tout à fait dans la même position, parce que j'ai affaire à l'Autre⁹².

Affirmer cela dans un discours analytique revient à reprendre le discours de la foi et à le vider de sa «substance» afin qu'il puisse entrer dans l'élaboration analytique. Le vainqueur serait alors en mesure de s'octroyer le prestige ainsi que le pouvoir du

⁹⁰ Ibid., p. 287.

⁹¹ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX : Encore*. O.C. p. 65.

⁹² Ibid.

vaincu.

Selon nous, le dieu du discours lacanien, n'en est plus un. Dans la transformation, il a perdu son Esprit. L'Autre du langage chez Lacan ne peut être assimilé à la parole de Dieu car il s'agit de "la Parole [...] de Quelqu'un qui ne trouve pas ailleurs que dans sa Parole sa propre Origine"⁹³. À l'opposé, Vasse ne rabat pas la question de l'origine ultime de l'homme et de l'univers dans un savoir, mais il la laisse ouverte au mystère de la vie qui se donne sans condition : Dieu.

"Le chemin de la psychanalyse découvert par Freud conduit bien à «ce qui parle» et à la déduction d'une structure hétérogène du «psychisme» de l'homme"⁹⁴, mais le "Dieu de Thérèse n'est pas l'Autre de la gnose, il est ce qui la fait vivre dès maintenant et pour toujours : la Vie de sa vie"⁹⁵. "La parole Originnaire c'est l'Inconscient"⁹⁶ en tant que tel, c'est-à-dire hétérogène au psychisme de l'humain et de ses nécessaires mécanismes psychiques. Sans trop insister, Vasse pose un Inconscient doté d'une majuscule. Cet honneur lui vient du fait qu'il soit inconscient par essence et non en tant que sous-produit des processus de la représentation.

La Parole chez Vasse n'a rien à voir avec un métalangage. Elle n'est pas un langage plus englobant qui dirait la vérité du vrai dans un redoublement de la structure psychique. La "*parole originnaire* [est] toujours à entendre car elle ne

⁹³ D. Vasse, "Prière et structure de l'homme". O.C., p. 286.

⁹⁴ D. Vasse, L'Autre du désir... O.C., p. 204.

⁹⁵ Ibid., p. 205.

⁹⁶ Ibid., p. 204.

cesse de se dire"⁹⁷ elle dont "l'acte est notre vie"⁹⁸. La Parole Originnaire est mouvement agissant constamment et se communiquant sans cesse. Elle est, dans l'optique vassienne, "le don de la vie en son essence même"⁹⁹. N'appartenant à aucun savoir, la vie se constate seulement sur la base des signes qui l'attestent. S'il est exact que l'on ne peut rendre compte de la vie que sur la base du témoignage, l'humain est alors forcé de se commettre. L'homme "ne peut que croire en la Parole originnaire. Car il ne peut en reconnaître l'esprit que dans l'après-coup de ses effets de vie ou de mort"¹⁰⁰. La Parole conserve le mystère d'une vie qui se donne, se partage entre tous les vivants, et se transmet de génération en génération.

La science arrive à déterminer ce qui est nécessaire à la continuation de la vie chez les individus vivants. Elle repère également les conditions matérielles et psychiques qui lui sont favorables, mais n'en demeure pas moins impuissante à la circonscrire par un discours. Toujours, la parole comme mouvement vivant échappe à la tentative de mainmise. Elle est hétérogène à la structure même si elle vient s'y représenter. La parole humaine en demeure un bien pâle reflet.

Vasse met en garde contre la perte de la référence à une parole originnaire et à l'inconscience essentielle.

Sans référence à une parole originnaire, à un Dieu qui donne la vie en se donnant comme la parole, l'homme divisé et sexué est réduit à l'image d'un prolongement ou d'un double. Cette objectivation annule toute différence dans l'altérité.¹⁰¹

⁹⁷ D. Vasse, "La plus grande violence". *Laennec*. Mars 1992, pp. 24-28, p. 28.

⁹⁸ D. Vasse, *L'Autre du désir...*. O.C., p. 96.

⁹⁹ D. Vasse, *Inceste et jalousie...*. O.C., p. 121.

¹⁰⁰ D. Vasse, *L'Autre du désir...*. O.C., p. 230.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 96.

La disparition de la référence rabat l'anthropologie aux dimensions de la structure en niant l'altérité de la vie qui se donne. Le discours est alors «libre» de s'enfermer en lui-même, en se donnant un caractère tel qu'avant lui rien n'existe et rien après lui si ce n'est en reconnaissant son caractère d'absolue nouveauté. Ce genre de discours se parerait des habits de l'objet «a» chez Lacan. Dans le discours qui le définit, cet objet est

impossible à avoir, car c'est un objet perdu. Il n'est pas l'objet du désir, mais sa cause. Un désir irréductible, absolu, inéluctable, inadaptable, sans objet qui puisse le saturer, rebelle à toute pédagogie et relevant seulement d'une éthique. C'est un concept nouveau, le seul, de l'aveu même de Lacan, qu'il ait inventé.¹⁰²

Le discours qui se referme sur lui-même se donne la place de l'absolu tel que la structure le comprend. Ce dernier se représente alors comme un «bouche-trou» qui, s'il était enfin possédé, rendrait la structure totalement invulnérable. À l'opposé en touchant la personne à cœur, la Parole Originare invite à risquer sa vulnérabilité dans un devenir personnel parce que ce projet rejoint la personne dans sa singularité irréductible. Il n'y a qu'elle dans sa sensibilité propre qui puisse entendre la Parole Originare comme elle l'entend.

4.4 Des axes différentiels

La sensibilité personnelle s'inscrit selon Vasse dans un écart différentiel qui situe l'humanité à l'intersection de trois axes fondamentaux. On le verra dans le développement qui suit, la considération de ces écarts fait sortir de l'alternative

¹⁰² Guyomard, P., "LACAN Jacques (1901-1981)" Dictionnaire de la psychanalyse. Paris, Encyclopaedia Universalis/Albin Michel, Collection «Dictionnaires», 1997, pp. 407-418, p. 416, c. 2.

rejetante en faisant entrer dans le royaume de l'opposition signifiante de la différence subjective de chacun.

La notion d'axes différentiels se présente d'une manière explicite dans un texte où Vasse situe l'Autre du désir dans l'œuvre de Lacan¹⁰³. Il y présente également la personne humaine comme une parole qui s'incarne et indique le «lieu» où l'unité chair-esprit peut se saisir intuitivement. Cet endroit correspond au point de rencontre de trois axes différentiels. "Cette unité ne s'appréhende qu'à l'intersection de trois axes différentiels : celui de l'homme et de la femme, celui de la vérité et du mensonge, celui de la vie et de la mort"¹⁰⁴. En ce lieu unique où les axes s'interceptent mutuellement prend chair le paradoxe de la vie "qui s'engendre de génération en génération, la parole dans la chair, son *corps*"¹⁰⁵.

Même si Vasse ne s'attarde pas à définir clairement ce qu'il entend par axes différentiels, il est aisé de remarquer que ceux-ci sont constitués de «pôles» entre lesquels existe un écart important. Les «pôles» de chacun de ces axes ne se recoupent pas sauf à nier la différence inhérente à l'identité de chacun, car l'homme n'est pas la femme, le mensonge peut seulement se prétendre vérité et la vie humaine se déroule à l'ombre de la mort. Les «pôles» de chaque axe sont donc irréductibles l'un à l'autre et vice versa.

Chaque axe serait donc constitué de deux vecteurs polaires entre lesquels demeure un écart. Leur intersection pourrait alors se représenter comme un écart

¹⁰³ D. Vasse, L'Autre du désir... O.C., pp. 235-245.

¹⁰⁴ Ibid., p. 244.

¹⁰⁵ Ibid.

tridimensionnel en lequel quelque chose arrive. Un engendrement se produit dans la rencontre entre l'homme et la femme, dans la rencontre entre la vérité et le mensonge et dans la rencontre entre la vie et la mort. En cet unique point de contact la parole prend corps dans la chair. Le corps humain est cet unique lieu qui conjugue en lui les paradoxes homme–femme, vérité–mensonge et vie–mort.

La perspective vassienne des axes différentiels autorise à penser que le corps humain n'est jamais le lieu d'un seul des «pôles» de ces axes, mais leur point d'articulation. Il n'y donc pas du totalement homme d'un côté et uniquement de la femme de l'autre, mais le corps sexué se situe entre les deux. Il n'y a pas davantage de vérité humaine totale ni de mensonge absolu, la parole humaine est un mélange des deux. Enfin, il n'y a pas de vie humaine qui serait totalement vie d'un bord et toute mort de l'autre côté, la vie humaine est une vie affrontée à la mort.

Si les axes différentiels se croisent dans le corps et si le corps est le lieu d'une parole qui prend chair, alors le point de réunion de ces axes est le lieu d'un écart en tension entre des «pôles» d'où la parole peut sourdre et prendre chair. Sans "cet écart différentiel et différenciateur, [...] la rencontre ne peut que devenir asphyxiante[...] Cet élément différenciateur réside dans la parole en acte"¹⁰⁶. Privée de cet intervalle en tension, la vie sa tarit, la parole en acte perd l'espace de son jaillissement. Ainsi vue, la notion d'axes différentiels donne un sens propre au corps humain : du fait qu'il parle, le corps humain est le lieu d'une ouverture où la parole en acte se révèle à l'homme en le donnant à lui-même.

¹⁰⁶ D. Vasse, Se tenir debout et marcher.... O.C., p. 96.

Vasse voit donc le corps humain

comme lieu et origine d'une parole qui ne devient vraie qu'à avouer son impuissance à le représenter. C'est en effet de cet écart différentiel entre le système de représentation qui tente de le réduire et son corps irréductible à ce système que jaillit, dans sa violence et sa fécondité, la parole toujours nouvelle de l'homme.¹⁰⁷

On voit qu'il convient d'accorder un second sens au qualificatif «différentiel». Il s'agit de l'irréductible différence qui existe entre un «objet» et sa représentation. La représentation est réductrice en principe. Comme cette différence demeure, la parole de l'humain parce qu'il s'essaie à jamais à la réduire et cet effort fait surgir du neuf.

C'est ainsi que l'on rencontre, à nouveau, la perspective phénoménologique d'une intentionnalité thématique, consciente d'elle-même et de ses objets, conscience représentative donc, et d'une intentionnalité en exercice, le mouvement à la source même de la représentation mais absent d'elle parce qu'irreprésentable. Si l'intentionnalité thématique n'est pas le mouvement qui la porte, elle n'en demeure pas moins le lieu d'une trace qui s'écrit et qui peut être déchiffrée. Dans ce regard phénoménologique, Vasse est en mesure d'affirmer que

c'est de l'écart différentiel entre la représentation qu'il a de lui-même et ce qu'il est vraiment, ce qu'il cherche, que surgit tout le problème de l'homme. Il découvre dans sa démarche d'expression du monde et de lui-même qu'il est toujours autre que le *même* qu'il dit être.¹⁰⁸

L'homme n'est jamais adéquat à la représentation qu'il se donne de lui-même : le même. Il en est exclus, mais de cet écartement jaillit un sens qui s'indique par les traces que son expression laisse. "Il n'y a de sens humain, en effet,

¹⁰⁷ D. Vasse, Le temps du désir.... O.C., p. 19.

¹⁰⁸ Ibid., p. 142.

que dans l'écart différentiel entre le corps et le discours de l'homme. [Dans le rapport continuuel de l'un à l'autre], l'homme se comprend comme une parole devenant chair¹⁰⁹. Si un sens se donne dans une parole qui prend chair, c'est bien la prétention de la phénoménologie d'en faire lecture vers un avenir. Les traces indiquent le sens vivant ou existentiel qui se dirige vers quelque chose, mais le sens est toujours découvert en retard, après que les traces aient été inscrites.

La notion d'axes différentiels jette donc un éclairage particulier sur la conception vassienne de la parole et de l'humain. D'abord, elle établit une vision dans laquelle l'humain est une parole qui prend chair. En conséquence elle situe l'anthropologie vassienne dans une perspective d'incarnation. Ignorer cela fausserait l'interprétation de son oeuvre.

Cette notion fait également saisir un autre aspect important de l'anthropologie vassienne : l'humain ne peut jamais se situer exclusivement à l'un des deux «pôles» d'un axe. Il ne peut pas être le zéro et pas davantage l'un. Il se situe entre le rien et le tout; il réside dans la nuance d'un relatif. Cela porte conséquence à la vérité humaine qui n'est jamais vérité absolue mais vérité assortie d'une part de mensonge : vérité qui se découvre quand le mensonge qui l'occulte cède la place. Enfin, la vie humaine est une vie risquée : il ne s'agit pas d'une vie qui ne serait que vie, la mort aussi y est à l'œuvre. Situer Vasse dans une perspective radicalisée du tout ou rien constituerait une erreur de lecture.

¹⁰⁹ *ibid.*, p. 95.

La notion d'axes différentiels ramène finalement la question d'un sens à la vie humaine en tant que parole qui s'incarne. Avant qu'elle ne soit lisible, la parole doit laisser des traces qui pourront être lues par après. Si d'une part dans le point de vue de l'analyste, le symptôme peut être conçu comme l'écriture d'une parole enkystée dans la chair, d'autre part le point de vue phénoménologique considère l'œuvre de la personne et sa vie comme une autre forme d'écriture dans laquelle un sens peut être trouvé. En se situant quelque part dans l'écart différentiel qui existe entre la psychanalyse et la phénoménologie, l'œuvre de Vasse rend possible le jaillissement d'un discours «neuf» qui, dans sa fécondité, n'est pas sans transformer ses sources.

4.5 Des notions qui précisent une perspective

On peut dire que le parcours de ce chapitre achève de situer Vasse dans une perspective spécifique qui voit la parole comme l'expression même de la vie qui se manifeste en s'incarnant. Cette conception reproduit avec exactitude la perspective phénoménologique du monde et de l'arrière-monde. Le monde constitue la scène où l'action se comprend dans un système de représentations tandis que la vie arrive sur cette scène en déplaçant les représentations et ne peut se lire que par le biais des déplacements.

Or, on l'a vu, les déplacements rendent compte d'une division au niveau du psychisme et d'une autre au niveau de la volonté. Le système psychique duquel émerge la représentation comporte son ambiguïté qui consiste dans la nécessité de s'organiser le plus complètement possible afin de s'organiser en même temps qu'il

doit demeurer ouvert au monde s'il ne veut pas rater la réalité. La volonté, on l'a vu également, se divise alors en thématique, c'est-à-dire celle qui se connaît et connaît ses objets, et en mouvement, c'est-à-dire celle qui bouge et effectue les déplacements mais qui ignore ce qu'elle fait parce qu'elle ne se représente rien, elle ne fait que suivre ce qu'elle aime.

La perspective de Vasse autorisait donc la position d'un inconscient qui l'est par essence et un autre, psychique celui-là, qui l'est par accident dans son lien au systèmes de représentations psychiques. Chez Vasse, la division entre l'Imaginaire et le Réel se situe donc dans la perspective phénoménologique et non pas seulement dans la perspective psychanalytique. On peut donc avancer que, chez lui, la phénoménologie autorise le retour de la psychanalyse à la structure psychique qu'elle étudie et ramène son discours à l'intérieur de ses limites méthodologiques. En même temps, l'usage que Vasse fait de la phénoménologie rend possible la prise au sérieux de la vie comme d'un espace où la personne peut être donnée à elle même dans sa relation aux êtres et aux choses. Parce que chacun est touché d'une manière unique par des réalités qui diffèrent, on peut dire que la parole originare s'adresse à chacun par son nom en l'appelant à entrer dans la valse de la création. L'enjeu de la vie s'entrevoit donc comme la possibilité de consentir au don de la vie en incarnant son appel parce que cet appel rejoint le cœur de l'être individué et semblable aux autres.

"Au commencement était le Verbe et le Verbe était avec Dieu et le Verbe était Dieu. Il était au commencement avec Dieu. Tout fut par lui et sans lui rien ne

fut. Ce qui fut en lui était la vie et la vie était la lumière des hommes"¹¹⁰. En croyant, Vasse voit dans la parole imprononçable la vie même de Dieu qui vient en ce monde et se donne à chacun dans un appel à vivre du don gracieux lui est fait. La nouveauté de l'élaboration conceptuelle vassienne fait du corps de l'homme le seul lieu où ça parle, c'est-à-dire où l'homme est révélé à lui-même et où on peut lire l'homme comme un don de Dieu. Celui-ci se révèle dans l'homme lorsque ce dernier prend sur lui de suivre, jusqu'au bout, l'amour qui l'entraîne.

¹¹⁰ Jn 1, 1-4.

Chapitre 5

La question du désir chez Denis Vasse

Le troisième chapitre de la thèse fournissait quelques repères biographiques qui permettaient, entre autres, de situer les thèmes inauguraux de l'œuvre de Vasse. L'enjeu existentiel propre à la rencontre des autres pointait avec force. L'expérience des autres et de leur différence pouvait, nous l'avons vu, conduire à la violence ou à la personnalisation. Ensuite, le chapitre 4 se présentait comme un intermède au cours duquel étaient posés quelques préalables conceptuels qui devaient nous avertir de certains aspects spécifiques au discours de Vasse. Sans cette mise en garde, l'attention du lecteur aurait pu être trop absorbée par la reconnaissance des originalités de Vasse en laissant peu d'espace pour la compréhension de son discours. L'enjeu de la personnalisation s'est précisé. À la lumière de cette excursion au niveau des concepts fondamentaux, on arrive à considérer que la personnalisation suit la voie de l'amour en s'incarnant. Le présent chapitre vise à établir et à détailler l'aspect anthropologique de la conception du désir chez Denis Vasse.

L'enjeu existentiel annoncé dans les thèmes inauguraux, la personnalisation ou la violence dans la rencontres des autres, sera ramené et explicité en ouverture de chapitre (section 5.1). On commencera par étudier les rapports de force, c'est-à-dire les relations humaines engagées selon un mode de besoin, les rapports de reconnaissance, c'est-à-dire la rencontre des autres dans la reconnaissance de leur

désir, et le passage de l'un à l'autre chez une personne. L'on prendra alors état de l'importance des relations humaines dans la surgissement de l'originalité de chacun et le désir pourra être reconnu comme principe de naissance de l'identité personnelle dans la tension irréductible qui existe entre le besoin et le désir. Puis, la prise en compte des deux mouvements propres à un conflit de sens inhérent au désir nous amènera à saisir ses deux directions (section 5.2). L'une consiste dans le mouvement qui va ériger une structure, mais dont l'extrême consiste en une fermeture sur soi, et l'autre dans le mouvement inverse d'ouverture lequel exige un minimum de structure pour se produire. À ce moment là, on se rendra compte de l'importance de l'optique phénoménologique vassienne qu'il faut reconnaître afin de mieux saisir le désir comme appel à risquer sa vie envers quelque «chose» qui déplace la personne sans qu'elle ne le sache. Les notions de demande, de loi et de sujet du désir (section 5.3) s'éclaireront alors de la double perspective : l'une regarde vers la structure psychique tandis que l'autre tend vers l'avenir d'un appel de vie.

On verra ensuite (section 5.4) que d'après Vasse la vie s'offre à la personne comme un don en l'appelant – cette affirmation le situe selon un point de vue phénoménologique et religieux – et que la violence, l'inceste et la jalousie découlent du repliement de la dynamique désirante. Inévitable, la violence situe soit dans une orientation créatrice en s'opposant avec force à l'éclatement de l'humain, soit dans un refus destructeur du don de la vie. Ainsi retournée contre elle-même, la puissance de vie d'une personne arrive à s'exprimer dans la violence destructrice qui réduit tout à sa prétention, dans l'inceste qui se donne à soi la place

du législateur despotique et dans la jalousie qui accuse les autres d'être un obstacle au désir propre puisqu'ils empêchent de tout posséder. Enfin, l'on abordera la question du discernement du désir (section 5.5). Si le désir est parcouru de deux mouvements inverses, s'il est soumis au risque de la violence destructrice de soi et des autres, alors on doit comprendre que le désir est le lieu d'un combat pour la souveraineté et que, comme tel, la personne est responsable de sa propre vie dans le choix de la vérité toujours à découvrir ou du mensonge. On verra que, pour Vasse, le sort du désir de chaque personne repose entre ses mains. C'est la personne, en effet qui peut consentir à s'incarner dans la recherche de sa vérité ou qui peut se renier dans le refus que la vérité ne surgisse et ne la déloge du mensonge inhérent au monde des représentations.

5.1 Des rapports de force aux rapports de reconnaissance (le désir)

L'enjeu de la personnalisation dans la rencontre des autres se trouve à la racine de l'œuvre d'écriture de Vasse. Il n'est donc pas étonnant de retrouver dans Le temps du désir¹ un thème constitué par le passage, dans les rapports humains, de la force qui nivelle l'autre à soi à la reconnaissance de l'altérité de l'autre et de soi. La section en cours vise à clarifier ce que sont les «rapports de force» et les «rapports de reconnaissance». Par la même occasion, l'on cherchera à comprendre comment s'opère le déplacement d'un type de rapport à l'autre.

¹ D. Vasse, Le temps du désir.... O.C.

5.1.1 Rapports de force

Qu'est-ce qui est considéré comme un rapport de force chez Vasse? Il est possible d'aborder cette question sous l'angle du besoin. Cela implique une dynamique dont le rôle consiste à maintenir les conditions minimales de la survie de l'individu. "Il est nécessaire de manger pour vivre. Le besoin est de l'ordre de l'assimilation ou de la consommation : c'est une force transformatrice qui réduit ou détruit l'objet auquel il s'adresse"². En caractérisant la dynamique du besoin en tant que force de transformation, nous pouvons entrevoir que des rapports qui s'appuient sur la force impliquent une activité réductrice et destructrice envers l'objet de son intérêt. Les objets sont seulement saisis en raison de la nécessité de prendre pour soi afin de s'assurer dans la vie. Si l'objet était doté d'un reste inassimilable, ce dernier serait tout simplement rejeté. Dans ce genre de rapport, l'objet n'a d'existence que celle que lui confère le besoin que l'on en éprouve. Par ailleurs, cette dynamique demeure inévitable parce qu'elle ressort de la nécessité, pour un individu, de se nourrir afin de survivre. On ne peut envisager de vie humaine sans ce type de rapport.

Le besoin implique un incontournable. On ne peut faire autrement et il est obligatoire pour tous de s'en accommoder. Le besoin ne se discute pas pour celui ou celle qui lui est soumis, car sa propre survie s'y joue. Conservé au niveau des métaphores digestives employées par Vasse, les rapports de force du besoin font intervenir les processus de l'homéostasie. Cette dynamique entretient l'équilibre

² Ibid., p. 20.

physiologique requis pour le maintien de l'organisme en cause. Dès que le niveau d'un nutriment quelconque devient critique, un mouvement de contrebalancement s'amorce. Avant de pouvoir être assimilés par l'organisme, les aliments ingurgités doivent être brisés en éléments simples. Ce qui favorise l'équilibre est absorbé et le reste évacué. En ce sens, les rapports de forces peuvent se comprendre comme le dynamisme d'un organisme qui réduit un objet à la satisfaction qu'il peut en tirer dans un but de survie. Le reste demeure sans intérêt.

La transposition de cette dynamique digestive au niveau relationnel fait entrevoir la possibilité de vivre les relations aux autres et au monde dans un mode réducteur semblable à celui du besoin. Cette manière de faire tente de rétrécir les autres et le monde à la dimension des satisfactions qu'ils peuvent procurer. Dans le même mouvement, ce qui ne comblerait aucun besoin serait simplement expulsé, rejeté ou ignoré. La personne qui, dans sa manière de se relier aux autres, les réduirait au besoin qu'elle en éprouve nierait en quelque sorte leur existence propre. Ainsi lorsque Vasse affirme qu'il

est donné à l'homme de transmuier le rapport de consommation, dans lequel il s'origine et sans lequel il meurt, en un rapport de *communion* dans lequel les différences ne s'acharnent plus à se faire disparaître en nourriture, mais peuvent se réaliser en inaliénables libertés³,

il confirme l'interprétation proposée des rapports de force en opérant une différenciation entre les liens de consommation et ceux de communion. De plus, les échanges effectués selon le mode nourricier sont posés dans leur condition que l'on pourrait qualifier de native et, d'une certaine manière, indépassable pour la

³ Ibid., p. 64.

personne humaine.

Les rapports de force sont donc à envisager dans le style de lien qui se sert de l'autre pour son propre équilibre tout en niant que l'autre ait ses intérêts propres. La force de transformation liée à la survie se débarrasse alors de l'inassimilable en l'autre. L'altérité du reste est perçue comme indigeste, c'est-à-dire menaçante pour l'équilibre. De là découle l'acharnement à faire disparaître les traces de la différence en même temps que la résistance de cette dernière qui ne peut, sans quelques difficultés, consentir à la disparition de son originalité.

5.1.2 Rapports de reconnaissance : le rapport désirant

Aux rapports de force entrevus selon l'angle d'une puissance réductrice et nécessaire répond, comme en vis-à-vis, le désir. C'est-à-dire qu'une autre manière de se relier aux autres peut surgir chez la personne humaine. Il "est donné à l'homme de transmuter le rapport de consommation [...] en rapport de communion"⁴. Cette autre façon de se relier dégage et introduit l'espace du non nécessaire qui participe de la gratuité de ce qui n'est pas requis par la survie mais qui met en jeu l'originalité de chacun. Le rapport qui reconnaît l'autre et soi dans leur différence irréductible s'appuie sur la force du désir qui "est l'essence de l'homme [...ordonnée] à la reconnaissance de la différence en soi et en l'autre"⁵.

Ainsi le désir est un dynamisme différent de celui qui réduit, détruit ou rejette son objet et qui se fait disparaître dans sa propre satiété. Le désir cherche

⁴ Ibid.

⁵ Ibid., p. 75.

quelque chose d'autre de plus essentiel que ce que peut donner la satisfaction.

Même repu, l'être humain continue à chercher ce qui est d'un autre ordre,

[...] celui d'une radicale différence qui peut exister en dehors du besoin, celui de l'Autre. C'est dans cette articulation de l'autre à l'Autre, de cet autre qui est et n'est pas l'Autre, que se développe chez le petit d'homme sa structure de *sujet* qui noue au besoin de l'autre le désir de l'Autre. L'un et l'autre ne se recouvrent jamais et, de cette faille originaire dont le lieu est son *corps*, vont naître le temps de son histoire et la force de sa parole⁶.

Le désir met en cause la différence de chacun en tant que cette dernière n'est nécessaire à personne d'autre qu'à celui ou à celle à qui la différence appartient. Si le temps de l'histoire d'une personne et la force de sa parole peuvent être un lieu de naissance, c'est que le désir cherche à incarner quelque chose qui ne se limite pas à la nécessaire structure psychique. À quelques reprises, Vasse emprunte la définition spinoziste qui présente le désir dans un lien d'identité essentielle avec l'être humain. "Le désir est 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"⁷. Dans cette optique, la portée du désir consiste à faire surgir une personne dans son originalité irréductible. L'acte quelconque s'accomplit selon le guidage offert par l'affection.

L'esprit propre d'une personne humaine peut se caractériser par l'originalité de l'adoption de ses objets d'amour et de haine. Bien que ces choix s'expriment en vertu des mécanisme de la nécessité, cette dernière ne peut les réduire à sa

⁶ Ibid., pp. 28-29.

⁷ B. Spinoza, *Éthique*. Livre III, Paris, Flammarion, 1938, p. 194. Tel que cité par Vasse dans "L'autorité du maître". O.C., p. 275; *Le temps du désir...* O.C., p. 9; et *Un parmi d'autres*. O.C., p. 8. La spécification de l'affection, présente chez Spinoza, ne se retrouve cependant reproduite que dans "L'autorité du maître".

dimension l'altérité manifestée. Si une structure de sujet peut se développer en une personne, c'est qu'un esprit est à l'œuvre : il écrit sa propre histoire alors que son désir prend chair.

À tous les étages de l'activité humaine, il [le désir] est le mouvement d'allégresse et d'angoisse qui marque l'exultation sereine de l'esprit. En ce sens, il n'est pas réductible au pur besoin qui s'évanouit dans la satisfaction gavée. Il ouvre dans le champ du besogneux nécessaire un autre champ, radicalement différent, celui de la création.⁸

Sans nier la nécessité sur laquelle la possibilité de la personne repose, Vasse fait des rapports de reconnaissance le lieu d'une communion créatrice. Il voit le désir "en tant que principe de naissance et de croissance, qui est source et trame de l'histoire des hommes"⁹. Le désir est créateur parce qu'il n'y a que par lui "qu'est rendu le témoignage de l'existence d'un autre qui est comme soi et qui ne peut se réduire à soi"¹⁰. Il est «principe de naissance et de croissance» parce qu'il reconnaît la différence naissante de l'originalité de l'autre en même temps qu'il rend possible l'existence propre. "En posant l'autre dans la différence radicale qui le fait exister, mon désir autorise ma propre existence"¹¹. Les rapports de communion, en renonçant à réduire l'autre au besoin que l'on en peut avoir, reconnaissent l'autre en tant qu'irréductible à la satisfaction de la nécessité du pour soi. L'autre est également pour lui-même.

Il importe de souligner l'enjeu des rapports désirants dans l'optique vassienne parce que ceux-ci ont précisément pour objet la naissance de l'originalité

⁸ D. Vasse, *Le temps du désir...*. O.C., p. 10.

⁹ D. Vasse, "L'autorité du maître". O.C. p. 288.

¹⁰ D. Vasse, "Le temps du désir. Du besoin de la prière à la prière de désir". *Christus*, N° 54, Avril 1967, pp. 164-183, p. 176.

¹¹ D. Vasse, "L'autorité du maître". O.C., p. 284.

de chacun. S'il y a d'une part la fonctionnalité psychique qui rend possible la naissance d'un sujet du même ordre, il y a d'autre part le rapport désirant qui, en cherchant ce qui l'attire et vaut pour lui-même – c'est-à-dire en dehors de toute nécessité –, incarne une «originalité» dans un corps et une histoire singulière. Le fait brut de la mort humaine témoigne de la disparition de cette personne animée par un désir qui était bien le sien. On n'a plus alors à tenir compte de son désir et l'on peut faire ce que l'on entend de sa dépouille ainsi que de ses biens parce que son désir a terminé de se manifester.

Sachant que, dans la conception vassienne, la structure est un système de représentations psychiques avec ses lois propres, il serait difficile de prétendre que les liens soient vivants en eux-mêmes. Si la structure change, c'est qu'un esprit l'agit en déplaçant les liens ainsi que les représentations. Pour Vasse, le corps humain se présente comme le lieu d'une faille originaire par où une personne, irréductible à un pur besoin et pas davantage à un pur désir, s'incarne dans le temps d'une histoire singulière.

C'est donc dire que pour Vasse, la vie humaine, à travers l'expérience que nous faisons des autres – que ce soit la mère pour le nourrisson, le père dans la situation oedipienne ou tous les autres auxquels nous nous heurtons – témoigne de la présence d'une altérité radicale, d'une différence irréductible, en eux-mêmes comme en nous-mêmes. Le rapport aux semblables et au monde est le lieu historique du surgissement d'un esprit particulier et irréductible dans un corps séparé. L'enjeu existentiel de la rencontre des autres et du monde est pour la

personne la découverte, toujours à refaire, de l'identité des autres et du monde ainsi que de la sienne propre.

5.1.3 Le passage de la force à la reconnaissance

La situation de l'être humain par rapport à la nécessité et à l'originalité personnelle est paradoxale. Vasse rappelle avec à propos que, chez l'humain, "le besoin n'est jamais pur besoin. Le besoin de l'homme porte la marque de l'esprit, c'est-à-dire du désir de l'autre qui trouve son origine dans le besoin de l'autre mais n'y est pas réductible"¹². Désirer l'autre c'est le vouloir pour ce qu'il est même si cela ne se limite ni ne correspond au besoin que l'on éprouve de lui. Si le rapport de force nie la part de l'autre et du monde dans ce qu'ils ont d'inassimilable, le rapport désirant, au contraire, reconnaît ce qui est irréductible au besoin.

Si le besoin humain n'est jamais pur besoin, on pourrait penser que le désir serait exempt de tout besoin. Pourtant, si le désir de humain était pur désir cela signifierait que l'homme ne serait plus soumis à la nécessité. L'on aboutirait ainsi à une pensée qui convergerait vers un genre d'angélisme. Le corps de l'homme serait nié. Vasse au contraire, souligne l'importance de l'incarnation. Le pur besoin, pas plus que le pur désir, n'existent séparément en l'homme. "L'homme, dans son corps, n'est ni pur besoin, ni pur désir. Son corps est l'histoire du constant passage de l'un à l'autre. Ce passage ne s'opère que dans la relation d'un corps à un autre corps"¹³.

¹² Vasse, D., Le temps du désir... O.C., p. 21.

¹³ Ibid., p. 41.

L'interaction intercorporelle est le seul lieu où Vasse reconnaît que puisse se jouer l'histoire dans laquelle l'homme passe du besoin de l'autre au désir de l'autre cependant que la personne demeure soumise au besoin et assujettie à son désir. Il n'est pas question d'angélisme ici. À l'opposé, la rencontre existentielle des autres, à la fois dans le besoin et le désir que l'on peut avoir d'eux, est promue au rang de lieu du surgissement de différences irréductibles. L'expérience et la rencontre des autres possèdent ainsi un caractère originaire qui révèle à chacun quel esprit l'âme. La personne peut y être donnée à elle-même, mais il y a un risque car le processus peut avorter.

Cette manière de voir la vie humaine situe Vasse dans une perspective d'incarnation. En affirmant que le "besoin de l'homme porte la marque de l'esprit, c'est à dire le désir de l'autre"¹⁴, Vasse soutient que l'esprit de l'homme a partie liée avec le désir et que celui-ci est l'essence de l'homme en tant que ce dernier change de position par affection. Si donc le corps de humain "est l'histoire du constant passage de l'un à l'autre"¹⁵, on peut penser que, dans son corps, le va-et-vient entre désir et besoin écrit l'histoire d'une personne qui naît dans un chaos pulsionnel et qui émerge graduellement en assumant sa chair. "L'histoire est une *écriture*."¹⁶

Un paradoxe se joue au sein de l'organisation psychique. Le mouvement qui cherche à réduire l'autre au besoin que l'on en a peut également tenter de rétrécir la personne à ce qui, en elle, lui est nécessaire : sa structure et sa propre

¹⁴ Ibid., p. 21.

¹⁵ Ibid., p. 41.

¹⁶ D. Vasse. La dérision.... O.C., p. 105.

représentation psychique. On voit bien par là que le désir de vivre va être habité d'un conflit dû à la nature de l'organisation psychique qui, pour fonctionner, doit se replier sur des représentations et des liens définis. Il se produira alors une lutte ou une tension entre les nécessaires représentations avec les liens qui les rassemblent et la vie qui surgit en déplaçant l'ordre déjà acquis.

Le rapport de force brise les liens vivants au profit de ceux qui maintiennent le système. Ils passent sous silence l'esprit singulier qui est à la source de l'unité de l'ensemble. À l'inverse, le rapport de communion épelle la question de l'homme et de son origine : "Qui suis-je, moi qui né à la vie, meurs?"¹⁷ Qui suis-je d'être attiré par cela même qui m'affecte et me déplace? La question de l'identité personnelle rejoint alors celle du mouvement propre à chacun. L'expérience du monde est le lieu de sa révélation. Ce qui parle dans le monde donne chacun à soi-même en lui révélant après coup qui il ou elle est.

Le rapport de communion reconnaît qu'il existe toujours quelque chose d'irréductible qui peut se révéler là où l'on ne l'attend pas. Ce rapport se refuse à vouloir tout enfermer dans ses conceptions en précisant d'avance l'endroit d'où l'inconnu devrait surgir. C'est cela que le concept de révélation met en évidence : quelque chose arrive en dévoilant un sens toujours neuf. Ainsi, dans l'ordre épistémologique, le désir garde ouverte la connaissance que la gnose tend à ériger en système en même temps que le désir de connaître ne parviendrait pas à produire de fruits sans d'abord s'arrêter à un savoir temporaire qui autorise le

¹⁷ Ibid., p. 159.

renouvellement de la connaissance. Toujours le désir et le besoin demeurent en tension, mais celle-ci laisse jaillir du neuf. Le fait d'assumer le paradoxe autorise le surgissement de l'originalité de chacun tandis que l'évitement ou la rupture mènent à l'impasse du particulier.

5.2 Conflit structural de sens : double mouvement du désir

La tension demeure donc inévitable entre ce qui est nécessaire pour fonctionner et ce qui est désirable pour un individu. Rétréci à la nécessité de se comprendre soi et les autres pour vivre en humain, le désir devient désir psychique, tandis que réorienté par sa quête affective, il redevient projet d'être au monde. Dans les deux cas, le mouvement est amorcé par ce qui lui fait défaut. Le manque peut donc signifier à la fois le désir d'un univers de représentations à s'organiser en système et le désir d'une altérité irréductible qui surgit à la conscience d'elle-même en se risquant dans le monde. Cette émergence jubilatoire est alors rendue possible par les représentations et les liens qui constituent la structure psychique. Dans les deux cas, le comportement par rapport à la faille dans le système représentatif et à la présence manquante dans la réalité permettent de préciser le double mouvement que Vasse prête au désir.

Ce double mouvement s'annonce conflictuel dès le départ. C'est par l'affect de la colère, dans la cure analytique, que Vasse détecte

un seuil où le désir s'annonce dans un conflit structural de sens. Il ne s'y révèle, dans l'histoire, que soumis à un jeu de forces opposées : celle qui conduit l'homme à chercher dans l'image qu'il a de lui-même son identité véritable – et il entre alors dans le labyrinthe des effets pervers de l'imaginaire –; celle qui le conduit à chercher dans un visage qu'il

n'imagine pas, la Vérité dont il parle et qui le parle. Il sort alors du mensonge et de la peur et trouve sa place dans ce qui s'engendre dans le monde de génération en génération¹⁸.

Cette manière de caractériser le conflit structural de sens du désir rejoint le conflit découvert par la phénoménologie¹⁹ entre l'intentionnalité thématique et l'intentionnalité en exercice. Le risque structural de l'intentionnalité en exercice consiste à vouloir la vie comme elle se la représente et non telle qu'elle se révèle. Cela revient à chercher l'identité propre dans une image de soi. Étant donné que la vie de quelqu'un ne peut se limiter à quelque représentation que ce soit et dans l'oubli de poser une distinction entre la vie et la représentation qu'elle s'en donne, l'intentionnalité thématique pourrait finir par se retourner contre le mouvement qui la porte²⁰.

Lorsque règne la confusion entre la vie et la représentation, la personne se trouve aux prises avec ce que Vasse qualifie de «labyrinthe des effets pervers de l'imaginaire». On n'en sort plus parce que la confusion a rendu impossible le repérage des marqueurs qui en balisent l'issue. Que de fois dans notre pratique du counseling pastoral, ne nous sommes pas frottés à ce labyrinthe. La personne prise au piège s'élançe de tous côtés à la fois comme si elle rebondissait de part en part d'un système de défense aux aguets. Les éléments de l'intervention demeurent apparemment sans effets tant et si bien que l'on croirait le système de défense imperméable. L'intervention soutient alors une chaude lutte et, de temps à autres, le

¹⁸ D. Vasse, *La chair envisagée....* O.C., p. 97.

¹⁹ Ce sujet a été abordé à la section 2.3.3 de la thèse.

²⁰ Ce qui est toujours d'abord le cas avant que l'on ne commence à distinguer qu'il y a une différence.

repliement de la structure s'entrouvre dans la reconnaissance du paradoxe ainsi que de la souffrance qui tenaille la personne. Alors la peur cède quelques temps avant de reprendre ses droits; le mouvement désirant est perverti par une structure qui n'indique plus qu'elle-même.

5.2.1 Le mouvement de perversion

Avant de pouvoir saisir ce que Vasse entend par «mouvement de perversion», il convient de dégager l'expression des consonances morales qui peuvent lui être liées. Sans cet effort de la conscience, une erreur de perspective risque de vicier la lecture à la racine alors que l'on prétendrait rendre justice à la pensée de Vasse.

Si l'on cherche à comprendre l'élaboration vassienne, il est de mise de partir de la définition que Vasse fait de l'action qui consiste à faire perdre le sens. "Pervertir c'est détourner un mouvement de son accomplissement en vérité, de sa fin réelle. Ce détournement consiste à prendre le mouvement même pour sa fin"²¹. Partant de cette définition et l'appliquant au psychisme, l'on comprendra que la perversion consistera à voir dans les déplacements psychiques une fin en soi. En confondant ainsi les adaptations de la structure avec le mouvement qui la déploie, le manque deviendrait la cause du désir et son comblement le but ultime. Si c'était le cas, l'on serait alors en droit de s'attendre à ce que la structure «parfaite», c'est-à-dire sans faille ni manque, marque l'apothéose du développement humain. Or la psychose, en ce qu'elle est une tentative d'être sans faille, prouve l'erreur d'une telle

²¹ D. Vasse, *Inceste et jalousie...* O.C., p. 280.

vision. Porté à son paroxysme, le mouvement de perversion comporte un double effet. D'une part, il empêche à la fois la structure de fonctionner dans son rapport au monde et, d'autre part, il interdit que le mouvement ne se reconnaisse et ne s'assume en lui-même. La perversion va donc à l'encontre du bien de la personne : la possibilité d'émergence de cette dernière s'y trouve menacée.

La perversion est un mouvement qui, dans la confusion et le manque de repères, se révolte contre ce qui la porte en lui donnant de surgir : l'expérience de la vie dans un corps. "Pervertie veut dire dévoyée de son but, *ournée-contre-son-origine*, expression d'une vie *contre* la vie en tant que celle-ci se transmet"²². Ainsi donc le secret de la perversion, selon Vasse, est le fait qu'elle s'attaque à la vie en passant inaperçue. Elle signifie un refus que la vie ne se donne et ne se transmette. Reconnaître cela signifierait l'arrêt de mort de la structure perverse car elle ne pourrait plus se prendre pour le tout. En ne voulant pas que la vie se donne, la personne s'imagine être la vie en tant qu'elle se garde et qu'elle ne se perd pas. La perversion signifie que la structure se voudrait sans faille et sans perte malgré les preuves apportées par l'expérience du quotidien. Elle tente de suturer l'expérience du manque; le manque ultime qu'elle voudrait voir disparaître c'est la mort.

La perte étant "*le signifiant d'une vie qui se transmet* : elle signifie *l'engendrement* où la vie se perd en se donnant."²³ Si la structure parvenait à se faire croire qu'elle est bien la vie sans faille et sans perte, la personne vivrait alors

²² D. Vasse, *Se tenir debout....* O.C., p. 208.

²³ D. Vasse, "Pénélope, l'eunuque et le prophète: Les mots sans la chair ne parlent pas en vérité". *Moebius*, N° 41, automne 1989, pp.11-20, p. 16.

dans l'illusion d'une plénitude. Plutôt que de prendre le risque de sa vie, le mouvement de perversion place la représentation de soi dans l'imaginaire de l'absolu, c'est-à-dire du non relatif. La personne qui est victime de sa tendance perverse octroie à sa propre image, que celle-ci se trouve en elle-même comme dans le narcissisme ou projetée sur un autre comme dans la dépendance pathologique, un statut du genre de celui que l'on imagine d'un dieu totalitaire. Le pervers se nie lui-même au profit de l'illusion de la plénitude.

"Sans qu'il le sache, le pervers projette au lieu de l'Autre une Pulsion (avec un grand P) dont la satisfaction lui promet monts et merveilles [...] Son désir est comme la Pulsion"²⁴. Comme si la pulsion pouvait devenir Pulsion, comme si celle-ci pouvait perdre son caractère partiel. Le mouvement de perversion se place en Maître au lieu qui représente l'origine de sa vie pour répondre à l'angoisse de n'être qu'un relatif. Elle ne conçoit pas l'absolu autrement que comme exclusion. En prenant la place de l'origine, la perversion perd du même coup celui ou celle qu'elle prétendait libérer face au danger de la mort.

Je dis «perversion» car le mouvement n'a pas ici la simplicité du mensonge conscient. En effet, dans l'aveu d'un vouloir vivre par lui-même, le désir de l'homme rate son but. Il se pervertit en substituant inconsciemment l'image de l'homme qu'il fait parler à la parole de Dieu qui le fait vivre.²⁵

La perversion touche le rapport à l'origine en substituant l'image de l'homme à l'ouverture de l'origine par où la vie est transmise dans un don. La perversion du désir se produit

²⁴ D. Vasse, Un parmi d'autres. O.C., p. 13.

²⁵ D. Vasse, L'Autre du désir.... O.C., p. 142.

là où, avant même de la savoir, il [l'homme] avait dit «non» à Dieu en disant «oui» à son image prise pour Dieu et s'était dérobé au désir de Dieu : confusion d'un mensonge qui touche à l'origine, au cœur de la Parole qui nomme et donne la Vie²⁶.

Le mouvement de perversion prête à une image de soi la place représentative de la vie qui se donne et qui appelle. Par la description de ce subterfuge, Vasse dessine un conflit structural en l'humain où l'enjeu porte sur une alternative entre la définition d'un absolu qui s'imposerait par la force et la dynamique de la reconnaissance que, pour l'homme, l'absolu ne se trouve que dans la relation. Ce conflit apparaît fondamental pour l'humain puisqu'il touche l'actuelle question qui consiste à débattre du droit de chacun à diriger sa vie à sa guise.

Le conflit fondateur du sujet humain [...] est un combat pour la *souveraineté*. De son issue dépendra le règne de ce qui se fait entendre dans la chair de l'homme : l'image de lui-même à laquelle il aura donné la parole, ou l'Autre du désir dans le silence d'une chair que la parole anime en lui donnant corps. Confondre l'un et l'autre [...] Et vouloir qu'il en soit ainsi pour ne pas perdre l'apparente maîtrise qu'une telle confusion donne, voilà la perversion.²⁷

Ce avec quoi la structure perverse n'arrive pas à se réconcilier c'est la perte, ou ce qui lui manque pour être le Tout qu'elle imagine. Ce n'est donc pas étonnant que l'on reconnaisse les pervers à un "éclair de jouissance dominatrice dans le regard [...] Ce réflexe de fermeture sous une apparence d'ouverture, cette brillance du regard, joue à l'égal d'un repère : c'est un signal. C'est ainsi que les pervers se reconnaissent"²⁸. Leur regard brille de la fausse certitude de celui qui posséderait la vérité. La clinique reconnaît dans la rigidité défensive, dans l'automatisme du

²⁶ Ibid., p. 119.

²⁷ D. Vasse, *La chair envisagée....* O.C., p. 179.

²⁸ D. Vasse, *Inceste et jalousie....* O.C., p. 288.

discours et dans la déconnexion chair/esprit des signes qui trahissent la perversion de la structure.

C'est dans la pratique également que l'on est aux prises avec le problème de la perversion. On se rend compte que celle-ci est un mélange entre la conscience et l'inconscience. "Ce qui est l'énigme de la perversion, c'est qu'on ne peut jamais dire que cette déconnexion soit *vraiment* consciente et pas davantage *vraiment* inconsciente"²⁹. La difficulté de démêler la perversion repose sur la compromission conscience–inconscience. C'est sans doute la raison qui, dans la clinique de counseling pastoral, fait sentir que son traitement est vraiment difficile voire impossible sans réussir à atteindre la souffrance refoulée. Dans l'impossibilité de rejoindre le ressenti de l'affliction, le conscient et l'inconscient demeurent le lieu d'une course poursuite où la fuite constitue la règle d'or d'une toute-puissance fantasmatique inexpugnable.

5.2.2 Le mouvement de conversion

Vasse voit le mouvement de perversion du désir comme la tentative de repliement sur soi de la structure dans la recherche de l'illusion d'être sans faille et sans conflit. Le fantasme ne peut cependant se maintenir qu'à la condition que le ressenti de la souffrance puisse être gardé à distance. Autrement, la méprise se désagrègerait, petit à petit, dans le mouvement inverse.

"La conversion, affirme Vasse, délivre la pulsion de la perversion à laquelle, sans ce retournement ouvert à la parole, le sujet serait livré comme à sa

²⁹ D. Vasse, Un parmi d'autres. O.C., p. 42.

fin. Il n'y aurait pas d'au-delà du principe du plaisir³⁰. C'est parce que «ça parle» et parce que ça souffre, c'est parce qu'il y a ce revirement parlant que l'illusion peut être dénoncée au fur et à mesure de sa découverte. Le plaisir de se croire sans faille ne tient plus et le mirage se dissout au contact de la vérité. La conversion "dont le désir est le lieu exige le détachement de l'image que nous en avons [image de la vie] et de l'apparence qui nous représente dans le monde"³¹. Ce second mouvement met en évidence deux représentations : la représentation de soi ainsi que celle de la vie, plus particulièrement de la vie du désir.

En soulignant la différence entre les représentations dans le monde, la vie du désir et ce que nous sommes, Vasse se place dans une perspective de monstration et pas nécessairement dans une vision analytique. Or, cette perspective phénoménologique interroge également ce qui parle, mais à ce moment l'interrogation ne porte pas simplement sur le passé. Elle se tourne également vers l'avenir de cette parole qui appelle en avant et qui demande un retournement du sens.

C'est pourquoi Vasse peut affirmer que la volonté doit se convertir. "Il y a conversion de la volonté lorsqu'elle cesse de vouloir désirer par elle-même et se laisse orienter par le désir et ce qui en est la source, le Sujet dans son rapport à l'Autre"³². Si donc la volonté doit se convertir, c'est qu'elle risque de confondre la vie et la représentation qu'elle s'en fait ainsi qu'elle-même avec la représentation

³⁰ D. Vasse, L'Autre du désir... O.C., p. 209.

³¹ Ibid., p. 145.

³² Ibid., p. 175.

qu'elle se donne d'elle-même. L'on rejoint alors le paradoxe de la volonté divisée en intentionnalité thématique représentative et intentionnalité agissante, mais sans capacité de se représenter. La solution du paradoxe passerait par une réconciliation des deux intentionnalités.

Des indices de l'importance, pour la vie spirituelle, de la reconnaissance de l'objet visé par l'intentionnalité en exercice se trouvent dans deux des plus récents écrits de Vasse. Dans sa monographie sur l'expérience de Thérèse de Lisieux, il aborde la conversion en tant qu'elle peut être lue

en un point très précis : à la place de la satisfaction pulsionnelle voulue pour elle-même dans la jouissance, c'est la souffrance d'une naissance qui introduit à la joie de la rencontre avec l'Autre dans le largage de soi-même, dans le *don*³³.

Cette conversion dans la rencontre à venir est, pour Vasse, ce en quoi consiste le processus de la seconde naissance. Le retournement de la chair envers l'esprit qui la fait vivre se passe lorsque les représentations révolues chutent pour en accueillir de nouvelles et ainsi de suite. Par le fait qu'aucune représentation ne peut contenir la vie, le processus n'est jamais terminé et, dans ce devenir, la personne est donnée à elle-même : elle naît à elle-même, mais autre qu'elle se serait imaginée.

Dans cette dynamique, le vécu devient appelant. Il demande une réponse en retour. Offerte à elle-même, la personne est conviée à répondre à et de ce qui l'appelle, elle et pas une autre, en risquant sa vie. La conversion

[...] autorise à suivre le chemin de l'identification symbolique à l'Autre de la reconnaissance, à ce qui parle en l'autre et en moi. Ce bouleversement en forme de conversion est rencontre. Il ne consiste pas à vouloir savoir l'autre pour le connaître à l'image de moi. Il est passage de la volonté

³³ D. Vasse, La souffrance sans jouissance... O.C., p. 22.

propre au désir de l'Autre. Il ne trouve pas sa fin dans l'organisation rationnelle ou rationalisante des connaissances, mais dans la liberté de consentir ou de refuser la rencontre qui me constitue dans la vérité du désir, de dire oui ou non, de répondre de ce qui parle en nous. Dans ce passage s'indiquent à la fois l'origine et la fin du chemin intérieur de l'homme, du chemin qui ouvre au Réel.³⁴

Dans la conversion, l'humain peut consentir à la rencontre qui le constitue dans la vérité de son désir. Il y a alors passage de la volonté propre, «Je me veux par moi-même», au désir de l'Autre dans son équivocité. En effet, le désir de l'Autre peut se dire du désir que l'on éprouverait de l'Autre et du désir que l'Autre éprouverait envers soi. Dans ce passage, ce n'est pas la connaissance ni la représentation qui prime mais la reconnaissance que l'on est attiré par quelque chose malgré soi.

En affirmant que l'humain est donné à lui même dans la rencontre des autres et l'expérience du monde, l'optique vassienne se place dans une perspective de don. Lorsqu'on considère un don, cela implique qu'il y a la liberté de l'accepter ou de le refuser. C'est pourquoi le point de vue de Vasse affirme la possibilité, pour une personne, de se choisir en répondant de cette affection d'elle-même qu'est le désir. Quand on cesse de tout vouloir réduire par la force, quelque chose d'autre peut être enfin reconnu. La "conversion de l'objet du désir en sujet signe la vérité du chemin parcouru. L'homme y découvre qu'en consentant à la vie donnée, il trouve son être dans le désir d'un Autre qui l'a toujours d'abord désiré"³⁵. Vasse ne pourrait pas mieux nommer qu'ici l'enjeu existentiel universel qu'il accorde au désir : consentir à soi-même en faisant l'expérience des autres et s'y découvrir

³⁴ D. Vasse, "Répondre de la parole dans la chair". O.C. pp. 61-62.

³⁵ D. Vasse, L'Autre du désir.... O.C., p. 211.

donné à soi-même par quelqu'un qui l'a d'avance désiré en l'appelant. Répondre de l'appel de la parole en soi, c'est cheminer de tâtonnements en tâtonnements vers la vérité qui attire en s'éclairant des traces de vie qui balisent le chemin conduisant au mystère propre.

La reconnaissance d'axes différentiels dans la pensée de Vasse avait permis d'établir que la vérité humaine ne se découvre qu'au moment où une représentation mensongère cède. N'est-ce pas, ici, le sens que Vasse donne au mouvement de conversion? Ensuite et dans un autre ordre d'idée, les axes différentiels signifient qu'il ne peut y avoir de vérité humaine pure de tout mensonge. Cela rappelle que le mouvement de conversion est toujours à vivre puisque l'on ne peut fonctionner qu'à partir de nos représentations de soi, des autres et du monde. Sur ce terrain là, la vérité n'est jamais définitive ni la conversion totalement achevée.

5.3 La demande, la loi et le sujet du désir

Comme on l'a vu, le mouvement de perversion est ce déplacement imaginaire qui prête à un «objet» la capacité fantasmatique de combler l'écart entre le besoin et le désir. En se réfugiant dans un imaginaire protecteur, la personne tente d'éviter la castration symbolique qui "atteste de la réalité de la différence entre le réel et l'imaginaire, en même temps qu'elle résulte de cette différence pour le sujet"³⁶.

³⁶ D. Vasse, Un parmi d'autres. O.C., p. 118.

5.3.1 La demande

La tentative de se soustraire à la castration symbolique revient à éviter la demande. Le besoin exige impérativement, mais la demande "témoigne du désir de l'Autre qui rend possible la présence de l'autre sur un autre mode que la dévoration"³⁷. La demande renonce à exiger, à imposer, à dominer ou à rejeter. Le besoin est impératif et nécessaire pour la survie. Il ne s'élimine jamais. Par contre, la demande atteste que les relations humaines peuvent être vécues d'une autre manière. Parce qu'elle n'use pas de la force à son profit, la demande assume la possibilité de subir un revers. "L'éventualité d'un refus ouvre la perspective d'une reconnaissance"³⁸ tandis que l'usage de la force contraignante ferme cette possibilité.

La demande n'est pas un thème qui revient fréquemment sous la plume de Vasse. Comme tel, le mot apparaît seulement à quelques reprises. Cela peut donner la fausse impression de son absence, mais dans son œuvre Vasse souligne l'importance de la requête en avançant qu'elle introduit le demandeur dans son désir. La demande "constitue et confirme du même coup le demandeur dans sa qualité de sujet"³⁹. En assumant la possibilité du revers, la personne s'adresse à l'autre en tant qu'il est autre, c'est-à-dire différent du demandeur et porteur d'un désir propre.

³⁷ D. Vasse, Le temps du désir.... O.C., p. 32

³⁸ Ibid.

³⁹ S. Leclaire, "L'obsessionnel et son désir" Évolution psychiatrique, 3, 1959, p. 386. Cité dans D. Vasse, Le temps du désir.... O.C., pp. 32-33, et L'ombilic et la voix.... O.C., pp. 102-103.

Si Vasse parle surtout de la requête consciente – c'est-à-dire celle qui s'articule dans une parole de demande – il considère également la demande inconsciente. Partant du contrat qui lie l'analyste à l'analysant, Vasse souligne que la demande inconsciente "est à repérer comme celle du sujet [...et elle] constitue l'analyste comme tel [...] jusqu'à ce que, révélant la parole qui constitue le sujet, la chute ou la dilacération de l'objet (a) dénonce le contrat tacitement signé"⁴⁰. Cette réclamation concerne une parole qui s'exprime inconsciemment et qui n'est pas nécessairement articulée en discours.

C'est pourquoi, on doit considérer la notion de cri comme proche de la demande chez Vasse. Ce "cri de l'homme – qui est parole d'un sujet qui se cherche dans la déchirure du corps, dans la séparation des corps – il est le plus souvent voilé, caché, rendu inaudible"⁴¹. Ce appel inarticulé et bruyant, donc en quelque sorte caché, non encore exprimé, retenu ou refoulé, dépend de la rencontre avec un témoin afin de parvenir à s'articuler et à s'exprimer dans un langage comme une parole de demande. Le cri "ne peut s'articuler en langage et devenir parole que si quelqu'un d'autre en est témoin"⁴². Dans la pensée de Vasse, l'expérience du monde et des autres est le lieu où la demande du sujet va s'articuler et s'exprimer par la parole. La mise en mot du cri requiert la présence d'au moins une personne qui soit

⁴⁰ D. Vasse, Un parmi d'autres. O.C., p. 158. "Cet objet au statut particulier dit «objet petit a». Reste produit, déchet de l'opération signifiante, objet perdu, cause du désir, où se symbolisent aussi bien le réel irréductible et l'être évanescent du sujet aliéné dans le signifiant." [P. Guyomard, "LACAN Jacques (1901-1981)". O.C. p. 415.] L'objet petit (a) appartient au discours de la psychanalyse lacanienne.

⁴¹ D. Vasse, Le poids du réel... O.C., p. 30, "La souffrance : altération, altérité". O.C. p. 291, partiellement dans "Il n'y a de corps que souffrant". O.C. p. 291, et "La parole et la souffrance". Laennec. Octobre 1983, pp. 14-16, p. 15.

⁴² D. Vasse, "La parole et la souffrance". O.C., p. 15.

en mesure de rendre compte de la demande perdue.

Avant qu'elle ne parvienne à exprimer son cri en parole de demande, la personne devra rencontrer quelqu'un qui, dans le désintéret, rend témoignage à la requête qu'elle ne parvient pas à formuler. C'est par le concept de «renoncement» que Vasse spécifie la qualité du témoin qui va être en mesure de rendre compte et d'attester de la demande qui appartient en propre à l'autre. Pour rendre une personne à elle-même, on doit renoncer à la surcharger de notre désir pour ne lui rendre que le sien. "Le renoncement est la marque du désir qui ne vise plus à se satisfaire de l'autre, mais à le poser dans l'existence, dans sa différence de sujet inaliénable, Autre"⁴³.

Le renoncement rejoint ici la connotation positive d'acceptation de la castration symbolique de n'être pas tout. L'acquiescement à la relation non exclusive consent à l'ouverture qui naît de la déchirure de l'imaginaire. À l'encontre de cet aspect qui consiste à assumer la castration, la connotation négative propre au renoncement rejoindrait le sens d'évitement de l'expérience du monde et des autres, mais cette fuite n'entre pas dans la pensée de Vasse. À l'encontre de cet écueil, Vasse insiste : le renoncement "n'a pas d'autre lieu que le contact du monde [...et] il ne se déroule pas ailleurs que dans le présent de la présence"⁴⁴.

L'acceptation du fait que personne n'est tout, ni soi ni aucun autre, se joue dans le renoncement. Ce mouvement assume la frustration de n'être qu'un relatif

⁴³ Ibid.

⁴⁴ Ibid., p. 81-82.

parmi d'autres relatifs. C'est parce qu'elle est relative aux autres qu'une personne peut demander et reconnaître la requête d'un autre. Dans le renoncement au totalitarisme que comporte la demande, la personne envisage que son désir propre vise quelque chose de radicalement différent des objets qu'elle imagine. La demande accepte ou consent à la présence d'une faille tandis que le refus de demander revient à exiger de l'autre ou à rejeter sa propre requête⁴⁵. La résistance à reconnaître les limites empêche ou retarde l'entrée dans la filiation au désir.

Si le temps, l'espace, la connaissance, ne sont pas marqués de la cicatrice d'une déchirure, c'est que l'homme, dans son corps, est toujours nourri, protégé par un autre qui est tout pour lui et pour lequel il est tout. Cet autre tout «occupé» de lui n'est jamais devenu l'Autre, radicalement différent de lui, inaccessible, hors d'atteinte et qu'il n'entrevoit qu'en apercevant sa propre limite.⁴⁶

On rencontre de ces parents qui sont totalement dévoués à leurs enfants qui, en retour, sont tout pour eux. Chez des enfants qui ont grandi entourés par de tels parents, la moindre frustration devient le lieu du déchaînement d'une violence réductrice et impitoyable.

Il faut voir dans le refus de ne pas être le tout, la racine de la violence qui est refus de la demande et de l'éventuel refus. Si "la demande est avant tout le recours à l'autre en tant que tel"⁴⁷ et si l'on doit admettre que "c'est dans ce rapport de la naissance matérielle à la renaissance dans le questionnement de la parole qu'il faut lire et étudier ce qui caractérise l'homme"⁴⁸, alors le refus de la demande ou le

⁴⁵ Refuser de demander n'est pas la même chose que de n'être pas parvenu à exprimer une demande faite d'un témoin valable.

⁴⁶ Ibid., pp. 33-34.

⁴⁷ S. Leclair, "L'obsessionnel et son désir" O.C., p. 386.

⁴⁸ Vasse, D., Le temps du désir... O.C., p. 151.

refus de la castration symbolique, qui est renoncement à la position du tout sans faille, signifie le refus de vivre en humain. Il ne faudrait donc pas se surprendre que ce refus s'emploie à détruire ce qui rend l'homme possible : la loi de l'alliance et le sujet du désir. Le deux y seront dévoyés au profit de la perversion de la structure qui se veut sans faille. La tyrannie d'un tel imaginaire applique partout la loi de la domination d'un seul auquel tous les autres doivent la soumission de l'esclavage.

Dans un tel cas, la vérité du désir et le sens sont perdus. Dans le refus de demander, la renonciation ne porte plus sur la prétention à être le tout mais affecte le désir propre du poids de l'insignifiance.

L'évacuation du désir a pour corollaire la prise en masse de l'imaginaire (de l'image du moi) autour de l'objet partiel de la pulsion. La non-perte de cet objet, le fait qu'il ne puisse chuter, *comble* l'écart fondateur de la structure, *nie* son hétérogénéité et entraîne ou perpétue la méconnaissance, redoublée en prétendu «savoir», et de l'Autre et du sujet lui-même. À la place de la perte de l'objet, vient la perte du sens, à la place de l'articulation de la pulsion s'ouvrant sur le désir, vient le retournement indéfini de la pulsion sur sa source, à la place du déploiement de la structure vivante, l'enrayement de la déstructuration. Voilà ce qu'est, en un mot, la perversion. Le paradoxe de la perversion est d'avoir constamment besoin de l'affleurement du sens, du désir, de la loi. Sans cet affleurement, la dénégation elle-même perdrait son appui.⁴⁹

La perte de la vérité du désir, l'absolutisation de la pulsion à laquelle rien ne doit être refusé et l'éclatement de soi sont les conséquences du refus de demander. Dans pareil cas, la personne se renie elle-même en s'enfermant dans le besoin du sens, le besoin du désir et le besoin de la loi, le tout au profit de la prétention imaginaire d'être sans faille ni manque. Le mouvement de perversion

⁴⁹ D. Vasse, Un parmi d'autres. O.C., p. 68.

rejoint chacun à des degrés divers. En prenant appui sur la loi et sur le désir pour mieux dénier la demande, c'est en fait l'irréductibilité au nécessaire que le refus de demander fait disparaître. On entre alors dans le royaume du besoin de l'un qui ne se conteste pas sans que l'autre ait à affronter la culpabilité de l'attentat supposé à la vie de celui qui prétend demander, mais qui, de fait, exige.

5.3.2 La loi

"Dans la perversion, la castration symbolique se trouve évitée à la faveur d'une position imaginaire de maîtrise du discours de la loi"⁵⁰. Une telle mainmise n'est plus médiatrice des différences; elle conduit à l'absolutisation de l'image de soi. Toute castration symbolique est perçue non plus comme une délivrance mais comme une menace. Dans un tel cas, la personne se défend alors d'autant plus intempestivement que la menace lui vient, en même temps, des autres et d'au-dedans d'elle-même. Le reconnaissance d'un écart irréductible entre elle-même et son image idéale ferait chuter la prétention. Dans le refus qu'une telle perte ne se produise, il ne reste plus que l'identification à la loi qui, en investissant l'image propre du prestige du législateur, semble être en mesure de soulager la tension, mais le prix à payer demeure la perte de soi. La loi garantit un espace pour chacun dans le lieu de tous, mais la mainmise détruit cet effet sécurisant.

Dans son rôle de médiatrice des différences, la loi "confronte de manière de plus en plus étroite le monde et l'homme [et les hommes entre eux]. Elle indique que l'homme ne s'accomplit que dans cette confrontation, en même temps qu'elle

⁵⁰ Ibid., p. 118.

avoue la vanité de la maîtrise qui en résulte"⁵¹. Maîtriser imaginaiement le discours de la loi revient à se mettre dans la position du législateur ou à s'identifier à son discours, ce qui a pour effet d'enfermer la personne dans le redoublement de sa propre image. La loi n'y est plus opérante. Elle ne permet plus alors le maintien de "l'écart différentiel qui désamorce constamment l'opposition en permettant l'établissement des différences"⁵². La loi n'est jamais un refuge, mais si elle le devenait imaginaiement, elle serait alors privée de sa «substance». Dans cette éventualité, elle "peut servir à l'autojustification de celui qui la brandit comme une arme : mais elle est alors vidée de l'alliance et de la promesse dont elle est la condition et qu'elle annonce"⁵³.

Vasse conçoit la loi comme une parole d'alliance qui promet un espace pour tous et chacun. Elle n'est pas la propriété de quelqu'un en particulier même si le père symbolique en est le porteur. Ce dernier fonctionne "comme le *gardien de la loi* en tant qu'il désigne, par sa parole et son désir, la mère et l'enfant comme «sujets parlants»"⁵⁴. La loi "est bien du côté de l'origine et elle est le support des différences qu'elle allie"⁵⁵. Ou bien, dit autrement, celle-ci est "ordonnée à l'aménagement d'un espace à deux dimensions, dans lequel toutes les différences s'articulent sans se réduire entièrement"⁵⁶. Deux dimensions s'y rencontrent, celle de l'alliance et celle de la promesse d'un sujet, en même temps que le réel et

⁵¹ D. Vasse, Le temps du désir... O.C., p. 92.

⁵² Ibid., p. 144.

⁵³ D. Vasse, Inceste et jalousie..... O.C., p. 279.

⁵⁴ D. Vasse, Un parmi d'autres. O.C., p. 48.

⁵⁵ D. Vasse, L'ombilic et la voix..... O.C., p. 126.

⁵⁶ D. Vasse, Le temps du désir... O.C., p. 76.

l'imaginaire s'y trouvent articulés pour un individu. La loi

*réalise l'opération symbolique de la castration qui prive l'individu de la puissance qu'il n'a pas [...en même temps que c'est] cette rupture symbolique qui unit et sépare le réel de l'imaginaire et rend opératoire et créatrice l'activité de l'homme*⁵⁷.

Si la loi a le pouvoir de féconder les efforts humains, c'est parce que, dans sa face négative d'interdiction, "la parole de la loi délivre le sujet de l'impossible nécessité d'avoir à s'identifier à sa propre image"⁵⁸. Elle libère sa puissance pour une autre tâche qui consiste à naître dans la transformation du monde. Cette nouvelle mission se risque à poursuivre la vérité du désir car, comme le dit Vasse, "la loi a pour fonction de me faire connaître ce que je ne voulais pas voir de moi, pour me faire avancer sur le chemin de la vérité du désir"⁵⁹. C'est bien elle "qui nous constitue comme sujet désirant et nous donne les repères symboliques du sens de notre désir"⁶⁰.

Pour le sujet du désir, la face mortelle de la pulsion réside dans la violence qui cherche à réduire tout à sa satisfaction et tente de rejeter ce qui ne peut la satisfaire. La loi avoue cette violence aveugle qui habite l'homme. Elle la remet à sa place "de pulsion de mort comme constituante du corps du sujet, pour autant que celui-ci se déprend de son corps et se fie à la parole"⁶¹. Dans la confiance donnée à la parole, l'intervention de la loi "transforme la violence aveugle de la

⁵⁷ Ibid., p. 125.

⁵⁸ D. Vasse, Un parmi d'autres. O.C., p. 27.

⁵⁹ D. Vasse, Le poids du réel... O.C., pp. 57-58.

⁶⁰ Ibid., p. 57.

⁶¹ D. Vasse, Un parmi d'autres. O.C., p. 17.

pulsion en violence d'un désir qui discerne le devenir sujet dans le temps"⁶².

L'ensemble des forces pulsionnelles constituent le corps d'un sujet du désir en autant que l'aveuglement de la pulsion cède le pas à la violence d'un désir qui s'éclaire en discernant ses repères symboliques ainsi que ceux du désir des autres. En assignant une limite à l'ordre nécessaire de la pulsion, la loi invite la personne à se fier à sa promesse d'un sujet. C'est dans la confiance que la loi peut devenir structurante pour un sujet tandis que, dans la méfiance, elle n'est plus que le lieu d'une lutte sans fin.

Elle interdit de réduire l'*autre* en tant qu'objet du désir – lieu de l'Autre – à celui du besoin – lieu du *même*. Elle interdit de réduire le sens aux sens. Elle le dégage de l'intensité de la sensation et ouvre la chair dans laquelle le moi est «pris» en lui donnant un sens, une direction. Cette loi ne se promulgue que par amour.⁶³

La loi vient donc, par amour, avertir l'être humain. Bien que venu au monde soumis à la loi de la nécessité qui tend à réduire tout au même, la personne n'en est pas moins invitée à surgir dans l'esprit par la gratuité d'un appel lancé par amour. "La loi met la chair de l'homme en rapport avec ce qui la fait vivre : la parole"⁶⁴.

5.3.3 *Le sujet du désir*

La parole fait vivre la chair en appelant l'émergence d'un sujet humain à partir des nécessités de la vie. Ce "qui est indicatif du sujet, c'est le mouvement ou mieux encore la vie de la structure : la vie n'est perceptible qu'à travers la multiplicité des positions, multiplicité qu'elle *nie* d'un *trait* qui n'est rien d'autre

⁶² Ibid., p. 15.

⁶³ D. Vasse, *Se tenir debout et marcher...*, O.C., p. 207.

⁶⁴ D. Vasse, "La plus grande violence". O.C., p. 26.

que le *trait unaire* de J. Lacan⁶⁵. Le lecteur se souviendra que la thèse rapproche la perspective phénoménologique de la double intentionnalité et le discours vassien tout en soulignant l'attachement de ce dernier envers le discours lacanien.

Cet extrait de Vasse exemplifie la conjonction des épistémologies autour de la question de l'esprit humain et du sujet du désir. D'une part, le mouvement, ou la vie de la structure n'a pas part au discours lacanien qui s'intéresse aux déplacements dans les représentations inconscientes. Le mouvement dont la présence est rendue évidente par sa disparition dans la mort de l'individu caractérise pourtant la personne de son vivant. D'autre part, le trait unaire et le sujet du désir se situent dans le discours lacanien. Le sujet réside cependant dans l'inconscience psychique et son désir vise, sous la forme de l'Autre, l'unité de la structure d'où la négation de la multiplicité des positions en même temps que l'unité visée n'est jamais possible. Il manque toujours quelque chose. Le trait unaire n'a rien à voir avec l'intentionnalité en exercice de la phénoménologie même si celle-ci déplace les représentations dans la structure. Il n'y a de mouvement que parce qu'une présence agit.

La nature hybride du sujet chez Vasse découle de sa double appartenance théorique. Cela ne l'empêche pas cependant de remettre le sujet psychique en perspective de l'incarnation d'un esprit singulier au sein d'une chair séparée. Si le sujet psychique est important c'est que l'organisation des représentations rend possible de fonctionner dans le monde tandis que l'assomption de la relativité

⁶⁵ D. Vasse, *Un parmi d'autres*. O.C., pp. 216-217.

libère l'énergie en vue d'un projet d'être-au-monde. Le sujet humain, ou l'esprit d'une personne, se situe en réponse au projet d'être qui se présente sous la forme de l'appel du désir : on se sent appelé par ce qui nous attire et cela requiert qu'on agisse dans le monde. Dans la perspective psychoreligieuse de la thèse, l'intérêt se concentre sur le mouvement du désir qui entraîne la personne vers son accomplissement. Il convient alors de s'arrêter à ce sujet humain qui peut répondre de son appel à s'accomplir dans sa relation aux autres, à lui-même, au monde et à Dieu.

Avancer qu'il y ait appel et réponse situe Vasse dans une optique croyante à l'encontre de celle qui établirait son avancée sur le doute. Ce n'est pas que Vasse ne fasse pas appel au doute pour avancer mais il fait porter le doute non plus sur ce qui ne peut se voir mais sur les représentations elles-mêmes qui témoignent pourtant de ce que l'on voit. Le discours théorique de Vasse assume la perte des repères qui sont portés au statut de la certitude, parce qu'ils sont vus, pour se fier à ceux, moins certains en apparence, que l'on entend comme une parole d'invitation. La chute des marqueurs visibles est alors le signe d'une perte et, en même temps, d'une transfiguration. "Dans la disparition des repères visibles ou sentis, le sujet n'existe – il ne prend le risque d'exister – que dans le désir de l'Autre [...] Il est au point aveugle de lui-même, là où il entend seulement"⁶⁶. L'homme est fondé, "en tant que sujet, comme réponse au réel"⁶⁷.

⁶⁶ D. Vasse, Le poids du réel... O.C., p. 51.

⁶⁷ Ibid., p. 51, note 1.

La cause du désir du sujet est vu par la psychanalyse sous l'angle du manque en tant que le ressenti de celui-ci inaugure toute une série de comportements qui vont aboutir à la structure. En tant que réponse au réel, la cause du désir du sujet est cette fois-ci liée à un appel entendu et cru. Le manque est cause de désir de l'unité, mais entrevue comme unité psychique. L'unité ne peut venir de la représentation qui ne peut qu'être érigée en système fonctionnel; elle vient d'ailleurs. Comme il a été avancé, l'unité vient de l'affection d'elle-même qui est caractéristique du désir essence de l'homme. Le sujet humain, chez Vasse, est placé du côté de l'origine et de la fin. Parce que la personne peut se confier en son mouvement propre, reçu comme un don de Dieu, elle croit que l'amour est à l'origine de sa vie en même temps que sa fin ultime. La foi qui se situe en réponse ne vise pas à suturer le manque mais veut suivre la route balisée par ce qui la prend à coeur et se découvre comme un appel original et singulier.

Cette distinction est tellement importante que Vasse accorde une majuscule au Sujet qui, par la déchirure de la souffrance, entend "l'invitation à devenir autre que ce que j'imagine, à naître Sujet pour un Autre"⁶⁸. Le sujet humain "n'est justement pas de l'ordre de la représentation ou du signifié"⁶⁹, mais il "doit sa constante émergence au fait qu'il est toujours *déjà là* avec le moi, du côté de l'origine, et qu'il est *encore là* après lui du côté de la fin"⁷⁰. Le Sujet est de l'ordre d'une présence qui s'indique par le «déjà là» et par le «encore là» dans la citation. Il

⁶⁸ Ibid., p. 44.

⁶⁹ D. Vasse, L'Autre du désir... O.C., p. 196.

⁷⁰ D. Vasse, Le poids du réel... O.C., p. 14.

préside à l'intrication des pulsions de vie et des pulsions de mort. Comme le dit Vasse, "en l'absence du sujet, les pulsions de vie et les pulsions de mort se trouvent *désintriquées*"⁷¹.

Ainsi vue, l'invitation à devenir sujet convie à devenir présence à soi, au monde et à Dieu dans la reconnaissance des différences respectives. L'appel promet que, par le biais de l'aveu des différences, la personne recevra la révélation de ce que le refuge défensif de la structure réduisait au silence. Dans la certitude du corps pour la mort, la vie incite la personne à devenir sujet de ce qui la prend à coeur en l'affectant.

L'expérience de la paternité et le partage avec d'autres parents nous ont convaincu de l'importance de cet enjeu de l'émergence de la présence à soi. En effet, nous avons remarqué que, dès la naissance, ce qui préoccupe les parents d'une manière toute spéciale, c'est la recherche, dans le regard de leur enfant, des premiers signes de l'émergence d'une présence par la réponse en retour. Il faut alors les entendre s'exclamer pour bien sentir que la joie vient de la découverte du surgissement de la présence au monde de leur enfant. On dirait qu'une simple apparence de réponse envoie le signe aux parents qu'ils ont donné naissance à un rejeton du genre humain. Cela les rassure.

L'enfant qui répond au regard que ses parents posent sur lui joue sans doute en tant que métaphore du sujet qui répond à son nom. Et c'est bien comme cela que Vasse présente le sujet humain. "*Le sujet, cet Autrement-moi, ne se conjugue, dans*

⁷¹ D. Vasse, "Le plaisir et la joie". O.C., p. 92.

*l'alliance, qu'au présent de la parole dont il répond en répondant à un nom*⁷². Le sujet se conjugue au présent dans la parole à laquelle il répond parce qu'il sent bien qu'elle lui est adressée. Elle le nomme et il le sent. Le poupon sent bien par le regard si ses parents l'appellent ou s'ils n'en veulent pas. Comme le dit la sagesse populaire, le regard parle. C'est pourquoi, même avant l'apparition du langage, le regard des parents témoigne, pour leur enfant, du mélange amour-haine qui les divise.

Il ne faudrait cependant pas croire naïvement que les parents ne manifestent rien d'autre. En tant que sujets, ils attestent d'autre chose. "Le sujet, du seul fait qu'il parle, prend à témoin ce qui parle en vérité ou absolument, ce qui parle à l'origine et de génération en génération et qui n'est ni son «moi», ni l'autre"⁷³. Les parents rendent également compte de ce qui s'engendre de génération en génération et qui parle : la vie qui se donne à tous et chacun dans un corps.

Le sujet existe dans un rapport au corps qui le place

à l'intersection de la *dimension de l'Autre* comme lieu de la parole qui fait vivre le sujet et qui le nomme, et de la *dimension du même* comme lieu de la réduction de la vie à un objet, à un corps que la pulsion entraîne dans la satisfaction de sa propre disparition.⁷⁴

Pour Vasse, le sujet dans son rapport au corps se situe donc au point de rencontre entre l'appel de la vie qui se donne dans la parole et du corps pulsionnel qui se dirige inévitablement vers la mort. Le sujet, ou comme le dit Vasse,

⁷² D. Vasse, *Inceste et jalousie...* O.C., p. 303.

⁷³ D. Vasse, *L'Autre du désir...* O.C., p. 237.

⁷⁴ D. Vasse, *Un parmi d'autres*. O.C., p. 17.

"l'identité dans la différence",⁷⁵ est le lieu de l'originalité d'un esprit qui demeure dans un corps séparé, historique et mortel. Le sujet "se réalise là où l'Autre – la Parole originaire – déloge l'homme de son moi et le convoque à répondre du désir qui naît en lui de ce que «ça parle»... alors même qu'il est aux prises avec ses pulsions et la nécessité"⁷⁶. Le sujet advient donc lorsqu'il est dégagé de la représentation préservante de lui-même au moment où il entend qu'on l'appelle. Il lui appartient de répondre de ce désir qui se trouve en lui et qui l'attire par son nom.

Le sujet est d'une certaine manière toujours naissant ou surgissant. De sorte qu'on pourrait se demander si, dans la pensée de Vasse, le sujet dispose d'une quelconque continuité ou permanence. De fait, il en trouve une, mais il ne s'agit pas de la permanence de la représentation qui correspondrait à l'enfermement dans une structure représentative. Il s'agit plutôt du "lieu de la parole, en tant qu'elle nomme. Ce à quoi nous avons à devenir identiques, sans jamais le pouvoir au niveau de l'image, c'est à un «nom»"⁷⁷. Vasse place donc la permanence du sujet dans son nom qui n'est rien d'autre que son identité désirante qui l'invite à agir en le touchant au cœur. Quiconque entend son nom ne peut, sans se boucher les oreilles, ignorer que c'est lui qu'on appelle. Si la personne reconnaît qu'on l'appelle, elle peut choisir de répondre à son nom ou bien tenter l'esquive. Pour Vasse, la permanence du sujet ne se trouve pas en lui-même mais dans l'appel sans repentir

⁷⁵ D. Vasse, "Répondre de la parole dans la chair". O.C., p. 61.

⁷⁶ Ibid.

⁷⁷ D. Vasse, "Il n'y a de corps que souffrant". O.C., p. 275.

qui lui est adressé depuis le commencement de ses jours jusqu'à leur fin.

5.4 Violence, inceste et jalousie

La perspective vassienne conçoit le sujet humain dans une émergence continue qui trouve sa permanence dans un appel constant. La personne peut rencontrer des obstacles à son jaillissement en sujet dans la permanence de l'invitation. C'est dans la violence, l'inceste et la jalousie que Vasse va symboliser les empêchements au devenir personnel.

En s'affairant à réduire et à annuler l'écart différentiel par où il pourrait surgir, la violence va tenter de faire disparaître le sujet. Pour sa part, la dynamique de l'inceste installe un individu ou une image en lieu et place de l'origine. Par le mensonge qui réduit l'origine à la dimension d'une personne singulière, l'inceste s'attaque à la possibilité de naissance à l'esprit. Enfin, la jalousie fait valoir la vie de l'autre comme atteinte à la sienne ou comme privation de soi. La violence, l'inceste et la jalousie font usage de la force dans le but de réduire, exclure ou rejeter. Pour ces dynamiques, la vie ne se partage pas.

5.4.1 La violence

La violence est un thème qui, chez Vasse, prend des couleurs particulières selon qu'il l'applique à la pulsion, au discours de l'imaginaire ou au désir. La violence de la pulsion sera présentée en tant que cette dernière réduit et "fait disparaître son objet dans la mesure où elle s'en satisfait, dans la mesure où l'objet

ne la code pas de la dimension irréductible de l'altérité⁷⁸. La pulsion est une force aveugle qui ne trouve rien d'autre que ce qui peut la satisfaire. Non codée par le désir irréductible, la pulsion ne signifierait rien d'autre qu'elle-même. Appliquée au discours de l'imaginaire,

la violence est fondée sur un imaginaire qui, pour assurer sa primauté sur le réel auquel la parole seule donne accès, ne peut que se répéter indéfiniment. Donner la primauté à l'imaginaire, c'est – pour parler en termes de structure psychique – faire du *moi* le maître de la maison.⁷⁹

Puis à propos du désir, la violence est vue comme ce "qui s'oppose sans réversibilité à la violence du chaos [...elle] n'a qu'un nom : la paix qui n'est pas évitement du combat entre la vie et la mort, mais risque pris de vivre en mortel et de mourir en vivant⁸⁰. Dans la même veine, Vasse distingue une violence originaire qui produit la déchirure de la naissance. Il réfère à ce moment à "la violence originaire du chant de la parole qui nous délivre de la subordination aux signifiants de notre histoire et nous fait naître⁸¹.

Le lecteur aura saisi que dans la perspective vassienne, la violence est inévitable. En quelque sorte elle se situe dans un combat où se joue le risque d'une naissance. Par contre, "ce qui s'oppose à la violence n'est pas la non-violence, mais la parole même en ce qu'elle excède la logique de la pure opposition des contraires⁸². Vasse ne confond pas la paix avec l'évitement du combat et la fuite derrière une apparence qui refuse d'assumer l'opposition. Au contraire, il prône

⁷⁸ D. Vasse, *Le poids du réel...* O.C., p. 182.

⁷⁹ D. Vasse, *Inceste et jalousie...* O.C., p. 274.

⁸⁰ D. Vasse, *Le poids du réel...* O.C., p. 176.

⁸¹ D. Vasse, *La chair envisagée...* O.C., p. 188.

⁸² D. Vasse, *Le poids du réel...* O.C., p. 176.

l'entrée dans la mêlée, mais en vue de se dégager de l'insignifiance par la découverte de l'opposition dans sa logique signifiante d'un sujet affronté au combat entre la vie et la mort.

Ce combat n'est pas neutre puisqu'on y rencontre la violence qui détruit.

Celle-ci est majeure car elle

naît et renaît de la certitude inconsciente que rien de bon ne peut advenir de l'Autre, qu'il est impossible de rien lui demander puisque lui demander quelque chose serait le reconnaître comme le lieu d'une promesse et que cela est impossible puisque moi, je ne reconnais la médiation d'aucune loi⁸³.

À long terme, la persistance dans la logique de "la violence destructrice [...] fait de l'ex-sistence une in-sistence, où le corps se morcelle jusqu'à la destruction du tissu de la chair et du tissu social"⁸⁴.

Dans le cas de la violence majeure, la structure s'affirme comme prison qui se moque du sujet et de la "violence instructrice qui introduirait à la structure comme lieu du surgissement du sujet"⁸⁵. Cela fait penser à une plainte entendue en clinique à propos du manque de structure dont une personne avait été victime. Sur le coup, nous avons interprété ce manque comme ce qui sapait à l'origine le sens de l'identité de la personne. La personne avait continué tout doucement en avouant pour la première fois : «c'est vrai que je n'ai pas d'identité». Son cas témoignait de ce que la violence qui refuse la structure repousse en plus la personne dans son émergence en tant qu'elle est unique au monde. Ce qui se repère dans la clinique,

⁸³ D. Vasse, "La voix qui crie dans le désêtre". *Esprit*. N° 7-8, Juillet-août 1980, pp. 63-81. p. 80.

⁸⁴ D. Vasse, *Le poids du réel...*. O.C., p. 113.

⁸⁵ Ibid.

"ce qui s'obstine et se répète indéfiniment dans la cure, [c'est] l'«in-sistence» elle-même, la dénégation de l'ex-sistence du sujet"⁸⁶.

La violence dit «non, je ne nie rien», mais il ne suffit pas de nier pour que le réel se réduise à l'imaginaire. Pour le violent, "l'image de lui-même, seule, fonde son existence : il est dans la nécessité épuisante d'avoir à se produire lui-même, à s'autoposer dans une constante provocation par rapport à tout ce qui n'est pas lui"⁸⁷. Il doute de tout ce qui est différent de sa représentation : lui seul parle et il est le seul qui soit digne d'être cru. Il détruit la parole alors même qu'il prétend la prendre.

C'est pourquoi Vasse voit comme ultime la violence d'un "discours sans faille, purement logique, [où] le petit d'homme ne peut faire irruption dans le monde comme sujet du langage : il n'y est pas *appelé* comme *vivant et mortel*"⁸⁸. La violence suprême s'attaque, dès les commencements, à l'existence du sujet en lui barrant la route. Elle encercle la parole pour mieux la réduire à la logique du langage. C'est pourquoi, la "plus grande violence qui puisse être faite à un être humain consiste à ne pas témoigner, dans le temps de la petite enfance, de la parole qui le fait vivre alors qu'il n'a pas encore accédé au langage"⁸⁹.

On le voit bien, pour Vasse la violence est une dynamique qui, comme la parole, se transmet de génération en génération en détruisant ce qui est pourtant

⁸⁶ Ibid., p. 112.

⁸⁷ D. Vasse, "La voix qui crie dans le désêtre". O.C., p. 80.

⁸⁸ Ibid., p. 66.

⁸⁹ D. Vasse, "La plus grande violence". O.C., p. 26.

donné dans la génération : la parole. Un remède existe cependant. Il faudrait que la violence de la parole parvienne à faire céder, par son irruption, la logique sans faille du royaume des pures oppositions insignifiantes de quoi que ce soit et surtout pas d'une différence irréductible. On comprend que la venue de la parole se présente comme le risque suprême qui, s'il ne peut être réduit, devra être rejeté avec le sentiment que c'est l'autre qui menace. Sans un ennemi à réduire au silence, la violence destructrice ne pourrait plus se maintenir.

5.4.2 *L'inceste*

Vasse a consacré une monographie à l'étude des questions de l'inceste et de la jalousie dans leurs liens au désir⁹⁰. S'il traite conjointement ces deux thèmes, c'est parce qu'il leur prête la même racine dans la dynamique psychique.

Vasse situe l'inceste dans une opposition par rapport à ce qui est chaste. "Le mot *incestueux*, contrairement à celui de *chaste*, pourrait se traduire par ; «ce qui est sans manque»"⁹¹. Ainsi, l'incestueux prend la position fantasmatique qui consisterait à n'avoir aucun manque ni aucune faille. Il réclame alors pour lui-même le lieu de l'origine en tant que cette dernière est perçue comme ce qui manquerait à quelqu'un pour être tout. La chasteté est donc "la qualité – ou l'essence – de celui qui, obéissant à la loi du langage, demeure dans le mouvement tangentiel vers l'inceste. Il manque à être totalement chair ou totalement esprit".⁹²

⁹⁰ D. Vasse, *Inceste et jalousie...* O.C.

⁹¹ *Ibid.*, p. 151.

⁹² *Ibid.*

Le chaste est le castré symboliquement. Il se reconnaît sujet de la loi de l'alliance qui donne une place limitée à tous et à chacun.

Il arrive à la clinique de counseling pastoral d'entendre cette dynamique incestueuse à l'œuvre dans un discours. À ce moment là apparaît le fantasme de ne pas avoir eu de mère dans le sens d'être à soi-même sa propre origine. «Je viens de nul autre que moi», lance un client en cours de thérapie. Un tel discours est rendu possible par la tendance incestueuse qui "refoule, refuse jusqu'à la forclusion, la parole d'alliance au profit d'une exaltation de la sensation de plaisir comme lieu d'une toute-puissance qui fait, de la chair elle-même, l'origine".⁹³ Le moi s'inscrit alors en lieu et place de l'origine et réclame les hommages dus à sa prétention imaginaire.

L'interdit de l'inceste donne naissance à la loi parce qu'il déplace la question de l'origine et parce que, en garantissant un espace ouvert pour tous, il rend l'alliance possible. L'interdiction renvoie à une parole de vie qui "prend corps dans l'union des termes d'une différence qui ne s'annule pas mais qu'elle fonde dans un *au-delà nuptial qui ne s'indique que par la tangente au cercle vicieux du même*".⁹⁴ L'interdiction de l'inceste met en branle ou rend possible des rapports de communion où chacun y trouve sa place l'un avec l'autre et par rapport à l'image propre.

On comprendra alors que, pour Vasse,

⁹³ Ibid., p. 90.

⁹⁴ Ibid., pp. 122-123.

le rabattage incestueux du désir sur la chair [...] n'autorise pas le plaisir à s'ordonner à la joie de la rencontre dans la vie, là où chacun a sa place, là où la vie est donnée à chacun dans la référence à un nom qui lui assigne une place singulière dans la génération de la Parole dans la chair"⁹⁵.

L'inceste fait perdre le nom et la place de chacun en ne permettant pas que le plaisir puisse se convertir à la joie de la rencontre où chacun est donné à soi-même. La dynamique incestueuse accapare la place de tous dans la négation de celle des autres.

5.4.3 La jalousie

La jalousie a en commun avec l'inceste la question du tout, mais avec une nuance importante. L'inceste installe une personne ou une image dans la place du tout sans manque tandis que la jalousie fantasme la vie de l'autre et ce qui lui appartient comme une privation pour soi. L'autre devient alors l'ennemi qui empêche d'avoir tout. On pourrait dire que l'inceste touche l'être et la jalousie la possession. Il y a deux manières de fantasmer la totalité : on peut s'imaginer l'être ou vouloir tout posséder.

Dans la jalousie, la personne ne se prend pas pour l'origine, mais elle accorde faussement cette place à quelqu'un d'autre dont on peut tout attendre. "La jalousie resurgit d'un vouloir oublier l'origine en y substituant notre première «image» : la mère et/ou la femme prise pour Dieu à moins que ce ne soit le père et/ou le mari, ou encore l'enfant et/ou le frère ou la sœur."⁹⁶ La jalousie camoufle la volonté d'être à soi-même son origine en la plaquant sur une image que l'on se fait

⁹⁵ Ibid., p. 171.

⁹⁶ Ibid., p. 251.

d'un autre qui ne devrait rien à personne. Enfin l'illusion du crime parfait repose sur le déplacement effectué par soi mais habilement occulté. La personne s'y fourvoie d'elle-même.

Or la difficulté de cette dynamique réside dans le fait que "la jalousie ne supporte pas de tiers qui mettrait en péril la relation imaginaire duelle, l'image spéculaire."⁹⁷ La jalousie refuse qu'on porte atteinte au miroitement de l'image propre. Comme il exclut le tiers, "le jaloux, le dédoublé, n'éprouve le don de la vie que sur le mode d'en être exclu, privé"⁹⁸. Une telle dynamique produit la sensation que l'on est rejeté par l'autre alors qu'en réalité c'est soi-même qui ne supporte pas l'altérité. La jalousie projette sur l'autre son propre désir de tout posséder et lui fait, du même coup porter l'odieux de la chose. De cette manière, son image demeure intacte.

Le manque de perspective est un des sous-produits de la jalousie qui comporte, selon Vasse, trois effets dévastateurs. Le premier consiste à enfermer la personne dans une relation "duelle, possessive et excluante"⁹⁹. Le second se pose comme un "obstacle majeur à ce que [... la vie] se donne"¹⁰⁰. Le troisième "plonge l'homme dans l'aveuglement là même où il pensait avoir fait preuve de clairvoyance"¹⁰¹. En excluant le tiers, dont la seule présence énonce l'impossibilité de la plénitude recherchée au moyen de la relation duelle imaginaire, la jalousie se

⁹⁷ D. Vasse, Un parmi d'autres. O.C., p. 46.

⁹⁸ D. Vasse, Inceste et jalousie.... O.C., p. 251.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 227.

¹⁰⁰ *Ibid.*

¹⁰¹ *Ibid.* pp. 227-228.

disqualifie et s'exclut du monde du désir.

En conséquence, le jaloux

a toujours l'impression d'être rejeté par ceux-là même qu'il refuse de reconnaître. Et, dans cette problématique infernale du rejet-refus, jamais l'on ne sait qui a commencé. Rejet et refus fonctionnent dans une relation en miroir dans lequel le désir humain n'est plus médiatisé par la parole.¹⁰²

L'on ne sort pas facilement de cette dynamique de jalousie qui touche le rapport à l'origine en tant que cette dernière manque à la représentation. Le jaloux, dans sa toute-puissance imaginaire, "va jusqu'à défier la parole originaire tant il voudrait en être le lieu. C'est de la vérité qui parle dans la chair, qui prend corps, que l'homme est jaloux. En ce sens, on peut dire que l'homme n'est jaloux, en définitive, que de Dieu"¹⁰³. Vasse va beaucoup plus loin lorsqu'il avance que "toute cure conduit à la découverte du refus du don de la vie et de l'altérité qu'il implique"¹⁰⁴. Dans la pensée de Vasse, le problème de la jalousie est donc universel.

La position de Vasse sur la jalousie rejoint celle de Saint-Arnaud qui relie la naissance d'un sujet authentique à la solution de la lutte avec la position de l'origine. La "naissance du "JE" véritable *est religieuse*"¹⁰⁵, donc il n'y a pas de sujet humain sans la reconnaissance que rien ni personne, en ce monde, ne soit l'origine de tous. Une relation d'aide qui négligerait de toucher à la question de l'origine et à la manière de s'y relier, que la question demeure ouverte ou qu'elle

¹⁰² Ibid., p. 50.

¹⁰³ Ibid., p. 222.

¹⁰⁴ Ibid., p. 221.

¹⁰⁵ J. Y. Saint-Arnaud, La relation d'aide pastorale, O.C., p. 15.

s'ancre dans une tradition religieuse spécifique, enferme la relation d'aide dans les dédales de la jalousie et la condamne à en subir les effets. Du moins, c'est cela que la conception vassienne de la jalousie donne à penser.

L'importance de clarifier la question de l'origine et la manière de s'y relier découle de l'universalité de la jalousie et de son pouvoir déstructurant, c'est-à-dire que cette dernière porte préjudice aux fruits de la structure. "La jalousie qui s'ignore parce qu'aucun pardon ne l'a révélée [..est déstructurante et son] symptôme majeur réside dans la conviction jamais remise en question de n'être pas jaloux, c'est à dire de «n'être pas comme le reste des hommes»¹⁰⁶. Non dénoncée, la jalousie poursuit son oeuvre de mort du sujet. Il est possible de nier que la jalousie habite le cœur de l'humanité, mais il faut alors éliminer la question de l'origine pour la faire entrer dans le discours d'une gnose particulière. On peut également s'en remettre au témoignage de la Bible dans le livre de la Genèse. On considérerait alors la séduction de l'antique serpent qui fait croire à Ève que Dieu est jaloux et qu'il a voulu les priver du privilège d'être «comme des dieux»¹⁰⁷ en tant que cette jalousie est typique de l'humanité. L'aveu de la jalousie la replace en tant que "dénominateur commun ou originel de notre humanité"¹⁰⁸.

Un tel retour fait de la jalousie le problème primordial de la structure et lui accorde un rôle structurant. Ce nouvel effet ne se produit pas en ignorant la jalousie mais en l'avouant. "Vouloir ignorer la jalousie, la maintenir dans le

¹⁰⁶ D. Vasse, Se tenir debout et marcher... O.C., p. 115.

¹⁰⁷ Gn 3, 1-6.

¹⁰⁸ D. Vasse, Se tenir debout et marcher... O.C., p. 111.

refoulement, c'est s'enfoncer dans une obstination qui autorise de moins en moins l'accès à la parole en tant qu'elle est le lien de vie d'au moins trois"¹⁰⁹. Il convient, au contraire, de suivre les "traces de la jalousie [qui] conduisent avec [...] sûreté, à ce qui est dénié par elle. Justement, *parce qu'elle le dénie*, elles mènent à la source de la parole et à la dimension d'une altérité originelle"¹¹⁰. En parcourant les marques laissées par la jalousie, "nous reconnaissons en nous ce qui est vicié dès le commencement : une chair qui, au lieu de s'ouvrir dans un rapport à l'autre, veut *tout* pour elle"¹¹¹.

La jalousie devient structurante quand elle est découverte pour ce qu'elle est, c'est-à-dire un mensonge qui veut détruire l'a vie afin de "conduire l'homme à se prendre pour l'origine de la vie"¹¹², et qu'on en sort enfin. Avec la jalousie, c'est "la parole donnée à nouveau qui la rend structurante. C'est qu'il s'agit, justement, non de l'éviter ou de ne pas l'éprouver, mais d'en sortir."¹¹³ En d'autre mots,

la jalousie devient *structurante* pour le sujet quand la négation qui la sustente se trouve dénoncée. *Quand la dénonciation de cette négation a priori est l'acte d'une parole vraie, elle autorise la mise en suspens du déni et la remise en jeu du désir dans la reconnaissance de l'amour et du pardon. Alors la rencontre peut avoir lieu à nouveau : elle est la trace du don originaire de la vie, qui toujours se reçoit et ne peut pas être créé par nous.*¹¹⁴

Ainsi conçue, la jalousie comme cela serait le cas avec l'inceste ou la violence, ne comporte qu'une seule issue. On doit "tenter de porter la parole au lieu

¹⁰⁹ D. Vasse, *Inceste et jalousie...* O.C., p. 249.

¹¹⁰ Ibid., p. 232.

¹¹¹ D. Vasse, *Se tenir debout et marcher...* O.C., p. 111.

¹¹² D. Vasse, *Inceste et jalousie...* O.C., p. 221.

¹¹³ D. Vasse, *Se tenir debout et marcher...* O.C., p. 115.

¹¹⁴ Ibid., p. 112.

même où la violence destructrice déporte le corps du sujet dans la mort"¹¹⁵ car c'est bien là qu'entraîne la jalousie. On ne peut sortir seul de la jalousie, le témoignage de l'autre est nécessaire. L'autre est le seul qui soit en mesure de tenter de porter la parole au lieu même du mensonge de la structure qui se fait passer pour le tout. Son intervention peut, par la symbolisation, faire rebrousser le chemin jusqu'à reconduire la personne à son statut particulier de relatif. La symbolisation décolle de toute la place prise par l'image de soi et laisse la place d'un sujet. C'est pourquoi Vasse affirme que la symbolisation "ne peut se faire que dans l'attention d'une tendresse qui n'identifie pas l'enfant à un jaloux comme si c'était sa nature"¹¹⁶. Si cette attention est nécessaire chez l'enfant, elle l'est tout autant chez l'adulte car la dénonciation de la jalousie ne se fait qu'en portant l'interprétation là où la jalousie, par le mensonge, prend toute la place et s'insurge contre le sujet. La parole dénonciatrice, sauf à vouloir la renforcer, ne peut accorder à la jalousie le statut qu'elle réclame.

5.5 Le discernement du désir : la vérité, le mensonge et leurs effets

Depuis l'amorce de l'étude du thème du désir, on voit poindre régulièrement des expressions comme vérité du désir et mensonge. Lorsqu'on a abordé le sujet du désir, nous pouvions nous rendre compte que, s'il y avait bien un sujet psychique inconscient, Vasse s'intéressait à une autre sorte de sujet, vivant celui-là. Dans l'émergence de sa présence à soi, le sujet du désir doit pouvoir se reposer sur des

¹¹⁵ D. Vasse, *Le poids du réel...*, O.C., p. 114.

¹¹⁶ D. Vasse, *Inceste et jalousie...*, O.C., p. 255.

repères qui autorisent la découverte de la vérité de son désir et lui permettent de poursuivre sa quête.

La section qui s'amorce va s'attarder à définir ce que sont, dans la pensée de Vasse, la vérité et le mensonge ainsi que les effets corporels qu'il leur reconnaît. Après cela, l'on tentera de répondre à la question du discernement de la vérité du désir et de la quête de l'identité véritable qui s'ouvre avec ce problème.

5.5.1 Vérité et mensonge

"Tout ce qui fait obstacle à la vérité en nous-mêmes – et qui par là même l'indique – est la pierre de touche de la pensée de Denis Vasse."¹¹⁷ Voilà qui introduit bien, semble-t-il, le type de vérité dont Vasse se préoccupe. Il ne s'intéresse pas à la vérité facile de l'évidence mais bien à celle qui se découvre seulement après la chute de ce qui la cachait en s'y opposant.

Cette vérité est occultée parce que l'humain n'en veut pas. Dans la pensée de Vasse, la jalousie a une portée universelle en ce qu'elle témoigne de refus général que la vie se donne à tous. Dans cette optique particulière, le mensonge a partie liée avec la jalousie. D'une jalousie native répond un mensonge originel (ou structural) qui "susurre à l'oreille des vivants que la vie n'est pas réellement donnée puisqu'ils meurent"¹¹⁸. Croire que la vie n'est pas réellement donnée revient à affirmer l'homme comme être pour la mort dans l'oubli que la mort échappe à l'homme en l'interrogeant.

¹¹⁷ D. Vasse, *Se tenir debout et marcher...*. O.C., Présentation sur la couverture arrière.

¹¹⁸ D. Vasse, "Répondre de la parole dans la chair". O.C., p. 66.

Le mensonge mise sur la vraisemblance en omettant un petit détail, celui qui témoigne d'une différence. Il donne à penser qu'il n'y a rien d'autre à voir que ce qui s'observe et qu'il n'y a rien d'autre à entendre que ce que le discours raconte. "Le piège du mensonge réside dans la vraisemblance. Il ressemble à l'acte de la parole, mais il ne l'est pas : il la contrefait."¹¹⁹ Si l'acte de la parole est d'unir, celui du mensonge consistera à briser les liens. En ce sens il est une mauvaise copie. La parole "seule court le risque de maintenir ensemble les différences qu'elle crée en les séparant"¹²⁰. À l'inverse, le mensonge fait disparaître les différences en tentant de "faire croire que rien d'autre *n'est dit* que ce qui se donne à voir ou à entendre; [...il emprisonne] dans cette immédiateté projective"¹²¹.

Le mensonge est originel dans ce sens que l'immédiateté projective est le propre de la structure. Ce qu'elle perçoit c'est d'abord la représentation, elle ne voit pas ce qui l'anime même si elle voit le mouvement. Le

mensonge structural, originel et historique [...] confond l'imaginaire de la chair avec la parole du sujet, le plaisir (ou l'intensité de la sensation) avec la joie [...et] ne différencie pas le monde clos de l'image en miroir du monde ouvert par la parole.¹²²

En tant qu'il manque d'être parvenu à la conscience, le mensonge ne se sait pas. Il n'arrive pas à se reconnaître sans la présence d'un témoin qui l'énonce pour ce qu'il est.

Car, sans l'interdit de la loi qui manifeste la présence de celui qui n'est pas là – la présence dans l'absence – le mensonge s'ignore lui-même. Et là où

¹¹⁹ D. Vasse, *Inceste et jalousie....* O.C., p. 83.

¹²⁰ D. Vasse, *Le temps du désir....* O.C., p. 159.

¹²¹ D. Vasse, *Le poids du réel....* O.C., p. 28.

¹²² D. Vasse, *Inceste et jalousie....* O.C., p. 182.

le mensonge ne peut plus être reconnu, nous ne saurions être introduits à la vérité qui parle.¹²³

L'interdit de la loi dénonce le mensonge en indiquant qu'il est possible de vouloir détruire la différence surtout là où elle n'est pas vue, lorsqu'elle semble absente ou qu'elle ne dispose pas de toute la force requise pour se faire entendre.

Si le mensonge structural correspond à la facilité de l'organisation psychique d'oublier la différence entre la représentation et ce qui est représenté, le mensonge consiste à remplacer la vérité par autre chose. Il n'a plus la consistance de la simple méprise qui se produit par inadvertance mais il prend la consistance d'un refus volontaire. Comme il repousse la vérité en se faisant passer pour elle, le mensonge peut parvenir à s'oublier, c'est alors qu'il sombre dans l'inconscience. De là, le mensonge oublié se laisse cependant découvrir "dans la *résistance* déployée, dès que l'on se retrouve dans les conditions de cette reconnaissance : dans le *transfert*."¹²⁴ C'est donc dans la résistance, ou ce qui fait obstacle à la reconnaissance, qu'il faut lire le mensonge perdu.

Le mensonge qui a emménagé au sein de l'inconscient psychique "tire son venin de ce qu'il déplace – dans l'apparaître – la différence de l'être. Ce faisant il l'efface au moment même où il prétend l'avouer"¹²⁵. C'est-à-dire que le mensonge inconscient mime la vérité de la vie pour mieux la passer sous silence. Il demeure une "parole vidée de la visée du désir qui fonde le sujet dans l'Autre [...et sa]

¹²³ Ibid., p. 145.

¹²⁴ D. Vasse, *La chair envisagée...* O.C., p. 92.

¹²⁵ D. Vasse, *Un parmi d'autres*. O.C., p. 131.

promesse est tromperie"¹²⁶.

Le mensonge est porteur de mort car il tente d'annuler la castration symbolique ainsi que la division du sujet et il projette dans le désespoir. L'esprit qui "ne discerne pas la vérité du mensonge [...] entretient dans une jouissance répétitive une confusion entre l'imaginaire et le réel. Ainsi se trouve évitées la castration symbolique et la division du sujet"¹²⁷. En même temps que la confusion maintenue entre la représentation et ce qui est représenté, "l'expérience répétée du mensonge donne l'assurance d'une mort dans laquelle disparaît toute représentation et sombre du même coup, l'espoir d'accéder un jour à un corps de désir, un corps qui ne change pas, un corps fiable"¹²⁸. Ce que le mensonge vient détruire, c'est la capacité de se fier à la vérité qui parle. Il donne faussement à croire qu'il n'y a rien d'autre que la représentation et rien d'autre que le discours.

À partir du mensonge qui se fait passer pour la vérité et qui, pour Vasse, est structurel en l'homme, "la part de vérité ne se distingue que dans la reconnaissance de la part du mensonge"¹²⁹. La part de vérité en l'homme n'est jamais exempte de la part du mensonge. C'est bien à cela qu'avait conduit la notion d'axes différentiels chez Vasse. Toute prétention à faire l'ange ou la bête est un mensonge qui occulte la vérité.

La vérité parle, mais pas le mensonge : il discourt. Alors ce dernier se

¹²⁶ D. Vasse, *La chair envisagée....*. O.C., p. 180.

¹²⁷ Ibid.

¹²⁸ D. Vasse, "IL n'y a de corps que souffrant". O.C., p. 278.

¹²⁹ D. Vasse, "L'enfant ou la violence de la demande". O.C., p. 59.

trouve dénoncé au moment où l'on entend la vérité à nouveau. "C'est dans l'écoute de la parole qui divise, qui sépare et qui creuse la différence entre le sujet et l'Autre, que se déploie et que s'inscrit la vérité"¹³⁰. C'est donc par l'écoute de la parole, c'est-à-dire de la vérité en tant qu'elle parle et qu'elle touche le corps, que nous est donnée la possibilité de rencontre avec la vérité. En elle les risques de la division, de la séparation ainsi que de la différence inaliénable peuvent s'assumer à nouveau.

La vérité peut sembler menaçante puisque, lorsqu'elle parle, elle "révèle que nous ne sommes pas ce que nous croyons être à la seule lumière de ce que nous imaginons, aux seules lumières de la raison"¹³¹. La vérité ne se laisse pas limiter par la prétention de la raison humaine à la dire entièrement et à l'enfermer dans son discours. La vérité nous fait, au contraire, courir le risque de nous découvrir autrement que ce qu'en montre l'image que nous avons de nous-mêmes.

La vérité n'est pas de l'ordre de la représentation. Une représentation peut être vraie, mais la vérité "est de l'ordre de ce qui parle en l'homme quand il répond de ce qui lui arrive, la parole"¹³². La vérité ne nous arrive jamais de la représentation mais de la vie qui se donne et qui parle en prenant corps. Elle nous déplace parce qu'elle ne surgit pas dans le prolongement de l'imagination mais nous touche à coeur.

¹³⁰ D. Vasse, Un parmi d'autres. O.C., p. 45.

¹³¹ D. Vasse, Inceste et jalousie.... O.C., p. 231.

¹³² D. Vasse, "Répondre de la parole dans le chair". O.C., p. 60.

5.5.2 Effets de vie et effets de mort

De ce qu'elle surgit librement en nous Vasse pourra affirmer que la vérité est insaisissable en elle-même. On ne peut la forcer à entrer dans nos schèmes et à s'y réduire. "Ce n'est pas dans l'exaltation projective de ce que nous pensons que se révèle la vérité que nous cherchons. Nous ne la saisissons que dans les effets de vie, de repos et de joie qui se manifestent dans le corps"¹³³. Insaisissable en elle-même, la vérité ne l'est pas dans les signes qu'elle laisse dans le corps. La pensée de Vasse affirme avec force que le passage de la vérité, c'est-à-dire son émergence ou son retour, est signé d'effets qui se lisent après coup dans le corps.

Les effets se disent au pluriel et non pas au singulier car Vasse les classe en deux catégories distinctes. Les uns sont appelés effets de vie tandis que les autres sont qualifiés d'effets de mort¹³⁴. Les effets de vie et les effets de mort correspondent à un senti qui, pour la personne qui l'éprouve, témoigne de son orientation par rapport à la vérité et au mensonge.

D'après Vasse, la vie et la mort sont des effets que l'enfant ressent tôt dans sa vie selon que les mots qu'on lui adresse "lui donnent ou non droit à l'existence. Aux effets de vie dans le corps du sujet on reconnaît la vérité de ce qu'ils avancent. Aux effets de mort, le mensonge"¹³⁵. Bien que ce processus de vie ou de mort

¹³³ D. Vasse, "La rencontre d'où naît le corps de l'homme ou l'ordre de la nouvelle Ève". Le Supplément. 1983, N° 146, pp. 403-426, p. 405.

¹³⁴ Il est intéressant de noter que cette mention d'effets ne se situe pas en tant que tel dans la pensée de Vasse dès l'introduction de son œuvre en 1969 avec Le temps du désir. Il va falloir attendre la période où il étudie l'expérience de Thérèse d'Avila avant que cette notion ne soit officiellement admise sous sa plume.

¹³⁵ D. Vasse, "L'enfant ou la violence de la demande". Lumière et vie. N° 157, 1982, pp. 281-295, p. 58.

débute avec l'échange de parole qui circule entre les parents et leur enfant, il ne faudrait pas croire que, dans la pensée de Vasse, cela soit le seul endroit où quelque chose de semblable se passe. Bien que le lien aux enfants transmet une manière de se relier à la vie, cette façon de faire peut changer lors d'expériences subséquentes.

Il est intéressant de noter que Vasse distingue entre les effets de vie et de mort du sujet et la vie et la mort du corps de chair. Il le dit sans équivoque "ici la vie et la mort du sujet ne sont pas superposables à la vie et à la mort du corps de chair"¹³⁶, mais ces "effets de vie et de mort balisent le chemin du «cœur» et de ce qui le fait vivre"¹³⁷. En fin de compte, la lecture des effets de vie et des effets de mort permet la découverte de ce qui, dans les termes de Vasse, constitue le cœur du sujet. Dans nos mots à nous, nous dirions le cœur de la personne.

Cette possibilité de faire lecture du cœur est d'importance. Par l'attention que Vasse accorde aux effets de vie et de mort, l'aspect phénoménologique de son travail sur le désir qui fait vivre se trouve corroboré. En clinicien qui essaie de systématiser la logique affective qu'il rencontre dans le champ de sa pratique, Vasse doit rendre compte de ce qu'il observe même si le phénomène ne se situe pas vraiment dans une théorie particulière. En bon analyste, il pourrait tout simplement taire le phénomène ou se limiter à la cause – dans le sens d'un manque qui serait à combler –, mais il ne tait pas l'observation selon laquelle il découvre, par des effets de vie et de mort, quel esprit anime telle personne particulière.

¹³⁶ Ibid.

¹³⁷ Ibid.

À chacune dans son champ, à la psychanalyse et à l'expérience de la prière dans la foi de l'Église, Vasse avoue la même possibilité de porter des effets de vie. Dans les deux cas, et malgré la différence des discours, "les effets dans la vie témoignent qu'il y a eu naissance du sujet dans une ouverture à la parole"¹³⁸.

Un peu plus loin dans la même monographie, Vasse distingue très particulièrement entre les effets de vie et les effets de mort. Il s'aide pour ce faire de la comparaison du discours mystique de Thérèse d'Avila et du discours de la pathologie entendu en clinique. Pour la rencontre en Dieu dont parle Thérèse d'Avila, Vasse reconnaît des effets "de liberté, de dilatation de l'âme, de repos, de redoublement des forces, d'alliance entre l'homme intérieur et l'homme extérieur, d'oraison de quiétude"¹³⁹. Et "dans la pathologie du mensonge [... se rencontrent des effets qui sont] d'aliénation, de mort ou de coma, d'épuisement, de dissociation et d'exaspération dans une inquiétude sans fin"¹⁴⁰. Les effets de vie balisent donc, en quelque sorte, le chemin qui mène à la désaliénation tandis que les effets de mort signent une vie qui demeure sur le côté du mensonge.

Si comme l'affirme Vasse, "l'ouverture à la parole caractérise la structure anthropologique"¹⁴¹, alors on peut reconnaître, par les effets dont se signe le discours, l'esprit qui parle en discourant. "Aux effets de l'ouverture à ce qui parle en lui inconsciemment, l'homme reconnaîtra l'esprit qui le fait respirer : s'il a des effets de tristesse et de mort, c'est l'esprit du mensonge, s'il a des effets de joie et

¹³⁸ D. Vasse, L'Autre du désir... O.C., p. 191.

¹³⁹ Ibid., p. 216.

¹⁴⁰ Ibid.

¹⁴¹ D. Vasse, Inceste et jalousie... O.C., p. 69.

de vie, c'est l'esprit de la vérité¹⁴². C'est donc par les effets chez un tel ou une telle que nous pouvons savoir si pour cette personne, c'est l'esprit de la vérité qui se manifeste ou, au contraire l'esprit du mensonge. Même si la vérité de la personne n'est jamais atteinte totalement, il reste que les effets peuvent indiquer si la personne est engagée sur le route qui mène vers le risque consenti de la rencontre avec sa propre vérité.

Cette voie qui mène à la rencontre avec la vérité est, l'on s'en doute, l'histoire de toute une vie mais elle débute avec l'enfant. Celui-ci aura pour tâche particulière de se découvrir un univers intérieur propre à partir des paroles "qui touchent au cœur"¹⁴³. En continuant avec l'enfant, il importe de regarder comment Vasse conjugue les effets de vie et ceux de morts avec le processus de la singularisation.

[...] À partir des effets de vie qui le singularisent dans un rapport aux autres, il se saisira comme sujet parlant et, par là même, ouvert à ce qui se révèle en lui et met son cœur en joie. À partir des effets de mort, ceux du mensonge qui refuse de percevoir la différence entre les êtres et les choses dans la confusion entretenue du vrai et du faux, il s'éprouvera comme perdu dans la masse, offert à la tristesse et à l'ennui d'une connaissance sans reconnaissance ni des autres ni de soi.¹⁴⁴

Les effets de vie et les effets de mort sont donc, dans la pensée de Vasse, les indicateurs qui balisent le chemin. Les effets de vie indiquent l'orientation générale de la vie vers la vérité tandis que les effets de mort marquent l'emprisonnement de la puissance de vie. Les effets de mort enferment la vie dans

¹⁴² Ibid., pp. 68-69.

¹⁴³ Ibid., p. 12.

¹⁴⁴ Ibid.

"la contrariété de l'esprit, l'ambivalence des sentiments, la tristesse de la mort"¹⁴⁵. Ils font perdre la joie, la paix et le repos qui baliseraient le chemin de vie. Ces effets sont un lieu précieux pour l'être humain. Ils sont à chacun le lieu de la révélation de leur vérité singulière qui permet la découverte d'un sens à la vie. Non pas le sens que nous voudrions lui donner, mais dans celui bien concret qu'elle nous offre. Pour un être humain, le "discernement des effets de vie et des effets de mort [...] donne un sens ou une direction à son histoire"¹⁴⁶.

5.5.3 Le discernement

Vasse pose ainsi la question d'un sens donné. Il s'agit d'une orientation à la vie dont l'histoire est le temps de la révélation. L'être humain est compris comme le lieu d'une parole singulière qui prend chair et qui, par son agir, se révèle à soi en même temps qu'au monde. Dans cette optique, la responsabilité de la personne consiste à "Répondre de la parole dans la chair"¹⁴⁷, c'est-à-dire à répondre de ce qui l'appelle en la touchant à coeur dans sa propre chair. Pour se singulariser, la personne doit apprendre à reconnaître ce qui l'entraîne de manière spécifique. Elle doit découvrir son désir moteur au moyen du discernement de ce qui se signe des effets de vie et des effets de mort en elle.

Puisqu'il est question d'effets de vie et d'effets de mort, le lecteur pourrait être tenté de croire que le discernement est une chose facile qui se fait dans la tranquille intimité de la conscience. Vasse ne le voit pas ainsi. Le discernement

¹⁴⁵ D. Vasse, *L'Autre du désir...* O.C., p. 66.

¹⁴⁶ D. Vasse, *Inceste et jalousie...* O.C., p. 71.

¹⁴⁷ D. Vasse, "Répondre de la parole dans la chair". O.C. Allusion au titre de cet article.

implique, pour qu'il soit vrai, non pas l'évitement de tout conflit mais l'engagement au corps à corps dans un combat. Vasse indique cela autant dans une optique de croissance humaine que dans une visée de discernement traditionnel. Dans la croissance humaine d'abord,

[...] L'exercice de ce discernement ne peut avoir lieu qu'à travers les rencontres amoureuses et conflictuelles qui mettent en jeu le temps du désir. L'enfant grandissant s'appuie sur ce discernement pour pénétrer dans le monde intérieur du sujet et répondre de la parole de vérité qui parle à tous et en tous.¹⁴⁸

Dans le cas du discernement spirituel, l'exigence d'un combat se répète. Cette "démarche du discernement [...] suppose nécessairement que nous soyons au cœur d'un combat dont l'enjeu est le triomphe de la Vérité [...], celui du surgissement de la vérité du sujet parlant que nous sommes, à l'image de Dieu"¹⁴⁹. On peut donc affirmer que dans un cas comme dans l'autre, le discernement est nécessaire et qu'il ne peut se vivre ailleurs que dans les conflits amour-haine qui peuplent nos vies. S'il ne peut se vivre que dans ce terrain risqué, c'est que sa prérogative est celle de la vérité et de son triomphe alors même que nous sommes divisés entre la vérité et le mensonge.

Le corps humain est la seule scène connue où se joue ce combat qui requiert la reconnaissance des effets dans le corps afin que le discernement devienne opératoire en témoignant de la vérité. "Le discernement de la parole s'opère aux effets produits dans le corps : ils sont de deux sortes, ceux de la joie – joie que nul ne peut ravir – [...], ceux de l'altérité reconnue dans l'amour – l'Autre

¹⁴⁸ D. Vasse, Inceste et jalousie.... O.C., p. 12.

¹⁴⁹ D. Vasse, L'Autre du désir.... O.C., p. 66, et "Le «point d'honneur» ..." . O.C. p. 158.

qui se donne ne peut m'être ravi"¹⁵⁰. Il est ici question de deux sortes d'effets, soit ceux de la joie et ceux de l'altérité reconnue dans l'amour. Malgré le fait que les énumérations des caractéristiques des effets de vie déploient une certaine variabilité chez Vasse, l'idée demeure acquise que le discernement ne s'opère qu'à travers une lecture de ce qui se passe dans le corps. Autrement, les points de repère qui donnent sens demeureraient dans l'inconscience de ce qui a jailli en vain. Cette inconscience est celle qui n'a pas rencontré de témoin de la vérité. Au lieu que la question de l'homme soit le lieu d'une découverte qui mène chacun à sa vérité en lien avec les autres, elle devient le lieu oublié de tous y compris de l'intéressé. «Je suis étranger à moi-même» serait la plainte d'une personne qui se refuse au discernement.

Le discernement n'est pas quelque chose d'accessoire. Au contraire, le "discernement des esprits est l'acte même de la parole de vie dans la chair"¹⁵¹. C'est-à-dire qu'en la cherchant, la parole de vie provoque l'émergence de la vérité de toute personne venant en ce monde. Se refuser au discernement reviendrait à se refuser à soi-même tandis que le consentement au discernement mettrait sur la route de la reconnaissance des autres et de soi-même.

Le "refus, conscient ou inconscient, d'entrer dans le discernement de ce qu'est le mensonge pour nous, cherche toujours à nous identifier en tant que sujet à ce que nous pensons de nous-mêmes, sans autre"¹⁵². Le refus du discernement est

¹⁵⁰ D. Vasse, L'Autre du désir... O.C., p. 36.

¹⁵¹ D. Vasse, "L'approche du corps". Laennec. N° 1, 43^e année, octobre 1994, pp. 2-6, p. 5.

¹⁵² D. Vasse, Le poids du réel... O.C., p. 65.

refus de l'altérité finalement et refus de désirer l'Autre. La complétude imaginaire demeure l'objet d'une attention constante tandis que la reconnaissance du "mensonge en soi est une souffrance qui caractérise le pas franchi par le discernement libérateur de l'action"¹⁵³.

Nous pouvons conclure que, pour Vasse, le discernement libère l'action de l'homme par où "l'esprit du désir se manifeste [...et son] acte inscrit dans l'histoire du corps la vérité ou le mensonge de la parole qui l'anime"¹⁵⁴. Par le discernement opéré au sein de l'histoire, l'homme est donné à lui-même dans le consentement à se découvrir autre qu'il ne s'imagine. Le champ historique se conçoit alors selon l'ampleur des enjeux qui s'y jouent. D'un côté sied la révélation du cœur de la personne et du consentement en réponse. De l'autre, le lieu de la mort du sujet dans le refus de se singulariser à partir de la parole qui prend chair en lui. L'histoire devient ainsi le temps de l'apprentissage du consentement à la vie ou de l'endurcissement dans le refus qu'elle ne nous emporte vers la vérité.

5.6 Conclusion

En explicitant le thème du désir, le chapitre qui s'achève a permis, encore une fois, de cerner la présence d'une double orientation théorique chez Vasse et de souligner la prépondérance de l'interprétation phénoménologique de la vie qui se donne. La découverte de cette orientation fait dire à Jean-Michel Maldamé que

¹⁵³ Ibid.

¹⁵⁴ Ibid.

"l'ontologie de Vasse est celle du don"¹⁵⁵. Cela ne veut pas dire que le discours de Vasse soit une ontologie, il s'agit plutôt du fait que son anthropologie ait une tendance à l'ontologie bien qu'elle demeure fondée dans le discours autorisé par l'expertise clinique et la recherche qui lui est associée.

Cette interprétation de la vie comme un don demeure étrangère toutefois au regard analytique qui ne s'interroge ni sur l'être ni sur l'essence et pas davantage sur la vie, car pour lui il n'y a pas «le» sens; il n'y a toujours que des sens partiels. La paraphrase vassienne du discours lacanien, nous l'avons vu lorsque nous avons abordé la Parole au chapitre précédent, exclut la vie de ceux qui parlent pour pouvoir tenir son discours¹⁵⁶. À l'inverse, le discours vassien, sans faire beaucoup état de ces divergences qu'il entretient avec ses sources chez Lacan, fait intervenir la question du Sens comme étant celui de la personne dans son surgissement à la conscience de soi. Le discernement de la vérité et du mensonge balise ce chemin qui fait passer la vérité de l'inconscient essentiel et accessoirement de l'inconscient psychique à la conscience confuse, mais amoureuse, de ce que la vie révèle de soi à chacun dans la possibilité de consentir à sa propre vérité. Le consentement s'opère confusément et après coup mais il s'opère tout de même.

On le voit, ce genre de discours présente la reconnaissance de soi, des autres, du monde et de Dieu comme l'enjeu de la vie de chacun et porte, comme don offert à soi, la personnalisation. Celle-ci s'opère en se mettant à suivre les

¹⁵⁵ J.-M. Maldamé, "Foi et psychanalyse". O.C., p. 289.

¹⁵⁶ Voir à la page 186 de la thèse.

traces de l'amour dans la vie, non pas dans l'imaginaire de l'amour, mais à partir des effets de vie et de mort qui surgissent au long du chemin. La personne qui consent à vivre pas amour est assujettie à son désir mais on ne peut la réduire au sujet inconscient lacanien car le consentement requiert un minimum de conscience et de présence à soi pour s'opérer. Ici, le discours analytique arriverait mal à expliciter qu'un sujet inconscient puisse consentir à quelque chose d'autre que le désir de l'Autre et que ce désir devienne particulier.

Le chapitre suivant se consacrera à étudier la notion d'Autre chez Denis Vasse alors qu'on va approfondir l'avancée dans son anthropologie psychoreligieuse. L'originalité du discours sous étude réserve encore quelques surprises avec l'introduction de plus d'un Autre. Cela va à l'encontre du discours lacanien qui spécifie pourtant qu'il n'y a pas d'Autre de l'Autre.

Chapitre 6

L'altérité ou la question de l'Autre et de Dieu chez Denis

Vasse

L'enchaînement des chapitres conduit à cerner graduellement une perspective anthropologique d'incarnation. La personne humaine est comprise par Vasse en tant que parole singulière qui, en se manifestant et en se reconnaissant elle-même, assume la chair qu'elle prend. Le chapitre 5 s'achevait sur la possibilité pour une personne de découvrir quel esprit l'anime en discernant les effets de vie et les effets de mort qui circulent dans sa chair. L'enjeu ultime s'entrevoyait alors dans l'alternative qui consiste à consentir à la vie qui est donnée à l'homme où bien, à l'inverse, à nier ce don dans le refus de soi-même. Cela résume la perspective personnaliste et phénoménologique qui est celle de Vasse¹. Par contre, avec le point de vue lacanien qui est également présent dans l'œuvre de Vasse, le lien anthropologique se fait avec le surgissement d'un sujet du désir car ce dernier est l'enjeu du «discernement», nous devrions dire de l'interprétation. Sans interprétation, la tendance à l'hégémonie du moi de la structure psychique pourrait empêcher que l'espace du sujet demeure ouvert, tandis que, sans discernement, la personne perd son sens particulier.

¹ On a déjà montré l'existence de ces deux perspectives chez Vasse. La perspective personnaliste étant clairement identifiée dans ses tout premiers articles (revoir la sous-section 3.2.1) tandis que la perspective phénoménologique avait été présentée plus loin (à la sous-section 3.3.1).

Le lecteur se souviendra également que le chapitre 5 étudie le désir en fermant temporairement la porte aux questions de l'Autre et de Dieu afin de mieux comprendre le sens que Vasse donne au concept de désir. C'est maintenant que les questions fermées au chapitre précédent doivent être rouvertes. Nous allons ainsi rejoindre la question de l'altérité à laquelle l'étude du désir aboutissait. Ce résultat se comprend car la question du désir chez Vasse ne se situe jamais qu'en tant que désir de l'Autre, désir de Dieu, ou bien désir d'altérité. Désir et altérité sont inséparables chez-lui.

L'on entrevoit déjà que l'étude de la question du désir éclaire la problématique de la thèse en proposant une vision de l'être humain où l'expérience humaine de représentation dans le monde aboutit à une fonctionnalité psychique qui rend possible la reconnaissance de soi et des autres. Le désir est à la fois désir de la structure, désir d'un sujet psychique inconscient autre que le moi de la scène représentative, et, en même temps, le désir est engagement affectif envers quelque chose qui meut l'humain. L'on retrouve ainsi deux expériences humaines qui apparaissent fondamentales : l'expérience du connaître et celle de l'amour. Cela fournit donc un cadre permettant de démarquer l'expérience psychique de l'expérience religieuse. Le psychisme se précise en tant que structure de représentations alors que le religieux exprime les liens de l'amour non pas dans la représentation que l'on s'en donne, mais dans le fait que l'amour affecte là où il ne s'imagine pas. Il garde un aspect inexplicable et produit des effets de vie quand il est vrai et des effets de mort quand il s'agit de l'illusion de l'amour.

Le moment est venu de considérer le problème de l'altérité afin de voir si la conception qui se dégage des recherches de Vasse permet de confirmer l'orientation déjà acquise dans l'étude du désir. Pour cerner la question dans son ampleur, il conviendra de s'arrêter au concept d'altérité comme tel avant d'aborder la conception de l'Autre dans la pensée de Vasse. L'étude de ce concept se fera en considérant six aspects particuliers. On débutera avec la définition de l'autre que Vasse introduisait dans Le temps du désir². Ensuite on situera Vasse par rapport à la perspective logico-mathématique lacanienne avant de revenir à lui. À ce moment là, on se penchera sur l'Autre au regard de la parole vivante et de l'esprit, sur l'Autre en tant que lieu hors imaginaire et originaire et, enfin, sur l'Autre dans son opposition signifiante avec le Même. L'étude de ces divers aspects aidera à mieux saisir l'enjeu d'ouverture ou de fermeture propre au monde de la représentation et introduira la question du rapport de l'Autre à Dieu chez Vasse. Cette nouvelle interrogation fera découvrir que, chez Vasse, l'affirmation de Dieu correspond à ce mouvement de la découverte d'un être mystérieux qui appelle l'homme à sortir de l'imaginaire dans lequel il s'enferme. Au lieu d'être une réponse, Dieu demeure la question de la personne à la recherche de cette puissance de vie qui se donne à chacun comme l'origine de la vie de tous. Là réside le sens de l'altérité chez Vasse : une puissance de Vie se donne à l'humain en s'engendrant dans la différence de la chair de génération en génération.

² D. Vasse, Le temps du désir... O.C.

6.1 *L'altérité chez Vasse*

Quand la notion d'altérité revient sous la plume de Vasse, elle prend plusieurs visages selon le thème auquel il l'applique. Ainsi, dans la problématique d'un imaginaire qui tend à se refermer sur lui-même, le mensonge laisse entendre que le discours ne témoigne que de lui-même et de rien d'autre. Lorsque nous prétendons que "l'altérité ne fonde pas la parole, le *mensonge* nous habite. Il nous livre au face-à-face vide du miroir. Vient alors au jour la monstruosité d'une vie qui ne serait que la possession d'elle-même : *l'orgueil*"³. La personne se mire alors dans son double (image miroir) qu'elle fait parler. Au lieu de prendre le risque de vivre, on tente de conserver la vie en se faisant croire que l'altérité de la vie qui se donne vient du double. La vie singulière se veut alors uniquement une possession dans l'«oubli» qu'elle est d'abord donnée.

À cette vie prise dans l'orgueil, «répond» une "Autre-Vie [qui] est en elle-même don de soi"⁴. L'altérité de cette Autre-Vie par rapport à la structure psychique fait pénétrer en cette dernière la dimension d'une offrande et d'une promesse de vie. À la toute-puissance de la prétention de la pensée humaine, "seule la toute-puissance d'une Autre-Vie dont l'acte est de se donner réellement nous délivre de la vanité du caprice de l'orgueil"⁵.

³ D. Vasse, *La chair envisagée...* O.C., p. 101.

⁴ D. Vasse, *L'Autre du désir...* O.C., p. 146.

⁵ Ibid.

À la tendance humaine de s'enfermer en soi-même, pour ne pas perdre la face et la vie, répond le "don gracieux de la vie, qui n'obéit à aucune loi, ne s'achète pas et ne réclame aucune autre condition que celle de n'être pas refusée"⁶. Ainsi vue, l'altérité, dont il est ici question, est celle qui représente le terme tiers d'une vie qui se donne réellement à tous et à chacun. En s'offrant, cette altérité vivante confère à chacun une identité propre qui peut être accueillie ou refusée en même temps que l'est la vie offerte. L'altérité de la vie signifie le don lui-même. Les humains ne peuvent que la recevoir, la transmettre ou la refuser, mais ils n'en sont pas l'origine. L'humain n'a de pouvoir sur la vie que dans l'accueil ou le refus; elle se donne mais on ne peut en faire un double et pas davantage la conserver.

Cette première compréhension lie l'altérité à la problématique de la possession–conservation face au don de la vie. Cette perspective demeure indissociable de l'œuvre d'écriture de Vasse. La personne humaine dans sa différence inaliénable est vue comme possible à l'intérieur d'une paradoxale rencontre entre une vie qui ne peut que tenter de se conserver parce qu'elle ne l'est pas en elle-même et une Vie qui se donne en se partageant entre tous. Celui ou celle qui a peur de perdre la vie sent bien que la vie ne se possède pas. À l'opposé, la Vie se donne elle-même en s'offrant gratuitement. Dans la rencontre entre celle qui se donne et celle qui reçoit, la personne se trouve inscrite au réel de cette Autre-Vie qui "se manifeste dans la mort aussi bien que dans le chaos ou le néant

⁶ Ibid.

des origines"⁷.

Il est primordial de bien saisir cette vision spécifique de Vasse sans quoi nous risquerons de ne pas comprendre ce dont il essaie de rendre compte. La perspective analytique s'éloigne de la vie. Afin de se livrer à l'analyse, elle concentre son attention sur les figures du discours inconscient. Elle n'est pas en mesure de contenir la «vie-qui-se-donne» que Vasse fait porter à l'altérité. En elle seule, on ne saurait comprendre que Vasse déploie autant de qualificatifs à l'altérité : originaire, infinie, radicale, foncière, relative ou absolue. Dans le discours strictement analytique, de tels qualificatifs auraient bien peu de sens, mais ils en véhiculent un dans le discours vassien.

Ainsi en est-il de la notion d'altérité originaire que nous retrouvons dans Inceste et jalousie⁸.

Qui dit *altérité originaire au cœur de l'homme vivant* laisse entendre une rencontre finale espérée dans la mort. Si l'altérité est l'exigence élémentaire d'une parole vraie, c'est qu'elle est fondée dans l'espérance d'une rencontre qui fait vivre.⁹

Vasse situe la rencontre avec une altérité originaire au cœur de l'homme en tant qu'elle est espérance qui donne de vivre. Ainsi, le cœur de l'homme vivant réfère à la personne qui reçoit l'Autre-Vie qui se donne. Dans le cas de l'homme enfermé dans son imaginaire, il faudrait parler davantage d'un paradoxal homme mort mais en sursis.

⁷ Ibid.

⁸ D. Vasse, Inceste et Jalousie... O.C.

⁹ Ibid., p. 178.

Au contraire de l'homme dont le cœur est desséché, l'homme en sursis de Vie est cette personne qui espère dans une rencontre par delà la mort même et malgré l'imaginaire de la mort comme fin absolue de tout. Ainsi la foi en une Autre-Vie est-elle partie inhérente des qualificatifs dont l'altérité se trouve dotée. Si l'altérité peut être qualifiée d'originale en rapport à une Autre-Vie, elle peut aussi être dite infinie en lien à Dieu. En référant à la relation spéciale qui existe entre Françoise Dolto et les Écritures, Vasse emprunte la vision de cette dernière pour affirmer cet aspect infini de l'altérité de Dieu.

Dans la problématique où elle nous entraîne, Françoise Dolto nous conduit à l'entrecroisement originel d'un désir de l'autre qui ne pourrait que s'enfuir dans la mort et d'un désir de l'Autre ouvert sur une altérité infinie, celle de Dieu se donnant à l'origine même du désir. Elle témoigne de sa foi là où d'autres, pour éviter de s'y risquer, tenteraient une démonstration théorique déduite d'un savoir. [...] Le corps humain est le lieu d'un désir dont le sens ultime ne peut qu'être révélé dans l'accomplissement de ce qui le traverse de part en part, maintenant aussi bien que de la naissance à la mort, de ce qui vit en lui aussi bien que de ce en quoi il vit.¹⁰

Vasse ne saurait parler d'une telle façon de Dolto s'il n'était lui-même en accord avec la perspective qu'elle adopte. Pour lui, en effet, la question de la foi et de la révélation demeure la seule possibilité que le savoir ne demeure pas enfermé dans un imaginaire captateur mais puisse être ouvert, par en dedans, par ce qui le fonde dans sa possibilité même. L'altérité infinie est cette altérité qui ne partage pas les limites mais les fonde et les rejoint de l'intérieur en s'y donnant à chacun selon sa mesure. Autrement, sans la présence de cette altérité au sein de la limite même, l'homme et le désir de l'Autre n'ont de vérité que le temps qu'autoriseront

¹⁰ D., Vasse, "L'Évangile et l'inconscient". O.C., p. 226.

les aléas de l'histoire humaine. En ce sens, la théorie lacanienne est en cohérence avec elle même lorsqu'elle fait de l'homme un être pour la mort car elle tente une déduction théorique de l'Autre à partir de son savoir. En conservant une perspective de foi et en empruntant à la phénoménologie, Vasse tient un discours qui s'éloigne de la droite ligne analytique. Malheureusement, même dans sa dernière monographie publiée en 1999¹¹, Vasse se réfère plus que jamais à Lacan comme si la lecture qu'il fait de ce dernier ne transformait pas son discours et comme si la pensée de Vasse ne posait pas problème à une lecture analytique.

Vasse conserve en même temps une double perspective analytique et croyante en distinguant l'altérité absolue. Cette dernière est absolue de n'être pas relative. L'altérité relative c'est "la différence [qui] ne se soutient en vérité que d'être le lieu d'une référence des êtres à la Parole qui les crée. En les *référant à l'acte unique de la parole*, le langage unit les sujets dans leurs différences même"¹². Nous voyons ici le lien et la différence que Vasse pose entre le langage et la parole en acte. D'une part, l'acte unique de la parole est la parole en acte de créer du neuf. D'autre part, les sujets sont unis dans le langage qui les relie à la parole créatrice. Cette dernière, parce qu'elle crée, n'a donc pas besoin que quelque chose lui préexiste. Par contre, le langage ne serait pas sans qu'il soit conçu, articulé et prononcé par des vivants. Le langage incarne la parole et, en retour, il est nécessaire en vue de l'accession au statut de sujet parce qu'il relie tous et chacun à la parole qui crée sans bruit. Les enjeux diffèrent entre la parole et le langage. La

¹¹ D. Vasse, *La dérision....* O.C.

¹² D. Vasse, *Inceste et jalousie....* O.C., p. 10.

première appelle une création tandis que le second fait que l'appel de la première puisse être entendu et que l'amorce d'une réponse en retour devienne possible.

L'altérité relative concerne donc des relatifs en tant qu'ils sont tous reliés à la parole par le langage et que la parole assigne à chacun une place distinctive. À l'inverse de l'altérité relative, "l'altérité absolue et secrète [est celle] où s'identifie le sujet"¹³; elle ne réfère plus à une place pour chacun dans son rapport aux autres mais à une identité de chacun dans son rapport à l'origine. Cette altérité est secrète d'être irreprésentable en elle-même. L'altérité absolue est

celle qui n'a pas d'autre car elle ne se complaît en aucune «mêmeté». Sans cet Autre de l'Esprit, ou d'une Parole sans image d'elle-même et toute entière dans l'acte du don qui la fait exister en faisant exister le sujet auquel elle se donne, il n'y aurait pas ce que Lacan appelle le trésor des «signifiants», l'Autre.¹⁴

Si on comprend bien Vasse, il ne parle pas ici d'un Autre de l'Autre du langage. Il ne parle pas de cette altérité là mais de l'altérité qui demeure en elle-même et qui, sans le don de l'Esprit et de la Parole, demeurerait absolument sans autres. Ce n'est pas le cas du langage qui, pour demeurer, c'est-à-dire se manifester au moins de temps à autre, a besoin d'autres relatifs à lui. Sans hommes, le langage disparaîtrait, mais pas la parole qui demeure puisque, selon Vasse, celle-ci est vie qui se donne et se transmet. Il n'y a qu'en l'homme que la parole se risque dans un langage.

Cette distinction que nous posons ne se retrouve malheureusement pas

¹³ D. Vasse, *La chair envisagée....* O.C., p. 175.

¹⁴ D. Vasse, *L'Autre du désir....* O.C., p. 187.

explicitée par Vasse, ni au départ de son œuvre d'écriture, ni plus loin. Elle gagnerait cependant à l'être. Prenons deux exemples de cela. Le premier se situe à partir de quelque chose que Vasse écrit en 1967. Il qualifiait alors l'altérité du sujet par rapport au discours en tant qu'altérité radicale. Il posait cela parce que le sujet demeure nécessairement absent du discours. Il affirmait alors : "Cette altérité radicale de soi par rapport à soi qui constitue le sujet rend compte des notions de désir et de manque. Le désir du sujet ne se soutient que de ce qui lui est étranger, que de ce qui lui manque"¹⁵. À lire ces quelques mots, on comprend que le sujet, pas plus que le discours, ne sortent de l'involution sur soi. Ils demeurent enfermés dans un discours qui ne distingue pas suffisamment. Cela donne à penser que le sujet désirerait le «moi» du discours et que le discours du moi désirerait le sujet.

L'autre exemple, on l'a choisi à partir de la conjonction d'un article qu'il a publié en 1996, "Répondre de la parole dans la chair"¹⁶, et de sa monographie L'Autre du désir¹⁷ rendue publique en 1991. Dans l'article daté de 1996, il donne une définition de l'altérité foncière comme d'une

altérité radicale, celle d'un Autre qui lui, n'est relatif à rien ou n'a pas d'autre, n'entre pas dans la proximité que pourtant il fonde. Il est et n'est pas le sujet, mais cela même qui lui permet de l'être... au même titre que l'autre. Il est, comme le dit Lacan, le trésor des signifiants.¹⁸

Comment Vasse peut-il, dans L'Autre du désir, présenter une altérité absolue sans autre, Autre de l'Esprit et de la Parole, "sans laquelle il n'y aurait pas

¹⁵ D. Vasse, "L'autorité du maître". Études. Février 1967, pp. 274-288, p. 281.

¹⁶ D. Vasse, "Répondre de la parole dans la chair". O.C.

¹⁷ D. Vasse, L'Autre du désir... O.C.

¹⁸ D. Vasse, "Répondre de la parole dans la chair". O.C., p. 58.

ce que Lacan appelle le trésor des «signifiants», l'Autre¹⁹ et, dans un discours qui est semblable, présenter une altérité foncière et radicale qui est définie comme altérité non relative et dite être le trésor des signifiants? À défaut de s'expliquer suffisamment, comme le fait Vasse à propos des questions de l'altérité, de l'Autre et de Dieu, son discours demeure problématique. Dans le cas de l'altérité, conservons la question suivante : comment l'altérité foncière et radicale, absolue en un sens, peut-elle être ce sans quoi il n'y aurait pas l'Autre et, en même temps, être l'Autre? Il est assez difficile de répondre à cette question sans, au préalable, aborder les questions de l'Autre et de Dieu. Conservons, pour le moment, la distinction que Vasse pose entre le langage et la parole en acte. Cela demeure probablement la clef qui rendra possible le démêlage de ce qu'il conserve entremêlé au sein de son discours.

6.2 La question de l'Autre

Comme on vient de le constater, Vasse ne distingue pas suffisamment de quoi ou de qui il parle quand il traite de l'Autre. Il garde la définition de l'Autre dans un flottement relatif. Cela est, somme toute, normal puisque clore la question de l'Autre dans un énoncé définitif reviendrait à nier l'altérité qui garde ouverte la structure psychique. Il ne resterait plus alors qu'une logique totalement enfermée en elle-même.

¹⁹ Vasse, D., L'Autre du désir... O.C., p. 187.

À l'opposé, l'absence d'une définition ouverte, mais suffisamment précise en ce qui regarde les caractéristiques de l'Autre, ainsi que l'identification du champ épistémologique où veut se situer telle partie du discours vassien peuvent susciter l'errance. Afin de tenter de minimiser la possibilité de se méprendre, on abordera la question de l'Autre chez Vasse à partir des cinq thèmes autour desquels il développe sa perspective. On aura donc l'occasion de voir comment il se positionne par rapport à la logique lacanienne, à la parole vivante et à l'esprit, à l'Autre dans sa position hors Imaginaire, à l'Autre comme lieu originaire et au Même dans l'opposition signifiante à l'Autre. Avant d'aborder ce chemin de compréhension, on commencera par poser l'Autre tel que Vasse en introduit la définition en 1969 et telle qu'il la reconduit en 1995.

6.2.1 Définition inaugurale de l'Autre

La première définition assez précise que donne Vasse de l'Autre remonte à la publication de la monographie Le temps du désir²⁰, en 1969, où il définit l'Autre dans le rapport de l'autre à l'Autre. Il le définit à l'intérieur d'un rapport parce que, dans son optique, ce n'est que dans le rapport à l'autre que l'on rejoint l'Autre. On voit déjà pointer l'idée que l'Autre est inaccessible en lui-même, mais accessible par les autres.

Ensuite, l'Autre est caractérisé par un mouvement d'échappée. Il échappe à l'aspect réducteur lié à la nécessité de connaître. Quelque chose d'irréductible

²⁰ D. Vasse, Le temps du désir.... O.C.

demeure hors de la prise de la connaissance. Ce quelque chose est Autre que ce qui se connaît, toujours il échappe. L'Autre demeure insaisissable. Il ne se perçoit que par son absence du système représentatif.

L'Autre est aussi montré comme tenant lieu, ou porteur, d'une différence insaisissable qui, tout en demeurant situé au sein de la dynamique réductrice, ne se limite pas à la limite qui le signifie. Il demeure indissociable de sa relation au moi connaissant et, en conséquence, de sa relation à la conscience représentative de soi. S'il est Autre que la conscience, il ne peut qu'habiter l'inconscience de ce qui a pu être filtré par les défenses psychiques ou de ce qui n'a pas encore surgi jusqu'à la conscience.

Cette première définition est aussi importante pour l'étude de Vasse parce qu'elle introduit une opposition signifiante entre la nécessité de la vie, c'est-à-dire la vie dans ce qu'elle comporte de mécanismes réducteurs, et la vie dans ce qu'elle contient de gratuité, c'est-à-dire cette dimension qui peut surgir par delà l'ordre de la nécessité. Cette articulation nécessité-gratuité avait déjà ressorti lors de l'étude des rapports de force et des rapports de reconnaissance au chapitre précédent.

Ensuite le fait que Vasse reprend cette définition en 1995, dans Se tenir debout et marcher²¹, signifie l'importance qu'il lui accorde. Pour réaffirmer à vingt-six ans d'intervalle une identique formulation, il faut qu'un auteur reconnaisse dans une expression tâtonnante du début l'intuition que sa carrière de praticien

²¹ D. Vasse, Se tenir debout et marcher... O.C.

chercheur a tenté d'expliciter mais qui continue de se résumer dans son point de départ. Cette définition demeure pour lui, et en conséquence pour nous lecteurs, un point de repère stable dans la compréhension de l'Autre. En ayant ce pointeur pour nous guider, nous serons en mesure de suivre le déploiement de la position de l'Autre sur des thèmes changeants sans perdre le fil de l'idée de Vasse.

Ainsi donc, dans les mots de Vasse et avec tout le poids qu'il leur donne, l'Autre se définit dans

le rapport de *l'autre* à *l'Autre* [...qui] n'est pas à comprendre comme la distance qui sépare deux objets ou deux êtres, mais comme la différence qui fonde intrinsèquement la notion de *même* qui n'est pas pensable sans elle. *L'autre* est, si l'on veut, mon prochain, mon semblable. *L'Autre* est ce qui, dans cette proximité, m'échappe, porteur insaisissable d'une altérité radicale qui surgit dans tout rapport d'identité et qui le fonde. *L'autre* est l'objet d'un besoin, réductible aux éléments logiques qui s'organisent dans l'enceinte de ma connaissance : il est constamment réduit à moi connaissant. *L'Autre*, au contraire, est ce qui, dans cette activité réductrice, reste «en dehors» du champ de la connaissance et n'est jamais perçu que négativement, méconnu à travers la connaissance que j'en ai, irréductible au moi-connaissant dont la limite devient signifiante. Ce signifiant «limite» ne correspond à aucun signifié dans le champ de la connaissance. Il signifie, en moi, rien de ce qui est moi, l'Autre.²²

Cette définition qui se termine sur une référence aux notions lacaniennes de *signifiant* et de *signifié* conserve cependant un aspect non linguistique. En effet, l'Autre est introduit dans la perspective du "porteur insaisissable d'une altérité radicale qui surgit dans tout rapport d'identité et qui le fonde"²³. L'Autre est vu comme porteur d'autre chose que de lui-même sans quoi Vasse l'identifierait à

²² D. Vasse, *Le temps du désir...*, O.C., pp. 19-20 et *Se tenir debout et marcher...*, O.C., p. 48. La première phrase de la citation est cependant omise de la reprise. Nous avons choisi de la garder pour l'éclairage supplémentaire qu'elle procure. Ensuite, une erreur de frappe s'est glissée dans la reprise. Cela a pour effet malheureux d'équivaloir l'autre à l'Autre. Le retour au texte original corrige la méprise.

²³ Ibid.

l'altérité radicale surgissante. S'il est le porteur, c'est qu'en fin de compte il n'est pas ce qu'il porte. L'Autre est comme le seuil de la porte par où coule une altérité qui, dans son surgissement, fonde l'identité des êtres en rapport de proximité²⁴.

Faire de l'Autre un tel porteur replace la question dans son lien à la vie qui se donne. Il ne saurait y avoir, en définitive, de porteur de quoi que ce soit s'il n'y avait au préalable le surgissement d'une vie qui se communique à des semblables qui n'en demeurent pas moins irréductibles les uns aux autres²⁵. Si on peut confondre la porte, l'Autre, avec l'altérité de la vie qui entre par elle, on peut également établir un discours sur l'Autre en éliminant la vie qui passe. Le premier cas est caractéristique du discours Vassien qui semble perdre de vue la distinction qu'il pose pourtant. Le second cas rejoint la critique que Vasse adresse à l'Autre de la déduction logico-mathématique lacanienne. On ne peut éliminer la vie de ceux qui parlent. Sans vie, pas de discours sauf dans des lettres mortes. Tandis que privée de discours et de langage, la vie continuerait de se propager même si elle ne serait plus le lieu du surgissement de l'esprit humain.

6.2.2 Position par rapport à la déduction logico-mathématique

Le discours de Vasse à propos de l'Autre entretient une relation ambiguë

²⁴ Cette idée de seuil est repérable dans la monographie Se tenir debout et marcher par l'insistance qui est mise sur l'effet de seuil dans l'expérience du Jardin Couvert de Lyon. Les intervenants de ce lieu où œuvre Vasse semblent placer une importance considérable sur le franchissement de la porte qui signifie l'entrée dans une structure où la parole circule en donnant la vie. La décision de franchir le seuil appartient à l'enfant et repose sur la reconnaissance de la loi qui organise cet espace pour les petits.

²⁵ Il faudrait envisager, à fortiori, d'autres vivants que les humains. Malheureusement Vasse ne considère que l'humanité.

avec la perspective logico-mathématique lacanienne. La relation est incertaine en effet parce que Vasse réfère au discours lacanien comme il le ferait d'un appui en même temps qu'il lui adresse une critique qu'il considère fondamentale. Ses reproches sont adressés de manière indirecte.

Ainsi dans le paragraphe qui suit, Vasse s'appuie sur le discours lacanien et il s'en distancie au moyen des concepts de présence et de vie. En même temps, Vasse prend avantage d'une porte laissée ouverte par le discours de Lacan qui n'aurait jamais prétendu élaborer une ontologie.

L'Autre est le lieu de la parole. Il «permet d'expliquer les fonctions du discours (...) qu'a produit la logico-mathématique», mais Lacan revenant sur la question de l'Autre dans le Livre XX, a montré que «comme lieu – et il n'y a de lieu que relativement à une présence – il ne tient pas». Il en fait «une faille, un trou, une perte». Et l'objet (a) est l'objet qui comble ce trou et «vient fonctionner au regard de cette perte» dans le langage²⁶. Certes, dans la perspective logico-mathématique, l'Autre ne tient pas comme lieu de la présence. La présence en acte ne saurait être déduite d'aucune logique autrement que ce qui lui *manque* pour être vraiment, pour vivre. Dans son discours théorique, Lacan lui-même, qui n'a jamais prétendu à l'élaboration d'une ontologie et qui a promu le manque comme signifiant de l'Autre, remarque, quand il aborde la question du signifiant, «qu'il ne se réfère à rien si ce n'est à une utilisation du langage comme lien» mais il est très difficile d'exclure de ceux qui parlent la dimension de la vie [...] ²⁷.

Par l'argumentation de Vasse, on est entraîné à considérer que dans la perspective lacanienne, la position de l'Autre permet d'expliquer les fonctions du discours. En même temps Vasse semble affirmer que la position de l'Autre dans ce cadre théorique, malgré les effets explicatifs que cela peut produire, ne saurait réduire les attributs de l'Autre dans une autre perspective.

²⁶ J. Lacan, Le Séminaire. Livre XX. Encore. O.C. p. 30-31. Tel que cité par Vasse.

²⁷ D. Vasse, L'Autre du désir.... O.C., pp. 207-208. Le texte entre guillemets et une citation de Lacan dans Le Séminaire. Livre XX. Encore. O.C., p. 32.

C'est probablement cette divergence de point de vue qui, en refusant à la psychanalyse l'exclusivité de l'Autre, donne l'impression que le discours vassien constitue une sorte d'accommodation ou de concordisme entre la pensée lacanienne et le discours croyant²⁸. Certains vont même jusqu'à voir dans le discours de Vasse "une apologétique chrétienne subrepticement glissée dans les habits neufs de la psychanalyse"²⁹, mais est-ce bien le cas? On ne se réfugiera pas dans l'attitude défensive qui consisterait à nier qu'il y ait quoi que ce soit de cela dans l'œuvre écrite de Vasse. En prônant une telle position, on sauterait, pieds joints, dans l'ignorance du fait que les discours témoignent et trahissent les objets d'amour de ceux qui les tiennent. On n'ignore pas que tout discours, même le plus scientifique, engage un chercheur malgré qu'il puisse chercher à se dissimuler sous le masque de l'objectivité absolue.

Il y a probablement un peu d'apologétique et de concordisme dans l'œuvre de Vasse, mais il n'y a pas que cela. En psychanalyste, Vasse reconnaît le manque

²⁸ L'étude de cette question déborde largement l'objet de la présente recherche, mais elle mériterait certainement d'être posée. Si en effet, une fois que la psychanalyse aurait parlé il ne restait plus d'autre possibilité que de se soumettre entièrement à son discours, alors la psychanalyse ferait problème dans la domination qu'elle accorderait à la gnose issue de son discours. Sans vouloir insinuer que cela serait les cas de la psychanalyse, nous voulons simplement mettre en évidence l'écueil qui guette tout discours, le nôtre y compris. Sur la question de l'Autre et de l'Altérité, l'ouvrage philosophique de Joseph de Finance [*De l'un et de l'autre. Essai sur l'altérité*. Roma Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1993.] mérite d'être souligné en raison des multiples nuances et distinctions qui sont introduites dans la question de l'altérité. Entres autres on distingue l'altérité interne de l'altérité externe, les modalités du rapport à l'altérité en mettant l'accent sur l'aspect humain des relations qui tendent à réduire l'altérité à rien (tout comme le souligne Vasse en distinguant les rapports de consommation), l'altérité des autres, l'altérité sociale, l'altérité des valeurs ainsi que l'altérité fondamentale avec le transcendant. De Finance souligne l'aspect humain de la lutte avec l'Autre, symbolisée dans la psychanalyse par l'objet (*a*), qui peut aboutir à des attitudes négatives ou de démission mais aussi à l'adhésion interne et personnelle à l'altérité. Son discours reprend, avec des thèmes et des idées lointaines, la même ligne de fond qui parcourt l'élaboration vassienne.

²⁹ M. Bertrand, "Présentation de D. Vasse, *Le poids du réel. La souffrance*. Paris, Seuil, 1983". *Archives des sciences sociales des religions*. N° 63.419.

comme signifiant de l'Autre et l'Autre comme lieu de parole. Par ailleurs, ce qui manque absolument à la représentation, c'est aussi la présence d'un esprit ou d'une vie qui les déplace. C'est probablement dans la mort que nous pouvons le mieux observer l'absence de ce manque, c'est-à-dire la présence irreprésentable, qui auparavant bougeait le corps charnel. Sans la présence de ce quelque chose d'indéfinissable, qui ne se limite pas aux conditions favorables à la vie et qui ne se représente pas comme tel, on en arrive à définir la mort, mais sait-on pour autant ce qu'elle est?

Au niveau des représentations mouvantes, le cinéma et la vidéo donnent la possibilité d'observer l'illusion perceptive qui entache l'univers représentatif humain. C'est de la succession rapide d'images mortes que l'on obtient l'illusion du mouvement. Qu'il en soit ainsi démontre qu'il suffit au cerveau de percevoir un déplacement dans les perceptions pour conclure à la vie. L'illusion engourdit le pouvoir de distinguer entre ce qui est vivant et ce qui est mort. Lorsqu'on veut y croire, on confond l'illusion avec la vie. C'est alors que l'arrêt du déplacement des images est perçu comme la fin du film ou la fin de tout.

Vasse souligne à sa manière que la différence entre le discours et la parole en acte est de l'ordre d'une présence qui ne peut absolument pas entrer dans la représentation. Cette présence, parce qu'elle effectue le déplacement des représentations, se donne à reconnaître confusément et après coup. On peut la lire en prenant conscience des déplacements qu'elle effectue et de sa manière de

déplacer les images représentatives. C'est cela que fait la phénoménologie lorsqu'elle pose la question du sens révélé par le phénomène.

Vasse a ses raisons de rappeler que, sans la vie des vivants, la psychanalyse ne serait rien et que la difficulté majeure de cette dernière tient de ce qu'elle fonde son discours en évacuant la vie en même temps qu'elle ne distingue pas la parole en acte du discours. À partir d'une citation libre de Lacan interprétée par Vasse, nous pensons que Lacan fait de l'Autre une faille, un trou, une perte. Si cela peut fonctionner dans le langage, le discours vassien rappelle que cette perte est manque du manque de la présence en acte. Par cet oubli, l'Autre peut devenir le bouchon supposément ouvert qui fait prendre le déplacement des signifiants dans la structure pour la parole en acte qui déplace les signifiants, ou pour la vie dans sa mouvance même. Il ne suffit pas de trouver chez Vasse quelques traces de concordisme pour automatiquement répondre à la distinction qu'il pose entre le discours et la parole en acte.

Encore une fois, on est témoin de la richesse du procès herméneutique auquel se livre Vasse dans sa recherche. En conservant à chaque discours sa pertinence propre, le rapport d'interlocution devient le lieu où une avancée vers la vérité toujours à découvrir demeure possible. Autrement, on confond l'avancée dans la pensée d'un auteur, fut-il même Freud, avec l'avancée dans la vérité qui n'est rendue possible que par des rapports d'interlocution³⁰. Là est la position de Vasse. Hors d'une rencontre dans des rapports d'interlocution, l'Autre demeure

³⁰ Cet écueil guette la psychanalyse et les discours théologiques, anthropologiques et scientifiques.

inaccessible. Ce dernier ne peut être possédé par un discours plus que par un autre. Il est le signifiant neutre d'un espace tiers où l'interlocution devient possible sans dévoration ni destruction, mais dans la reconnaissance des différences de chacun.

L'Autre du discours, n'est pas l'Autre de la parole. Cet énoncé de la perspective lacanienne, il n'y ait pas d'Autre de l'Autre, peut avoir plusieurs sens non exclusifs. Nous proposons diverse interprétations. Prenons le cas où il s'agit de l'Autre du discours en lien avec l'inconscient fonctionnel; on peut penser que cet Autre là correspond à l'unicité de la personne. S'il y avait énonciation d'un Autre de l'Autre du discours, cela aurait pour corollaire de contredire l'unicité des individus, soit le fait que chaque personne soit elle-même avec son héritage biogénétique, historique et culturel ainsi que son esprit propre.

Lorsque Vasse aborde la question de la rhétorique en lien avec celle de l'Autre dans l'œuvre de Lacan, il donne l'impression que c'est justement de cela dont il s'agit : l'Autre du discours témoigne de l'unicité du sujet. Laissons la parole à Vasse sur ce point particulier.

C'est par la «ruse» de la «rhétorique» qu'un lien s'établit avec ce discours de l'Autre qui définit l'inconscient : la composition et les figures – la «rhétorique» – caractérisent une manière de parler du sujet. C'est à cet Autre du langage (et en aucune façon son propre «moi») que, par ses techniques de repérage des figures rhétoriques, l'analyste doit «laisser la parole».³¹

Si c'est bien de cette parole là, qui exprime les avatars dans la construction de la structure, qu'il faut permettre l'expression, alors l'Autre du langage va

³¹ D. Vasse, *L'Autre du désir...*, O.C., pp. 237-238.

exprimer ce qui a frustré la personne ainsi que son style de comportement par rapport à la frustration. Qu'il n'y ait pas d'Autre de l'Autre à ce niveau de ce discours et de ce langage va faire que l'unicité en cause dans le discours lacanien est l'unicité dans sa négativité. C'est-à-dire que la psychanalyse lacanienne s'attarde à lire la rhétorique du sujet comme discours de l'inconscient fonctionnel. Cela rejoint l'histoire de la structuration en sujet plus ou moins ouvert ou fermé à lui-même et à l'altérité sur la base de l'utilisation des mécanismes de défense.

Il faut donc replacer le discours lacanien dans cette optique très précise de lecture du sujet dans le besoin qu'il a éprouvé jadis de préserver sa représentation en cherchant à survivre. Par ailleurs ce qui attire la personne en avant, malgré les résistances, quand bien même cela serait seulement le fait brut de choisir de se soumettre à l'analyse tout en s'y refusant, ce désir qui attire en avant, le discours théorique de l'analyse l'ignore.

Dans la présentation que Lacan fait de l'inconscient comme "discours de l'Autre où le sujet reçoit, sous la forme inversée qui convient à la promesse, son propre message oublié"³² nous pouvons comprendre que le message oublié et la promesse portent sur la promesse d'un sujet. La question que le sujet pose à l'Autre de son discours est

[...] – «Que suis-je là?» – concernant son sexe et sa contingence dans l'être à savoir qu'il est homme ou femme d'une part, d'autre part qu'il pourrait n'être pas, les deux conjuguant leur mystère, et les nouant dans les symboles de la procréation et de la mort.³³

³² J. Lacan, J, Écrits. O.C., p. 436. Tel que cité par Vasse dans L'Autre du désir... O.C., p. 238.

³³ J. Lacan, Écrits II. Collection «Points essais» N° 21, 1971, p. 64.

Cette question du sujet ressemble à «Qu'est-ce que je fais là?» et à «Comment est-ce que je fais pour protéger ma représentation, mon "moi"?». Ces interrogations là ne s'arrêtent pas cependant à envisager la raison qui ferait que la personne soit touchée par cela même qui l'émeut. Si la technique analytique repère les figures de la rhétorique et retrace les aléas de l'histoire du sujet, elle ne peut prétendre savoir pourquoi tel manque particulier touche telle personne. Cela serait d'un autre ordre que celui du langage et de la parole dont traite la psychanalyse, car il ne suffit pas de pouvoir faire la lecture des aléas de l'histoire du sujet pour la clore. «Qu'est-ce que je fais là?» ou «Que suis-je là?» ne concerne qu'une partie de la question. L'autre partie rejoint la préoccupation de Vasse; "«Qui suis-je moi qui, vivant, meurs?»"³⁴. L'interrogation ne se poserait même pas sans un désir de vivre qui s'interroge face à l'évidence de sa propre disparition. Elle ouvre et dépasse la question à laquelle le discours de l'Autre de l'inconscient psychique offre une réponse. Elle s'adresse à la vie et à l'identité dans la vie, dans le désir que l'on a d'elle et qui touche à coeur. Une fois la certitude de la mort assumée, se pose enfin la question de l'identité de soi en lien avec la découverte d'un amour de la vie qui habite la personne.

La question que le sujet adresse à l'Autre du discours inconscient, dans la limite de la fonctionnalité de la structure, se pose autour de la question de la survie psychique d'une organisation qui, se refermant sur elle-même en tentant de se protéger, court le risque de s'étouffer. La question que la personne pose à ses objets

³⁴ Vasse, D., Le temps du désir... O.C., p. 123.

d'affection est celle de son identité dans l'amour d'une vie qui se donne à elle gracieusement, sans demande de sa part. Répondre à la question de l'essentiel en regard de la mort prochaine, soulève la problématique du sens à découvrir à partir de ce qui touche et donne le goût de vivre. À ce discours sur l'ultime, la psychanalyse adresse avec justesse l'avertissement de la possibilité que les objets d'amour présumé correspondent, en fait, à la fermeture de la structure sur elle-même dans l'illusion totale qui fait perdre les repères qui autoriseraient la sortie de l'illusion. À la promesse d'un sujet propre au discours de l'Autre au niveau de l'inconscient psychique, s'ouvre également l'invitation, pour la personne, d'entrer dans le mouvement de la vie comme cette dernière la touche³⁵.

Nous sommes bien conscient que ce n'est pas exactement cela qu'affirme Vasse car il ne pose jamais explicitement la distinction entre le langage comme moyen de survie, pris aux rets de la nécessité, mais pouvant être ouvert par le discours de l'Autre, et la parole de vie qui appelle à vivre hors de l'image de soi dans la confiance. Lorsque Vasse fait de l'Autre "l'Être du langage"³⁶, il pose la distinction tout en y manquant. Il fait de cette parole qu'est le langage un genre de métalangage³⁷ et prête flanc aux critiques des lacaniens qui reconnaissent sans

³⁵ Plus nous employons ce terme de personne et plus nous sommes inclinés à penser que nous l'employons dans la sens du moi réconcilié avec le sujet et non plus le moi se battant contre le sujet dans l'aveuglement et la confusion.

³⁶ D. Vasse, Le poids du réel..., O.C., p. 179.

³⁷ Lacan affirme : "qu'il n'y a pas de métalangage (affirmation faite pour situer tout le logico-positivisme), que nul langage ne saurait dire le vrai sur le vrai, puisque la vérité se fonde de ce qu'elle parle, et qu'elle n'a pas d'autre moyen pour ce faire. C'est même pourquoi l'inconscient qui le dit, le vrai sur le vrai, est structuré comme un langage, et pourquoi, moi, quand j'enseigne cela, je dis le vrai sur Freud qui a su laisser, sous le nom d'inconscient, la vérité parler." J. Lacan. "La science et la vérité". Écrits II, O.C., pp.219-244, p. 233. Pour cette question voir M. Andrés, Lacan et la question du métalangage. Paris, Point hors ligne, 1987.

doute mieux les limites de leur discours qu'on a tendance à l'imaginer. L'Autre du langage livre un message refoulé. Cette parole oubliée ne peut pas être celle qui donne sa vie puisqu'elle serait plutôt le lieu non-lieu d'un refus d'être et de devenir.

En même temps, faire de l'Autre l'être du langage pose la distinction. En effet, il n'y a pas d'être dans le langage; il n'y a que des liens signifiants. Donner à l'Autre le privilège de l'existence le fait sortir de ce langage-là. Il ne s'agit plus alors d'un genre d'Autre de l'Autre qui appartiendrait toujours au langage. L'Autre chez Vasse est aussi et surtout défini comme échappant à tout discours, à toute tentative de réduction pouvant venir de l'homme. Si le moi peut contraindre le sujet jusqu'à l'étouffement, il pervertit, par la même occasion, le sens qui se retrouvera refoulé. Vasse se place en cohérence avec sa pratique analytique quand il ne distingue pas l'Autre qui échappe à toute prise et l'Autre du langage. Le refoulement ne distingue pas car il est, dans la vie de la personne, refus de reconnaître la différence.

L'Autre qui échappe à toute prise peut, pour l'homme, être refoulé vers l'inconscience dans le refus que sa parole ne donne sens. Par rapport à la "*vie de l'être qui cherche à se trouver dans la relation*"³⁸ et qui est en même temps le sens de l'individu, Vasse parle d'une parole étouffée : une parole qui a été empêchée de surgir. Si cette parole n'a pu être poussée pour rejoindre le côté de la conscience représentative, alors elle s'est trouvée refoulée elle aussi.

³⁸ D. Vasse, La chair envisagée.... O.C., p. 44.

Comment faire percevoir que je témoigne ici de ce que m'ont appris ceux qui étouffent dans un cri qu'ils n'ont pas pu pousser? Comment faire percevoir qu'il s'agit du refus inconscient d'entendre la parole qui blesse et qui, en même temps fait vivre hors de la prison du moi?³⁹

Ainsi Vasse entend, dans le discours de l'Autre, un double refoulement : celui qui rend possible la structure de la conscience représentative et de son corollaire inconscient ainsi que celui de la parole qui blesse, c'est-à-dire qui touche et qui appelle à se confier au don de la vie en sortant du moi. Il semble que c'est cela que Vasse signifie quand il affirme que l'Autre

[...] n'indique pas seulement la situation d'une pure instance logique qui autoriserait le vain fonctionnement de l'être humain pour lui-même, voilà l'espoir dont la seule opération de la structure logique ne rend pas compte. Cette espérance est pourtant un des effets *sine qua non* de la parole dans le monde. Sans elle, la parole meurt dans le discours. Crier, parler témoigne d'un espoir que quelqu'un peut m'entendre là où «je» suis vraiment et non là où je pense être.⁴⁰

Pour Vasse, l'Autre indique l'instance logique du fonctionnement de la structure mais aussi l'espoir, ou le désir, d'être pour vrai quelque part même si ce lieu est hors imaginaire, hors représentation. Par l'ambiguïté de son discours, Vasse témoigne de l'espoir irréductible à la seule logique. Si dans le langage auquel s'intéresse la psychanalyse, il n'y a pas d'Autre de l'Autre, Vasse s'intéresse à une parole vivante. Irréductible au discours mort, elle appelle le sujet à se loger dans la foi, non pas dans l'inconscient psychique, mais hors imaginaire, dans ce que nous avons appelé l'inconscient essentiel. Dans le redoublement de l'imaginaire sur lui-même, le sujet et l'Autre de la parole n'ont plus que l'Autre du langage pour témoin. De là vient la confusion possible entre l'Autre du langage et l'Autre de la

³⁹ Ibid.

⁴⁰ D. Vasse, Le poids du réel..., O.C., p. 190.

parole que pose et ne pose pas Vasse.

Il introduit une distinction entre la parole et le langage et cela donne la possibilité de comprendre son discours. En même temps, cette distinction Vasse ne la pose pas jusqu'au bout car il demeure ambigu dans son rapport à la psychanalyse. Ce manque de distance critique est perceptible dans le fait qu'il se débat avec les énoncés de la psychanalyse au lieu de simplement avancer la distinction à partir de ses appuis cliniques. Cette bataille est perceptible quand il parle de l'Autre du désir. "S'il n'était qu'un trou rendu nécessaire par la logique et occulté par la projection imaginaire, le sujet humain ne serait que le produit vide et sa parole serait vaine"⁴¹. Pour que l'Autre du désir soit en même temps trou et autre chose qu'un trou, on voit bien que la distinction n'est pas posée. En même temps, elle l'est puisqu'il affirme qu'avec l'Autre, la psychanalyse "va aussi loin qu'elle peut aller, mais elle ne peut, en rigueur de termes, ni affirmer qu'il est, ni affirmer qu'il n'est pas. Mais s'il est, il n'est que dans l'acte *d'une révélation de la Parole* qui manifeste la vérité du sujet dans un corps de désir"⁴². Poser la distinction sans l'asseoir n'autorise pas vraiment la sortie de l'impasse puisqu'une chose et son contraire continuent d'être affirmés dans la simultanéité des plans non distingués.

Quand nous disons cela nous ne voulons pas condamner la recherche de Vasse. Nous pensons, au contraire, qu'il essaie d'exprimer quelque chose d'essentiel sur l'être humain en même temps qu'il semble demeurer emprisonné par

⁴¹ D. Vasse, *L'Autre du désir...* O.C., p. 224.

⁴² *Ibid.*, p. 232.

la logique lacanienne dans son élaboration théorique. Cela a pour effet de le rendre problématique pour les lacaniens qui ne reconnaissent pas tout à fait leur discours. Cela a eu le même effet sur nous jusqu'au moment où nous avons découvert son double lieu d'appartenance. Énoncer son penchant phénoménologique et faire discuter psychanalyse et phénoménologie comme nous le faisons à propos de l'Autre justement, permet de mieux comprendre et le discours de l'analyse et le discours de la phénoménologie. Si ces deux discours ne se penchaient pas sur le même homme, on pourrait penser qu'il s'agit d'une union forcée, mais celle-ci se vit en l'homme qui interroge.

En définitive, c'est la compréhension de l'Autre avancée dans Le temps du désir qui permet de comprendre et de poser la distinction chez Vasse. En montrant l'Autre comme "porteur insaisissable d'une altérité radicale qui surgit dans tout rapport d'identité et le fonde"⁴³, Vasse laisse entendre que l'Autre de la psychanalyse est bien un trou qui permet qu'un passage soit laissé ouvert au surgissement d'autre chose que la seule promesse d'un sujet psychique. Un trou ne peut se saisir que comme ouverture et passage. Par contre, ce qui passe par le trou n'est pas identique à l'ouverture. C'est d'autre chose que du trou dont il s'agit alors. "Non perversi dans la dérision, l'homme qui *croit* en la parole découvre en ce lieu non pas un «trou», mais la présence d'un Amour qui est don de la Vie"⁴⁴.

Que l'Autre soit porteur d'une altérité radicale s'entend comme discours de

⁴³ D. Vasse, Le temps du désir... O.C., p. 19.

⁴⁴ D. Vasse, La dérision ou la joie... O.C., pp. 211-212.

l'Autre qui témoigne à la fois des aléas de l'histoire du sujet, peut-être devrions-nous envisager qu'il s'agisse plutôt de la non-histoire d'un sujet, et de ce qui vient vers lui et le touche : la parole qui l'appelle en le blessant. En ce sens de «porteur insaisissable», l'Autre peut revêtir sans dommage le double vêtement du discours de l'Autre et de la parole de vie pour peu que l'on distingue suffisamment les avatars du refoulé de l'appel de la vie.

6.2.3 L'Autre au regard de la parole vivante et de l'esprit

L'on retrouve bien chez Vasse cette double connotation de l'Autre en tant qu'Autre du langage et du discours inconscient et en tant qu'Autre d'une parole vivante. Le discours de Vasse entraîne à considérer ce lieu, hors représentation, où l'homme échappe à son propre mirage et découvre "la trace d'un Autre dont il vit"⁴⁵, pas l'Autre de la structure mais l'Autre de la parole.

Un Autre, c'est-à-dire une parole vivante, aussi vivante qu'un corps, dont aucune image et aucun discours ne fait la preuve, et sans laquelle pourtant l'identité du Même ne trouve ni image ni mot. Osons le dire : de cette rencontre au point aveugle de soi où le miroir de la jalousie est brisé et les liens du bavardage sont rompus naît l'amour, l'autre nom du non-savoir.⁴⁶

Vasse a plusieurs autres façons de penser cet Autre-là. Il va ainsi affirmer qu'il "ne peut être pensé que comme la Parole en acte, comme un corps dont l'acte créateur est de donner vie à l'homme"⁴⁷. Tantôt il va y aller par la négative puisque l'Autre "n'est défini par aucune autre limite que celle de l'origine, aucune autre réserve que celle de l'amour, aucune autre loi que celle du don [...] il est le désir

⁴⁵ D. Vasse, *Le poids du réel....* O.C., p. 74.

⁴⁶ Ibid.

⁴⁷ D. Vasse, *Inceste et jalousie....* O.C., p. 153.

même"⁴⁸. Ou bien, dans les conséquences que porterait l'identification des «moi» à l'Autre, "l'*Autre* ne serait plus le lieu de la parole dans le corps, pour tous, *ce serait moi* [...] la parole serait une illusion et non la vérité prenant corps dans la chair"⁴⁹. Ou bien, il lui arrive de le situer dans une rencontre originaire "avec un Autre, ce grand A signifiant, ici et maintenant, qu'elle réside dans l'acte d'une parole qui se donne corps, et non dans l'image d'un vivant contre..."⁵⁰. Cette rencontre peut être qualifiée d'originaire parce qu'elle déjoue l'impasse de l'opposition insignifiante d'autre chose que de soi. Vasse situe également l'Autre dans son rapport à celui de la structure lorsqu'il aborde la question "d'un Autre qui n'aurait pas d'autre, d'un Autre qui serait Autre en lui-même, le mystère de la parole en acte"⁵¹. Enfin il situe l'Autre par rapport à l'Esprit, "en lui, nous dit-il, la différence même entre l'aimé et l'aimant *est* leur union. Le *réel du désir*, son esprit véritable est l'amour : il est l'Esprit"⁵².

Le lecteur l'aura deviné, la succession de ces propos laisse ressortir une évidence. Il serait bien difficile de ne pas voir qu'il y a bien chez Vasse un Autre qui est une parole de vie qui, selon son Esprit, ne peut que se donner aux humains pour leur permettre d'être. L'humain "est un *être de parole*, un être désirant d'avoir été désiré"⁵³, il est donc enveloppé, dans la vision de Vasse, par un amour

⁴⁸ D. Vasse, *L'Autre du désir....* O.C., p. 110.

⁴⁹ D. Vasse, *Inceste et jalousie....* O.C., p. 28.

⁵⁰ D. Vasse, *La chair envisagée....* O.C., p. 75.

⁵¹ D. Vasse, *Inceste et jalousie....* O.C., p. 103.

⁵² D. Vasse, *L'Autre du désir....* O.C., p. 162.

⁵³ Ibid.

prévenant qui s'élançait vers lui mais demeure sans retour sur lui-même.

Vasse observe et énonce jusqu'où mènent les traces de la souffrance et de la joie quand on ne s'acharne plus à les réduire au discours de l'Autre de la structure. À cet endroit, la personne se découvre habitée par un amour qui l'entraîne, malgré elle, là où la structure ne voudrait pas aller : c'est-à-dire hors imaginaire dans le réel d'un amour donné sans aucune autre condition que de n'être pas sciemment refusé.

6.2.4 L'Autre en tant que lieu situé hors imaginaire

Si l'Autre de la structure, l'Autre dont la psychanalyse étudie le discours, est un lieu qui ne tient pas en tant que tel, l'Autre de la parole vivante est, chez Vasse, vu comme un lieu situé à l'extérieur de l'imaginaire. Il est conçu un peu comme un Autre hors-monde qui, de ce lieu-là, appellerait l'être humain à s'affranchir de tous ses repères. En abordant cet endroit qui n'est indiqué par aucun repère visuel, Vasse affirme qu'en ce "*point aveugle* de lui-même, là où il [l'homme] entend seulement, [...la] parole prend le relais de l'image"⁵⁴, et la personne ne peut que se confier à la parole de l'Autre qui l'appelle. Ce dernier "n'est jamais ce que j'en imagine : il parle en l'homme d'un lieu qui, hors imaginaire, fonde l'homme en tant que sujet, comme réponse au réel"⁵⁵. L'Autre de la parole vivante parle d'un lieu hors représentation.

⁵⁴ D. Vasse, Le poids du réel... O.C., p. 51.

⁵⁵ Ibid.

Vasse considère donc une parole sans image ou représentation aucune, ni d'elle-même, ni de rien d'Autre. Il ne s'agit donc pas ici du langage qui est formé de représentations et de liens signifiants avec visée de réel. Il s'agit clairement d'autre chose qui rejoint davantage ce qui est visé par la double intentionnalité reconnue par la phénoménologie. La thématique étant, on le rappelle, l'intentionnalité dotée de la conscience représentative. L'intentionnalité en exercice demeurant dans l'inscience d'elle-même puisqu'elle ne se représente d'aucune manière. Elle agit et on peut la percevoir aux effets de ses actes.

Le problème du manque de distinction continue de se poser ici. Vasse considère l'Autre en tant que lieu fondateur d'un sujet en réponse à une parole appelante en même temps qu'il continue de se rattacher à l'enseignement de Lacan. "Ce lieu originaire de l'identité dans la différence, nous l'appelons, à la suite de Jacques Lacan, l'Autre"⁵⁶. Peut-il s'annoncer à la suite de Lacan et affirmer, à peine quelques lignes plus loin, qu'il est "l'acte et le lieu de la Parole qui fonde l'unité de l'espèce où s'engendre l'homme"⁵⁷? L'Autre peut-il être vu en même temps comme un «trou» et une présence fondatrice sans qu'un changement qualitatif ne s'impose?

Cette réorientation des perspectives est rattachée au fait que Vasse s'intéresse à un Autre qui

[...] parle en vérité en nous et entre nous [...] L'Autre doit ici sa majuscule à ce que, étant le lieu de la parole, il ne s'imagine pas, il ne se connaît pas sous le registre de la représentation. Mais il se reconnaît aux effets de vie reçue, transmise et échangée, qui donnent un poids de vérité à notre corps

⁵⁶ D. Vasse, *Inceste et jalousie....* O.C., p. 10

⁵⁷ *Ibid.*, p. 11.

dans la rencontre avec l'Autre. C'est là qu'il est convoqué au statut de *sujet. Je est un Autre*⁵⁸.

Si Vasse s'intéressait au discours de l'Autre, comment pourrait-il parler du *Je* comme d'un *Autre* puisque le discours lacanien affirme qu'il n'y a pas d'Autre de l'Autre? En fait si Vasse faisait uniquement une comparaison, il n'y aurait pas un tel problème. Le fait qu'il affirme l'existence de plusieurs Autres pose problème face à ses sources lacaniennes. Elles envisagent un sujet, mais celui qui est visé par Vasse n'est pas celui de la structure, par contre il appartient à l'ordre d'un appel.

L'Autre hors imaginaire ne se représente pas. Il est, pour Vasse, un acte-lieu de parole ou, ce qui conviendrait mieux, la parole en acte en tant que lieu. Inimaginable, la rencontre avec cet Autre se signe de traces ou effets de vie qui sont détectables dans la chair. À la constatation de Lacan qu'il est difficile de séparer la vie de ceux qui parlent, va répondre la voix de Vasse qui fait de l'Autre hors imaginaire, l'être de parole : l'être dont l'unique acte consiste à susciter des sujets en parlant, c'est-à-dire qu'il fait cela en les appelant.

L'Autre sans image est l'être de parole qui nous fait advenir comme Sujet, nous sort de nos limites spéculaires, nous rend à l'existence : il nous fait ex-ister de notre image et nous rend au désir «infini» d'un corps sans image changeante et mensongère, d'un corps qui ne serait pas dépendant de l'image que nous en avons, mais qui s'originerait dans l'Autre. Ce corps de désir, c'est à travers les limites qui sont les nôtres, à travers la chute de toutes les images que nous en avons, à travers la mort qu'il advient réellement.⁵⁹

Cet Autre est, nous le voyons, le lieu originaire d'un corps de désir, d'un sujet qui serait enfin délivré de son enveloppe charnelle, non pas par l'évitement de

⁵⁸ Ibid., p. 7.

⁵⁹ D., Vasse, Le poids du réel..., O.C., p. 35.

l'ambiguïté humaine, mais dans l'obéissance de la foi donnée à la parole d'appel malgré tous les paradoxes de l'humanité.

Le recours à la double intentionnalité éclaire ce que Vasse tente d'exprimer. L'intentionnalité thématique, étant la place de l'instance représentative, est donc le lieu de la structure psychique, du sujet psychique ainsi que de sa représentation qu'est le «moi». L'intentionnalité en exercice se situant plutôt du côté de l'existence sera vraisemblablement le lieu du Sujet doté de la majuscule. L'Autre, par l'adresse lancée à chacun, appelle à l'existence et confère ainsi une identité ressentie en tant que désir. C'est comme si Vasse essayait de dire que l'humain naît coupé de son identité véritable et que l'Autre de la parole, dans son appel incessant, veut le rendre à lui autrement qu'il ne s'imagine. "*Je* est un *Autre*"⁶⁰, le «je» véritable n'appartient pas à l'imaginaire, mais il a son origine en l'Autre dont la parole traverse l'imaginaire. «Je» n'est pas l'Autre dont la psychanalyse étudie le discours. Il est, dans la pensée de Vasse, un Autre que l'Autre de la structure. Il n'est pas un «trou» mais une présence émergeant au monde et à soi-même.

6.2.5 L'Autre comme lieu originnaire

On vient de le voir, Vasse accorde à l'Autre de la parole un statut originnaire et fondateur. S'il affirme que c'est "l'Autre du langage qui sépare le sujet de son moi et fonde le sujet dans la parole"⁶¹ et si, en même temps, il accorde un statut originnaire à l'Autre de la parole, c'est parce que Vasse conçoit l'Autre du langage

⁶⁰ Vasse, D., *Inceste et jalousie....* O.C., p. 7.

⁶¹ Vasse, D., *Un parmi d'autres....* O.C., pp. 109-110.

comme le "porteur insaisissable d'une altérité radicale qui surgit dans tout rapport d'identité et qui le fonde"⁶². L'Autre du langage et de la structure n'est pas l'altérité radicale; il n'est que le passage par où le jaillissement fondateur de l'identité surgit.

Il y a bien chez Vasse cette idée de l'Autre de la parole ou de l'Autre du désir qui n'est pas l'Autre de la structure. L'Autre de la structure est ce trou, ce manque, cette ouverture qui empêche la structure de se refermer sur elle-même. S'il est, pour l'homme, ouverture, l'Autre du discours n'est en aucun cas, dans l'idée de Vasse, "la source qui jaillit en lui [l'homme]"⁶³. L'Autre de la parole, à l'opposé du mensonge qui interdirait toute parole vraie, parle vraiment. Parce qu'il parle vraiment en convoquant l'homme, l'Autre lui permet "de chercher et de trouver son identité dans la source qui jaillit en lui, dans l'Autre du désir qu'il ne peut ni penser, ni imaginer à l'intime de lui-même"⁶⁴. Cela revient à poser la question de ce qui parle vraiment. "Et cette question ne se pose que relativement au mouvement d'une foi (niée) qui anime le désir et qui trouve son origine dans ce qui l'appelle hors du moi, au cœur d'un nous dont vit le sujet dans son rapport aux autres"⁶⁵.

Le lecteur voit ici, que Vasse s'attaque à la question fondamentale de la foi qui anime le désir. Il se prononce ainsi à l'encontre de la "toute-puissance fantasmatique [qui] est toujours de l'ordre d'une possession de l'esprit par la chair

⁶² D. Vasse, *Le temps du désir...*, O.C., p. 19.

⁶³ D. Vasse., "L'approche du corps". O.C., p. 5.

⁶⁴ Ibid.

⁶⁵ Ibid.

[...et] nie l'Autre du désir comme origine de la vie pour tous"⁶⁶. La foi est cet espace maintenu ouvert par l'espérance de ce qui arrive tandis que la négation s'attache à faire disparaître les traces de l'espérance. Le désir cherche ce qu'il aime et, dans le mouvement même de sa recherche, témoigne de ce qui l'affecte. S'il n'y croyait pas il ne chercherait pas, il serait sans espoir.

À quelques reprises Vasse reprend la définition spinoziste du désir où celui-ci se trouve précisé dans son rapport à ce qui affecte la personne. Si le "désir est l'essence même de l'homme en tant qu'elle est conçue comme déterminée, par une quelconque affection d'elle-même à faire quelque chose"⁶⁷, cela signifie que l'homme, parce qu'il aime quelque chose, est déterminé à agir. C'est pourquoi Vasse n'hésite pas à affirmer, très tôt dans son œuvre, que "l'homme est, en son essence, désir, quelqu'un qui aime"⁶⁸. Si maintenant, nous relions ces affirmations avec la "foi (niée) qui anime le désir et qui trouve son origine dans ce qui l'appelle hors du moi"⁶⁹, nous pouvons faire une relecture intéressante.

Cet effort permet d'envisager que l'homme croit en ce qu'il aime parce que c'est justement cet amour là qui l'appelle et le fonde en le touchant. Il faut donc voir chez Vasse l'appel adressé à l'homme par l'Autre de la parole comme ce qui le touche au cœur et contre quoi, souvent, il se défend. La négation essaie de se

⁶⁶ D. Vasse, *Inceste et jalousie...*. O.C., p. 113.

⁶⁷ B. Spinoza, *L'Éthique. Traduction et introduction de Roland Caillois*. O.C., p. 242. Vasse réfère à cette définition dans *Le temps du désir...*. O.C., p. 9. et dans "L'autorité du maître". *Études.*, 1967, pp. 274-288, p. 275. (Vasse cite l'édition de 1938 parue chez Flammarion)

⁶⁸ D. Vasse, "L'autorité du maître". O.C., p. 275.

⁶⁹ D. Vasse, "L'approche du corps". O.C., p. 5.

défendre contre ce qui touche au cœur en blessant. L'expérience du counseling démontre clairement que ce qui est refoulé et rejeté hors de la conscience est souvent cet amour là. Pour la personne, la découverte existentielle que sa chair vibre et à quelle réalité elle vibre est une expérience qui bouleverse profondément la structure. L'amour et la foi deviennent à nouveau possibles et la personne peut alors s'engager sur le chemin d'une quête, pour toujours, éclairée par des signes et effets sur le corps qui balisent le chemin de l'amour. C'est à l'amour en tant qu'il ne laisse personne froid que Vasse accorde le statut de parole de l'Autre du désir. Cette parole est une présence qui se manifeste à l'homme hors du champ de la conscience, mais qui affecte et la conscience et le corps; elle y dépose des traces. Pour Vasse, cette parole-là n'est pas réductible au discours de l'Autre du langage.

6.2.6 L'Autre et le Même

Vasse situe la personne humaine au sein d'un double mouvement qui indique une opposition signifiante : l'humain est habité de la tendance à tout réduire à son avantage en même temps qu'il est parcouru par un mouvement vers la gratuité. Il est "Même et Autre. Le plaisir et la mort sont du côté du *même*, la joie et la vie du côté de l'Autre et la *foi* n'affirme pas autre chose que l'identité de ces deux côtés, identité à laquelle l'homme ne peut qu'aspérer"⁷⁰. Vasse affirme par là qu'il n'est pas possible pour l'homme de vivre simplement dans la nécessité, ce qui est gardé par le principe du plaisir et la pulsion de mort, et pas davantage dans

⁷⁰ D. Vasse, "Le plaisir et la joie". O.C., p. 103.

la joie pure qui serait au-dessus de toutes limites charnelles.

Vasse aborde plutôt la question d'une "Parole de Vie qui [...] triomphe de la mort [...] Elle se donne bien davantage comme la vérité et de la mort du vivant et de la vie du mortel [...] elle ne peut être entendue que dans le rapport paradoxal de la vie et de la mort de l'homme"⁷¹. Affirmer qu'une telle «Parole de Vie» qui ne s'exprimerait, en l'homme, que dans le paradoxal rapport de la mort à la vie revient à soulever à nouveau la question d'une vie Autre qui surgit dans le rapport charnel entre l'homme et la femme et qui continue de surgir par delà la mort. Cette Vie dont témoigne la foi est une vie Autre que tout ce que nous pouvons connaître. On ne peut en conséquence qu'y croire puisqu'elle demeure irréductible à la connaissance qu'on a de la vie et de la mort.

Cette vie Autre parle d'un Autre auquel l'homme aspire. Il s'agit alors d'un

Autre radical, sans limites, sans maladie, sans mort et sans mensonge, d'un Autre sans autres, d'un autre sans image de lui-même. Alors la parole, irréductible à l'image, est toujours déjà le gage de cet Autre du désir. Laissée en gage d'une rencontre à venir, elle témoigne de la vérité comme des erreurs, du mensonge ou de la perversion du désir de l'homme.⁷²

La foi accepte l'éclairage des traces signifiantes que la parole laisse en gage dans le corps. En faire lecture amène à reconnaître les échecs de la vie du désir à s'établir en même temps que l'aspiration de l'homme. La foi continue d'espérer cette rencontre à cause des traces signifiantes laissées par la parole et cela malgré la certitude de la mort.

⁷¹ Ibid., p. 102.

⁷² D. Vasse, "Il n'y a de corps que souffrant". O.C., p. 278.

L'évidence de cette dernière peut signifier

aussi une mort à nous-même dans la reconnaissance que nos limites nous ouvrent au désir d'une altérité vraie, d'un Autre sans spécularité. Cet Autre nous ne pouvons le penser que comme l'*origine* du même, un être de désir dont les traces signifiantes de nos histoires révèlent l'absence, le manque. Cette révélation de l'Autre en nous, par la médiation des limites et à travers la déchirure de nos images, c'est ce que nous appelons la Parole.⁷³

En fin de compte pour Vasse, la Parole s'exprime par les traces signifiantes laissées dans le corps. Elles révèlent l'Autre en nous. Si le manque est le signifiant de quelque chose qui regarde en arrière vers une plénitude perdue, il n'est pas moins, dans la pensée de Vasse, signifiant de quelque chose, en nous, qui regarde en avant, qui est attiré par un appel. La Parole révèle l'Autre en nous en ce qu'il nous attire. Le discours de l'Autre révèle les aléas d'une histoire révolue. Le Même va inéluctablement vers la mort en cherchant à réduire la tension tout autant que l'Autre appelle en avant dans la vie à venir. L'homme est en même temps une histoire qui se répète et une avancée vers l'inconnu de l'avenir. Pour Vasse l'homme ne peut pas seulement être nostalgie d'un passé révolu et pas davantage une aspiration détachée de toute contingence. L'homme est une limite vivante habitée d'une aspiration vers l'infini qui lui manque. Il est Même et Autre. En même temps, l'homme aspire à l'identité des deux dans la différence. Ou, comme le dirait Vasse, l'unité des deux dans l'esprit.

6.3 La question de Dieu en relation à la question de l'Autre

Comme nous commençons à l'entrevoir, la question de Dieu et de la foi –

⁷³ D. Vasse, Le poids du réel. O.C., p. 29.

peut-être vaudrait-il mieux dire du Dieu de la foi – n'est jamais éloignée de l'élaboration vassienne. Il semble souvent passer du discours croyant au discours scientifique et vice versa. Le fait qu'il passe de l'un à l'autre sans l'indiquer peut agacer. On aurait raison de sentir de la confusion, car dans l'optique vassienne, l'être humain ne l'est pas sans qu'il soit constamment confronté à ses aspirations à l'infini qu'il découvre dans l'expression d'un vouloir être sans manque. Est-ce bien cela que l'homme cherche : être sans manque? Ne cherche-t-il pas plutôt à rencontrer un être qui lui permette de vivre enfin du désir qui l'habite dans l'affranchissement de ses limites propres? Cela ne peut pas être la plénitude du comblement car l'assouvissement serait la fin du désir. Par contre, il peut s'agir de la plénitude qui n'est que désir, c'est-à-dire qui n'est que volonté de tous les autres sans retour sur soi. L'être humain peut découvrir, en son cœur, des traces d'un tel désir en même temps qu'il se voit incapable de le réaliser.

Dans la présente question, on étudie le lien que Vasse fait entre son discours et le Dieu de la révélation chrétienne. Il s'agit, pour Vasse, d'un Dieu dont le désir prévenant part à la recherche de l'homme pour qu'enfin l'homme vive de sa vie à lui qui n'est que don de soi, vie donnée même dans la mort. Il s'agit encore là d'un Autre qui est "l'origine du même"⁷⁴. Et "du lieu de l'Autre, qui ne doit son «A» qu'à se situer au cœur du Même, dans l'Esprit donc, [...] jaillit la voix de la reconnaissance de l'homme et de Dieu"⁷⁵. Il ne s'agit donc pas d'un Dieu qui ferait

⁷⁴ Ibid.

⁷⁵ D. Vasse, L'Autre du désir.... O.C., p. 68.

concurrence à l'homme. Il s'agit au contraire d'un Dieu qui révèle l'homme à lui-même en se révélant à lui.

Dieu et l'Autre ne sont pas un. Comme on l'a vu, l'Autre de la structure est plutôt porteur d'une altérité radicale. Il n'est pas cette altérité. Il est comme le seuil par lequel un Autre, sans aucune image ni représentation, peut entrer et se manifester dans sa venue vers l'homme. "Dieu n'est ni l'autre, ni l'Autre. Il n'est entrevu que dans la faille irréprésentable qui fonde ce rapport"⁷⁶. Dire que Dieu n'est entrevu que là, cela ne revient-il pas à affirmer que dans le rapport de l'autre à l'Autre il y a une ouverture, un passage par lequel Dieu arrive jusqu'à l'homme? Si tel est le cas, il serait alors aisé de confondre l'Autre en tant qu'il est le passage obligé vers la structure psychique et Dieu qui vient jusqu'en l'humain.

Dieu n'est pas, pour Vasse, représentable. "Dans l'univers des représentations où nous saisissons l'autre, il n'est *rien*. «Nada» s'écrie Jean de la Croix, tandis que les mystiques musulmans parlent de «l'Absent»⁷⁷. Il n'est donc rien dans la représentation puisqu'il demeure étranger à ce monde, en même temps qu'il n'est pas rien en lui-même. Le Dieu de la foi n'appartient tout simplement pas au monde de la représentation.

C'est pourquoi Vasse ne peut équivaloir l'Autre du langage et le Dieu de la foi. Car l'Autre du langage fait partie de l'ordre symbolique et, en tant que tel, il

⁷⁶ D. Vasse, Le temps du désir... O.C., p. 36.

⁷⁷ Ibid.

comporte une part de représentation en lui-même. Même s'il est affirmé inconscient et échappe à la conscience représentative, l'Autre n'échappe pas à l'inconscient fonctionnel.

Vasse est cohérent avec lui-même quand il situe l'Autre dans l'ordre du nécessaire tandis que Dieu, échappant à toute nécessité, serait de l'ordre de l'inconscient essentiel en ce sens qu'il fonde toute possibilité d'être. Ainsi dira-t-il,

L'Autre comme lieu de la parole *nécessaire au fonctionnement de la parole et du langage* n'est pas le Dieu de Jésus-Christ, celui de Thérèse [d'Avila] qui existe et qui naît dans l'acte absolument gracieux d'un désir qui se révèle dans le don d'une Vie qui vit du don d'elle-même. Ce Dieu tout autre ne vit que de donner la vie.⁷⁸

On voit bien ici la cohérence de Vasse qui affirme la différence des ordres. L'Autre appartient au nécessaire. Le Dieu de Jésus-Christ appartient au non nécessaire du don gracieux, gratuit, sans bonne raison mais qui se donne. Un être qui vit de donner la vie, est en cohérence un être de désir. Il est désir que d'autres que lui adviennent à la vie qu'il donne vraiment.

Dieu donne sa vie, c'est pourquoi il fonde l'espérance en une vie qui ne finit pas avec la disparition du corps physique. L'Autre nécessaire à la structure va disparaître, mais le Dieu de la foi fonde l'espérance en une vie réelle qui ne disparaît ni avec la mort de la structure psychique ni avec la fin du symbolique. Comme l'affirme Vasse,

L'Autre n'est pas Dieu. [...]Pourtant sa nécessaire position dans l'ordre logique de la structure *maintient ouverte la question* de l'homme sur lui-même là où elle risque de se clore : dans la prison du Même indéfiniment

⁷⁸ D. Vasse, L'Autre du désir... O.C., p. 208.

dédoublé où il serait assigné à résidence forcée – jusqu'au suicide – par l'horreur d'une souffrance sans espérance. Là où un Autre Vivant ne pourrait plus prendre Corps. [...] Cette ouverture *nécessairement* maintenue autorise, dans l'ordre historique, la position de la question de Dieu.⁷⁹

Ce qui est nécessaire pour l'homme, ce n'est pas Dieu mais le maintien d'une ouverture. Autrement, la réduction dans le dédoublement de l'imaginaire finirait d'enfermer la structure en elle-même. Plus rien n'arriverait qu'une souffrance insensée qui ne témoignerait de rien d'autre que du refus de ce qui lui est pourtant nécessaire : une ouverture par où la vie puisse arriver afin d'animer la structure. La clinique du counseling pastoral pourrait aisément témoigner de personnes qui souffrent d'étouffer. Leur corps dit bien, «Je m'étouffe en croyant me faire vivre par moi-même». Dans ce dédoublement imaginaire, la personne s'empêche de vivre afin de préserver une image⁸⁰.

Si donc Vasse est cohérent avec lui-même dans cette distinction de l'Autre et de Dieu quand il se situe dans un champ proche de la phénoménologie, il va l'être moins quand il tente de faire entrer Dieu dans le champ analytique. C'est le cas lorsqu'il affirme que, "par le biais de son *Séminaire sur Hamlet*⁸¹, Lacan fait de la question de l'Autre en tant que lieu de la Parole un véritable «lieu théologique» où se trouve indiqué la fonction de la vérité sans qu'il soit affirmé qu'elle est ou

⁷⁹ D. Vasse, *Le poids du réel...*, O.C., p. 191.

⁸⁰ Combien de fois n'avons nous pas rencontré dans notre clinique quelque chose de cet ordre là? Et puis dans la vie ordinaire aussi. Cela nous rappelle un dame aperçue dans une soirée de prière. Extérieurement, elle dépeignait l'image qu'on peut se faire d'une mystique. Par contre et pour qui sait être attentif, il était possible de sentir, non pas une paix et une joie profonde, mais bien l'étouffement et le contrôle. L'apparence de vie mystique y était mais sous la forme tuante de l'étouffement.

⁸¹ Vasse réfère à J. Lacan, "La chose freudienne ou Sens du retour à Freud en psychanalyse". *Écrits*, O.C. pp. 408-409.

qu'elle n'est pas"⁸². Quand Vasse affirme l'Autre du discours lacanien en tant que lieu théologique, il nous semble tordre, davantage qu'il ne l'est déjà, le discours de Lacan.

Si, comme nous l'avons avancé, le discours auquel Lacan s'intéresse est celui de l'Autre en tant que cet Autre est le lieu de la vérité refoulée, faire de cette dernière un lieu théologique apparaît un contresens. Refuser plus ou moins inconsciemment la vérité ne peut faire du lieu du refoulé le lieu de la vérité en soi. Ensuite, si l'Autre de la structure est bien, dans la pensée de Vasse, le lieu d'un passage obligé, on ne peut pas équivaloir le lieu du passage, l'ouverture, et ce qui passe par elle. Pour faire concorder l'ouverture et ce qui vient, il faut semble-t-il oublier des distinctions importantes.

Il est vrai que Lacan lui-même joue avec cette question dans Encore⁸³ alors qu'il peut entraîner à confondre l'Autre et Dieu. La théorisation analytique peut-elle, en restant fidèle à sa méthode et à son champ de discours, affirmer une certaine équivalence entre l'Autre et Dieu même si, rendu à ce point, il s'agit d'un Dieu exorcisé? Écoutons Lacan tel que le cite Vasse :

Des personnes bien intentionnées (...) se sont trouvées surprises d'avoir écho que je mettais entre l'homme et la femme un certain Autre qui avait bien l'air d'être le bon vieux Dieu de toujours (...) Pour moi, il me paraît sensible que l'Autre, avancé au temps de *l'instance de la lettre* comme lieu de la parole, était une façon, je ne peux pas dire de laïciser, mais d'exorciser le bon vieux Dieu. Après tout, il y a bien des gens qui me font compliment d'avoir su poser dans un de mes derniers séminaires que Dieu n'existait pas. Évidemment ils entendent – ils entendent, mais hélas, ils comprennent, et ce qu'ils comprennent est un peu précipité. Je m'en vais

⁸² D. Vasse, L'Autre du désir.... O.C., p. 242.

⁸³ J. Lacan, J., Encore. Paris, Seuil, 1972.

peut-être plutôt vous montrer aujourd'hui en quoi justement il existe, ce bon vieux Dieu. Le mode sous lequel il existe ne plaira peut-être pas à tout le monde, et notamment pas aux théologiens qui sont, je l'ai dit depuis longtemps, bien plus forts que moi à se passer de son existence. Malheureusement, je ne suis pas tout à fait dans la même position, parce que j'ai affaire à l'Autre. Cet Autre, s'il n'y en a qu'un tout seul, doit bien avoir rapport avec ce qui apparaît de l'autre sexe.⁸⁴

Selon cet extrait, il nous semble qu'une certaine équivalence est posée entre l'Autre et Dieu, mais le Dieu dont parle Lacan n'en est plus un. L'exorcisme n'est pas sans effet et pourrait être interprété, à tout le moins, de deux façons. Un premier volet de signification se rattache à une pratique clinique de la psychanalyse. Il s'agit alors du Dieu que le névrosé projette sur un autre, sur un objet magique ou, encore, qu'il reprend à son compte en s'identifiant à lui. C'est aussi du Dieu bouchon, le bouche-trou, qui serait réponse absolue et incontournable tout en étant totalement rassurante pour l'homme. Ce Dieu là suturerait le manque puisqu'il le comblerait en l'obturant. La psychanalyse, ou toute autre thérapie, se doit d'exorciser un tel visage de Dieu puisqu'il n'est que projection imaginaire et qu'il immobilise l'homme qui ne se risque plus dans la vie.

Ce Dieu-là est bien capable de contaminer le discours théologique par la force de la projection imaginaire inconsciente. Quel discours théologique pourrait prétendre à y échapper complètement? Pour que cela soit, il faudrait que l'humain ne soit plus l'humain mais un être totalement pris dans la vérité. L'homme devrait être sans partage, et cela l'expérience commune en démontre la fausseté.

L'autre volet de l'exorcisme exercé sur Dieu concernerait son Esprit. En

⁸⁴ J. Lacan, J., Encore. O.C., pp. 64-65. Cité par D. Vasse, L'Autre du désir.... O.C., pp. 244-245.

effet, l'exorcisme vise à expulser un esprit d'un lieu où il est, pour ainsi dire mal venu ou pas souhaité. L'exorcisme vise à se débarrasser d'un esprit dit mauvais. Exorciser Dieu peut revenir à le priver de son Esprit afin de le rendre inoffensif en lui interdisant l'accès à un lieu dans lequel sa présence n'est pas désirée. Ce deuxième volet, par la prétention qui l'habiterait, reviendrait, en fin de compte, pour celui qui tiendrait un tel discours, au premier volet. L'intelligence de la torsion démontrerait l'œuvre d'un esprit qui, en se prétendant le défenseur de Dieu à l'encontre des théologiens supposément plus forts que lui à s'en débarrasser, se montrerait plus habile qu'eux à camoufler la projection dans laquelle il peut parvenir à s'investir du prestige de la divinité. Assigner Dieu à résidence dans l'Autre de la psychanalyse ne tiendrait-il pas justement de cet exorcisme qui, en faisant disparaître l'Esprit de Dieu, s'investirait de son prestige d'autant que la place aurait été vidée de son «principe» actif?

Sans distinguer la conception de la parole selon Lacan d'avec la sienne, et malgré l'ajout d'une majuscule à la Parole, Vasse essaie de rendre l'Esprit de Dieu au lieu même où Lacan l'aurait fait disparaître. Agir ainsi sans plus de distinction revient, en quelque sorte, à prêter flanc à ceux qui diront qu'il se trouve dans le discours vassien "une apologétique chrétienne subrepticement glissée dans les habits neufs de la psychanalyse"⁸⁵.

⁸⁵ M. Bertrand. "Denis Vasse, Le poids du réel...". O.C., au N° 63.419.

L'analyse se préoccupe du refoulé certes, mais cela doit-il signifier qu'il n'y

ait que cet inconscient là chez l'humain? Répondre par l'affirmative reviendrait à nier le fait de l'inconscience dans laquelle se déroulent la majorité des mécanismes biologiques tant au niveau de l'organisme qu'au niveau cellulaire. On ne peut pas, sans difficulté au plan de l'épistémologie, placer cette sorte d'inconscience en rapport à la conscience. Cela ne peut avoir été refoulé. Du moins, il faudrait le démontrer.

L'autre chose dont la psychanalyse ne rend pas compte selon Vasse c'est l'espoir sans lequel même la pratique analytique n'existerait pas, car qui viendrait consulter quelqu'un d'autre sans un espoir quelconque? Chez les personnes qui viennent à la clinique, la «cure» produit une réorganisation des liens inconscients et un déplacement des représentations. Si la personne peut laisser choir une représentation quelconque, elle ne peut laisser choir l'espoir sans qu'il n'y ait de conséquences dramatiques. Quand l'espoir chute, le désespoir s'installe et le suicide suit de peu. Certains suicides sont exécutés de manière abrupte tandis que d'autres le sont en toute douceur apparente et peuvent n'aboutir qu'après des années.

On peut se demander si Vasse ne commet pas une erreur de perspective lorsque certaines phrases évoquent à la fois l'Autre et Dieu. À cet effet, la précision suivante de Vasse s'avère pertinente : "l'Autre de la structure n'est pourtant pas Dieu. Il n'est pas le Dieu vivant de la foi chrétienne. On ne peut passer de l'un à l'autre que là où la déduction logique du savoir ne s'enorgueillit pas du refus de la parole originaire"⁸⁶. L'Autre de la structure n'est qu'un passage, une ouverture nécessaire dans la structure et "cette ouverture nécessairement maintenue, autorise, dans l'ordre historique, la position de la question de Dieu"⁸⁷.

L'Autre de la structure est différent d'elle, mais lui demeure relatif. L'ouverture n'est pas la structure mais l'ouverture a sa place dans la structure; ensemble l'ouverture et la structure forment un tout. On ne peut affirmer la même chose de l'ouverture et de ce qui arrive par elle. Ce qui passe le seuil du psychisme ne peut être réduit à la dimension de son ouverture sans que ce qui arrive ne soit

⁸⁶ D. Vasse. Le poids du réel.... O.C., pp. 190-191.

⁸⁷ Ibid., p. 191.

privé d'une part de sa substance. Enfin de compte, ce que Vasse essaie d'exprimer c'est la différence entre la structure et son Autre tels que les connaît le discours lacanien et le Dieu vivant de la foi qui vient vers l'homme et qui est réellement différent de l'humain. Dieu ne fait pas partie de l'homme pas plus que l'homme n'en ferait partie si ce n'était de l'initiative de ce Dieu là de prendre chair humaine en Jésus-Christ.

Ce Dieu qui s'incarne assumerait donc la structure de l'homme pour la sauver, pour se donner à elle. En elle, il se rendrait mystérieusement présent à toute personne humaine même si chacune n'en prend pas conscience.

Si en rigueur de termes l'Autre n'est pas Dieu, on peut dire que Dieu s'est fait Autre pour que le désir et la parole qui nous spécifient comme hommes ne s'éteignent pas dans la nuit de la consommation qui réduit tout au même ou à rien. Autrement dit, Dieu n'est pas notre Dieu parce qu'il est Autre. Il ne l'est pour nous que parce qu'étant devenu Autre, il renonce à l'être dès lors que, à la suite de son Fils, nous nous laissons adhérer à la vérité du désir qui est en lui, alors qu'en nous il est perverti par une volonté qui cache le refus du don.⁸⁸

Vasse conçoit Dieu comme la vérité du désir qui vient vers l'humain jusque dans sa structure. C'est cela le don : faire que la vérité de l'homme n'en soit plus une privée d'être mais qu'elle continue d'insister à se donner malgré tous les refus rencontrés.

On voit bien que le Dieu dont parle Vasse n'est pas le Dieu bouchon. Il est le Dieu qui se laisse chercher et trouver par l'homme. Il est un Dieu qu'on ne peut trouver qu'en le cherchant parce que la vérité ne demeure vivante que parce qu'elle

⁸⁸ D. Vasse, "Une demande d'amour..." O.C., p. 412.

se donne sans cesse. Autrement elle serait une vérité sans mouvance, une ouverture obstruée par une image de la vie. Ne dit-on pas dans le champ artistique qu'une telle image de la vie est une nature morte? Par lui-même, sans l'effort de la recherche qui implique la reconnaissance que la vérité n'est jamais possédée, l'homme ne peut qu'obstruer l'ouverture par ses représentations. "L'ouverture qu'indique le désir en nous n'est praticable que par lui [Dieu], selon sa volonté d'amour qui révèle ce que nous sommes avant même que nous le sachions"⁸⁹. Ce Dieu là, celui de Jésus-Christ, vient donc effectuer une double révélation. C'est-à-dire qu'il amène à la conscience, non pas ce qui était refoulé, mais ce qui n'y était pas encore advenu. Il révèle l'homme à lui-même en lui révélant son amour qui fait de nous des fils.

En nous faisant percevoir son visage, il nous donne de découvrir aussi le nôtre. Ce à quoi on aspire sans le savoir c'est au visage d'un fils unique et, en même temps, on le refuse.

Ce qui contrarie le désir et ce qui y appelle [...] Ce double mouvement annonce l'Autre en nous. Pour accéder à la lumière du désir dans laquelle il demande à apparaître, il convient de faire la vérité jusqu'au bout d'une reconnaissance qui nous déplace. Consentir au désir de Dieu c'est risquer sa vie pour lui.⁹⁰

Cette dernière citation laisse entrevoir l'aspect de recherche continue puisque le bout dont il est question c'est la mort. Ensuite, nous voyons bien le double sens du désir. Le premier mouvement c'est le désir de l'Autre de la structure. Ce désir cherche à former une organisation de laquelle pourra émerger

⁸⁹ Ibid.

⁹⁰ D. Vasse, "L'Approche du corps". O.C., p. 6.

un sujet psychique et la tendance de la structure produite va dans le sens de remplacer l'Autre par une image qui donne l'illusion d'être sans manque. Cela est primordial, car sans structure comment encore parler d'homme, et paradoxal, car la structure peut étouffer l'homme. Le second mouvement qui va vers l'ouverture contrarie celui qui cherche à se refermer sur lui-même. Il est en quelque sorte une attaque au souhait de la structure de s'autosuffire en même temps qu'il l'appelle à se laisser dilater à la dimension de l'amour.

Vasse inscrit sa pensée dans le perspective d'une vie risquée à la suite d'un appel entendu. Une personne se risque en se mettant à suivre les traces de ce qui l'appelle et en croyant que celui qui l'appelle veut lui donner de vivre par delà l'apparente certitude d'être pour la mort. Il y a donc, chez Vasse, reconnaissance de la structure en tant qu'organisation psychique nécessaire au devenir humain. En même temps, il prend en compte un appel à vivre pour toujours qui est l'invitation que Dieu lance à l'homme et que l'homme peut saisir en s'y confiant. L'Autre de la structure est une ouverture infranchissable à l'homme par lui-même, mais si elle n'est pas franchissable pour l'homme, elle ne l'est pas pour Dieu. Il vient porter sa vie jusqu'au tréfonds de la structure et, par là, il invite l'homme à se confier dans le mouvement dans lequel il le porte.

Vasse reconnaît, on le voit, la différence des champs psychanalytique et théologique, malgré qu'il lui arrive de s'embrouiller. Même là, il indique une dominance qui n'est pas celle de la dialectique maître-esclave mais celle d'un appel

sans retour. En sa lancée, l'appel ne domine rien comme le ferait l'exercice du pouvoir sur l'autre. Il invite et, parce qu'il en est ainsi, il peut être refusé.

Pour marcher comme pour parler, l'homme doit franchir un seuil et il ne peut le faire que relativement à un appel qui est promesse de rencontre. Du désir de la rencontre, étayé sur la promesse qu'elle aura lieu, naît la possibilité de prendre le risque du vide, du saut, de la *séparation d'avec* l'image de soi. Il n'y a de rencontre véritable et de naissance véritable qu'à ce prix.⁹¹

En refusant de répondre à l'invitation, c'est à la rencontre véritable et à la naissance véritable que l'homme renonce. Sans la foi en ce non nécessaire réel de Dieu qui transcende l'homme et sa nécessaire structure, l'homme se refuse à lui-même dans sa vérité. Étant ouverture en elle-même, la foi permet la recherche de la vérité peu importe le lieu où elle se trouve. Le refus de croire engage à ne chercher la vérité que dans le savoir déjà acquis. Il n'y a plus alors d'autre solution que de creuser davantage en s'enfermant là où on ne rejoint rien d'autre que soi-même. À la pathologie individuelle peuvent très bien correspondre des systèmes de pensée qui témoignent inconsciemment de la torsion de l'esprit qui les a produits. L'ouverture est nécessaire à l'homme, cela la psychanalyse le rappelle. Sans ouverture, il ne reste que le paradoxal enfermement dans les représentations propres : ni monde, ni Dieu, rien que le Même qui réduit tout à sa domination.

6.4 Conclusion

Une fois de plus, le chapitre qui s'achève fait ressortir avec clarté la consonance religieuse de l'anthropologie vassienne avec la prédominance, non pas

⁹¹ D. Vasse, "Il n'y a de corps que souffrant". O.C., p. 277.

de la force, mais celle d'une invitation à vivre du don offert. Le véritable sens de l'altérité se situe là pour Vasse. La vie se donne gratuitement à tous en invitant à prendre le risque d'incarner le désir et de vivre dans la joie. Celle-ci "peut s'entendre [...] comme la motion – la mise en mouvement de l'âme – qu'éprouve une personne dont le désir inconscient s'accomplit"⁹². Si la joie est le

signifiant du sujet, elle n'est jamais du registre comparatif ou imaginaire, du *trop* ou du *pas assez*. Elle est du registre de l'unité dans la différence : du réel impossible. [...] Le royaume de la vie n'est pas celui de l'apparence et de la monstration.⁹³

On le voit, Vasse adopte résolument une double perspective à la fois analytique et phénoménologique. L'analyse permet l'étude de l'histoire de la structure psychique dans ses aléas et permet de rouvrir l'espace du sujet quand il avait été perdu. Se mettre à suivre les traces de la vérité du désir inconscient requiert une autre méthode qui soit capable de lire, non plus des symptômes, mais des effets dans la chair et de les interpréter en tant qu'ils appellent la personne à s'affranchir de ses perspectives imaginaires pour entrer dans l'orientation offerte par la lumière de l'amour.

La thèse s'était ouverte sur la problématique de l'articulation de deux disciplines hybrides que sont la psychanalyse et le travail pastoral. La souffrance humaine avait été avancée en tant que fil conducteur pouvant conduire la recherche à bon port tandis que l'élaboration vassienne devait donner l'éclairage nécessaire à l'avancée dans la question. Le chemin entrepris nous conduit à reconnaître par la

⁹² D. Vasse, *La dérision ou la joie...* O.C., p. 210.

⁹³ Ibid., p. 207.

question du désir d'altérité la nature de l'humain comme être de désir qui découle de la foi au désir. "Croire ce que l'on ne sait pas [le désir inconscient], c'est la condition *sine qua non* du désir"⁹⁴. Ensuite,

le corps parlant est une porte nécessairement ouverte ou fermée, selon qu'il répond *à* et *de* la parole qui lui est adressée par la médiation des sens [...] ou qu'il refuse d'en répondre en devenant sourd et dans la prétention de maîtriser la vie à mort au lieu de la recevoir en vivant.⁹⁵

La prochaine partie de la thèse s'appliquera à construire un modèle d'anthropologie psychoreligieuse à partir de l'élaboration vassienne en suivant les traces de la vie et de la mort, mais confrontée à des études contemporaines de mystiques reconnus et à deux péripécies évangéliques. La souffrance prendra alors le sens de la fécondité dans laquelle la joie, la paix et le repos ne sont pas absents tandis que refermée sur elle-même elle ne conduit plus qu'à la mort. L'effort de synthèse anthropologique articulera psychisme et quête spirituelle en un modèle intégrateur qui sera en mesure d'éclairer nos questions de départ.

⁹⁴ Ibid., p. 173.

⁹⁵ Ibid., p. 260.

TROISIÈME PARTIE

VIRTUALITÉS DE L'ANTHROPOLOGIE

PSYCHORELIGIEUSE DE DENIS VASSE

Le parcours de l'œuvre de Denis Vasse s'achevait avec le dilemme de l'être humain qui consiste dans la possibilité de s'enfermer – ou de se laisser enfermer – en soi-même ainsi que dans les représentations acquises et l'alternative de la foi qui demeure quête amorcée par un appel. Dans le premier cas, il ne reste plus à l'homme que de creuser davantage sa prison convaincu que ce qui lui échappe se situe plus avant dans la représentation. Le second cas offre une chance. Il ne s'agit plus alors de creuser dans la seule pensée – cela demeure – mais on peut y rejoindre le mouvement d'une quête qui se consacre à la découverte de la vérité de l'appel. Dans cette alternative qui implique un certain nomadisme parce qu'elle ne s'arrête jamais définitivement à aucune représentation, on rejoint la figure mythique d'Abraham considéré comme le père des croyants.

Le chapitre 12 du livre de la Genèse s'introduit par un récit de vocation qui débute en ces termes : "Le Seigneur dit à Abram : «Pars de ton pays, de ta famille, et de la maison de ton père vers le pays que je te ferai voir...»"¹. L'aventure de foi d'Abraham s'amorce avec l'expérience qu'il fait de ressentir un appel à quitter tout ce qu'il a jusqu'alors connu – son pays, sa famille, la maison de son père – et de se mettre en route à la recherche de ce qui lui est annoncé. Il prend la route vers la terre promise même s'il ne sait pas où elle se trouve. Puis, au moment où Abram est engagé dans l'exploration suscitée par la promesse, l'auteur de la *Genèse* fait intervenir un récit d'alliance entre Abram et la parole qui l'appelle en avant. Un nouveau nom lui est donné. Il ne s'appellera plus «Abram» comme par le passé,

¹ Gn 12, 1.

mais bien «Abraham» car le Seigneur Dieu lui donnera "de devenir le père d'une multitude de nations"². Le reste du récit suit la quête interrompue d'Abraham qui cherche jusqu'au bout, c'est-à-dire jusqu'à la mort. Il aura été mis en route pour une errance sans fin, mais celle-ci n'est pas stérile. Au contraire, elle féconde la vie d'Abraham en le conduisant au lieu du désir et de la promesse.

Ce récit pourrait paraître banal si l'on ne remarquait pas les grands axes que l'on vient de rencontrer : l'appel, la promesse, le nouveau nom, la quête à jamais, avec l'errance que cela comporte, et la fécondité qui s'ensuit. Ces axes sont en mesure d'introduire la troisième partie de la thèse parce qu'ils se relient directement avec ce que l'on connaît maintenant de Vasse. La Parole appelle l'homme à sortir de ses repères imaginaires en lui promettant une rencontre. En réponse à cette parole appelante, l'homme peut accepter de consacrer sa vie à chercher ce qui l'appelle lui et pas un autre. Enfin, c'est en entrant dans cette errance que l'homme pourra s'entendre nommer en retour d'un nom nouveau : son identité véritable, mais située hors imaginaire. L'entrée dans cette alliance avec la parole de promesse découvre à l'homme son identité et lui donne d'être fécondé de la puissance d'une vie qui se donne à lui même dans la mort.

Le soulignement de l'appel et de la promesse, avec la réponse en retour qui constitue la contrepartie de l'humain à son entrée dans l'alliance, fait ressortir la similitude entre les propos de Vasse, tels qu'étudiés dans la deuxième partie de la thèse, et une certaine manière biblique de voir la vocation religieuse personnelle.

² Gn 17, 5.

Cela autorisera la considération des questions respectivement significative et fondatrice, pour le counseling pastoral, de la vocation personnelle et de l'anthropologie psychoreligieuse.

Le chapitre 7 tracera un lien entre la vocation religieuse personnelle et le désir. On construira ce dernier à partir de notions de «goût» et de «contentements» afin de mieux distinguer le désir psychique du désir spirituel. Puis l'on enchaînera avec la lecture de l'itinéraire vécu ou décrit par trois figures de la tradition religieuse, Thérèse d'Avila, François d'Assise et Bernard de Clairvaux, avant de confronter l'anthropologie avec les péripécies évangéliques du Jeune homme riche et de la Samaritaine. Le chapitre se conclura avec la formalisation des liens entre désir et vocation religieuse jusqu'à l'union mystique qu'elle implique.

Une fois ces liens établis, une première partie du chapitre 8 récapitulera l'ensemble de l'anthropologie par la production d'une mise en modèle finale, pour la présente recherche, de l'anthropologie psychoreligieuse à laquelle chacun des problèmes étudiés aura apporté sa contribution. C'est ainsi que seront abordées deux préoccupations majeures de la théologie pratique au regard du désir; à savoir la possibilité d'un lien entre l'expérience désirante et la question de l'identité et la vocation religieuse, on enchaînera ensuite avec la place d'une vision théologique dans un modèle d'anthropologie conçu à partir de la rencontre entre le discours analytique vassien et le discours de la théologie. Le plus important peut-être serait de souligner que cette anthropologie psychoreligieuse demeure le fruit d'un

dialogue constant entre l'expérience clinique de Vasse, des éléments transformés issus de la psychanalyse lacanienne et des discours croyants.

La seconde partie du chapitre huit reprendra la question de départ, à savoir l'articulation entre counseling et travail pastoral, en montrant comment l'anthropologie psychoreligieuse de Vasse éclaire les problèmes et leur ouvre des horizons. On reprendra donc les divers aspects de la problématique que l'on mettra en lumière, non plus avec les avantages escomptés de la lecture de Vasse, mais avec ceux rencontrés au long de la thèse. C'est ainsi que seront revisités les problèmes de l'articulation théologie–psychologie, de celle entre counseling et travail pastoral, de l'identité pastorale spécifique de ce genre d'intervention et, finalement, la question de la souffrance humaine rencontrée à la base de la pratique et à partir de laquelle s'échafaude l'anthropologie psychoreligieuse.

Chapitre 7

Le désir et la personne humaine : vocation et identité religieuses

La lecture de l'œuvre de Denis Vasse en rapport au désir d'altérité conduit à envisager maintenant la question de l'établissement d'un lien entre l'expérience désirante et la vocation ainsi que l'identité religieuses personnelles. Le présent chapitre aura pour objectif d'établir un tel lien à partir de ce que Vasse en affirme mais en prenant soin de le confronter à différentes sources.

Le chapitre commencera en étudiant la question à partir du discours vassien. Dans son étude de l'expérience d'une Thérèse d'Avila¹, Vasse amorce la réflexion en distinguant les deux mouvements de l'âme que sont les contentements et les goûts. Nous pensons qu'il y a là une clef intéressante en ce sens qu'elle permet de distinguer entre ce qui vient de la volonté propre et ce qui rejoint le désir essentiel. Ensuite, l'enchaînement avec les notions d'effets de vie et d'effets de mort donnera des moyens pour discerner des balises qui indiquent ce qui se passe pour la personne : à savoir l'enfermement dans l'imaginaire ou bien l'avancée réelle vers une rencontre toujours à advenir. Cette première partie du chapitre s'achèvera avec la question de la vocation personnelle telle que la pose Vasse dans son article

¹ D. Vasse, L'Autre du désir... O.C., pp. 187-233.

"Répondre de la parole dans la chair"².

Un deuxième moment du chapitre esquissera le parcours de trois grandes figures de la tradition religieuse qui se sont lancées à la quête de leur désir de rencontre avec leur bien suprême : Dieu. L'on s'intéressera alors à Thérèse d'Avila et à l'étude de son cheminement tel que le démontre Vasse. Suivra la lecture de la vie de François d'Assise faite par Jean-Marc Charron au moyen de la psychohistoire³. Le cheminement de François tel que souligné par l'auteur, à savoir le passage du narcissisme à la rencontre avec Jésus, retiendra particulièrement l'attention. Enfin, l'étude de Lode van Hecke sur la quête religieuse de Bernard de Clairvaux fournira la troisième figure religieuse⁴. L'attention du lecteur sera alors focalisée sur l'anthropologie de Bernard de Clairvaux ainsi que sur l'expérience religieuse vue comme une dynamique amoureuse qui requiert des critères afin de s'assurer qu'elle est bien dans l'amour et non pas dans l'illusion. La conjonction de ces trois études fera ressortir avec force le cheminement typique de la quête religieuse : celui-ci s'amorce à partir d'une prise dans l'imaginaire religieux, il est ensuite dégagé au fur et à mesure que la recherche s'approfondit et, enfin, la transformation de la personne signe la vérité du chemin parcouru.

La troisième partie du chapitre s'arrêtera à deux péripécies évangéliques,

² D. Vasse, "Répondre de la parole dans la chair". O.C.

³ J.-M. Charron, De Narcisse à Jésus...O.C.

⁴ L. van Hecke, Le désir dans l'expérience religieuse. L'homme réunifié. Relecture de Saint Bernard. Paris, Cerf, Collection «Recherches morales» Synthèses, 1990.

soit celle du Jeune homme riche⁵ et celle de la Samaritaine⁶. Avec la Samaritaine, nous pourrions observer le travail de Jésus qui, en l'écoutant, l'amène à reconnaître le désir qui l'anime et qui s'était embourbé dans la quête de ses nombreux compagnons de vie. Sa rencontre avec Jésus la déplace de sa position en plus de lui rendre une place dans la communauté. Elle rayonnera enfin d'une joie et d'une énergie qui lui feront oublier jusqu'à l'eau pourtant nécessaire en ce lieu aride. Dans l'épisode du Jeune homme riche, quelque chose de différent se joue. Le Jeune homme «connaît» son désir. Il n'est donc pas aveuglé comme l'était la Samaritaine, mais à l'opposé de celle-ci, le jeune homme n'arrive pas à prendre la décision de laisser ses richesses en arrière. Son besoin d'être sécurisé prend le pas sur son désir. En retour, le narrateur indique l'effet de ce refus ou de cette peur de perdre : le Jeune homme s'en retourne tout triste. Ce dernier semble bien percevoir que son refus de lâcher ses richesses l'empêche d'aller de l'avant. C'est cela sans doute que la tristesse souligne : la conscience confuse de préférer un avantage immédiat à son désir.

Le chapitre se conclura en formalisant les liens que cette triple étude aura mis en lumière entre le désir et la quête religieuse. Ce sera alors le moment d'avancer dans la compréhension de la vie d'union mystique en établissant un corollaire entre la promesse contenue dans la singularité d'un appel et la volonté de Dieu de se donner de manière unique à chaque personne.

⁵ En Mt 19, 16-22; Mc 10, 17-22 et Lc 18, 18-23.

⁶ En Jn 4, 1-29.

7.1 Les contentements et les goûts : deux mouvements de l'âme qui fondent la possibilité du discernement

Dans son étude de Thérèse d'Avila⁷ et au moment où il veut distinguer l'Autre de la psychanalyse du Dieu de Thérèse, Vasse fait appel à la différence qu'il y a entre deux mouvements de l'âme sur le chemin de la rencontre avec Dieu. Thérèse considère deux motions, "elle les nomme, d'une part *contentements* (contentos) et, d'autre part, *plaisirs* (gustos)"⁸. Chacune de ces motions, dans sa différence propre, se rattache soit à la nature, lorsqu'il s'agit des contentements, soit à Dieu, en rapport avec les plaisirs.

En distinguant ainsi la part de l'homme de la part de Dieu sur le chemin où l'homme le cherche, Vasse articule le désir psychique au désir spirituel et vice versa. Comme il n'y a rien qui ne rejoigne la compréhension humaine sans devoir d'abord passer par le psychisme, le désir spirituel ne se saisit que déformé par la représentation. De là vient toute la difficulté, car comment peut-on savoir si ce qui passe jusqu'en la structure est bien d'elle ou de quelqu'un d'autre?

C'est par le recours à ces motions qui "intéressent le point d'ouverture de la structure psychique"⁹ que Vasse entend poser une distinction là où, faute de balise, on pourrait fort bien n'en percevoir aucune. Ce n'est pas qu'il n'y ait pas de différence entre les deux motions. Simplement, sans le précieux témoignage de

⁷ D. Vasse, *L'Autre du désir...* O.C.

⁸ Ibid. p. 187.

⁹ Ibid.

Thérèse, la différence ne prendrait aucun sens. Ce qui est en jeu ici c'est le sens qui n'est pas encore advenu jusqu'à la reconnaissance par l'être humain. Il se manifeste dans la vie de la personne, mais lecture n'en est pas faite. Il passe simplement inaperçu parce que rien ne permet de l'interpréter dans une orientation ou une autre.

Au point d'ouverture de la structure psychique, il y a deux directions possibles. L'une part de la structure et retourne vers elle-même tandis que l'autre part de ce qui est étranger à la structure et aboutit en elle. Vasse emploie l'image d'un cordon ombilical pour signifier cette entrée de l'étranger dans la structure. "En ce point, l'esprit s'ouvre par le dedans, s'ombilique à ce qui fonde réellement et originellement le corps de l'homme : la Parole"¹⁰. Que l'on soit d'accord ou non avec le vocabulaire de Vasse, il est tout de même difficile de ne pas voir que, sans la vie, il n'y aurait tout simplement pas de structure psychique. Malgré que l'on ne sache pas très bien définir ce qu'est la vie, on peut tout de même reconnaître que quelque chose qui n'est pas de la structure arrive jusqu'en elle. Les représentations psychiques ne se déplacent pas toutes seules. Il y a bien un «principe» vivant qui les déplace.

Sans l'établissement des différences entre les contentements et les plaisirs, la personne ne pourrait pas cerner l'altérité de ce qui se passe en elle. "Sans ces mots qui donnent réalité aux sensations pour celui qui les éprouve, jamais l'orant ne sort de la confusion ou de l'impasse. Il convient qu'il s'en ouvre à quelqu'un qui

¹⁰ Ibid.

reconnaisse ce dont il s'agit et en témoigne"¹¹. Les repères sont là mais ils demeurent illisibles. Ils ne peuvent être interprétés et pas davantage symbolisés sans le témoignage qui les ferait percevoir. Jusque-là, ils ne conduisent nulle part étant donné que ce qu'ils indiquent n'est ni perçu ni reçu.

L'introduction d'une différence entre deux choses est parfois affaire de nuances. Quelques fois deux mots peuvent rendre une même réalité avec juste un accent de différence. Une fois perdu, l'accent entraîne dans sa disparition la logique même qui avait requis la spécialisation des concepts. Ainsi, à l'encontre du choix de la traductrice de l'œuvre de Thérèse, Vasse préfère rendre «gustos» par «goût»¹². Ce mot "indique davantage 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 fait résonner la dimension du désir"¹³.

En rendant «gustos» par «plaisirs», la traduction française insiste sur un aspect en oubliant de faire ressortir l'autre. Vasse use justement de cet autre aspect afin de relier le goût à l'identité singulière, démontrée par la capacité de la personne à percevoir et distinguer telle réalité particulière et à en jouir. Ce qui vient vers elle la touche. Si une personne peut sentir qu'on la touche, c'est que sa sensibilité lui rend possible de percevoir cette réalité là. Elle peut ainsi être impressionnée par quelque chose de très particulier et l'être moins par quelque

¹¹ Ibid., p. 193-194.

¹² Il s'agit de la version traduite par Marcelle Auclair.

¹³ Ibid., p. 194.

chose d'autre. Le goût dit la communication sur un même axe : quelque chose que la personne affectionne particulièrement vient vers elle et elle le perçoit.

Un exemple de cela se trouverait dans le dialogue entre le Renard et le Petit Prince dans le conte célèbre de Saint Exupéry¹⁴. Le Renard souhaite être apprivoisé par le Petit Prince, alors il le lui demande à peu près en ces termes : «Quand tu m'auras apprivoisé, ton pas sera pour moi à nul autre pareil». Il sera reconnu entre tous en raison même de l'affection du Renard pour le Petit Prince. Au moment où ce dernier viendra vers lui, le plaisir ressenti par le Renard témoignera de la joie du cœur qui retrouve son ami.

Le consentement du cœur, cela se sent pour une personne. Quand le cœur dit oui, c'est tout le corps qui le ressent. Il s'illumine de la jubilation du cœur. C'est pourquoi Vasse peut affirmer que le goût fait résonner la dimension du désir. Dans le goût, le corps devient comme la corde d'un instrument de musique. Elle n'est sensible qu'à sa fréquence propre mais, quand elle résonne, c'est toute la corde qui se met à vibrer et la vibration se transmet à l'ensemble de l'instrument avant de se propager dans l'air avoisinant.

Ce n'est pas cela qui se produit avec les contentements. Ils "sont de même nature que ceux que provoque en nous d'heureux événements. Ils ont une raison, une cause [...] ils sont favorisés par la nature et les dispositions du moment"¹⁵. Les

¹⁴ A. de Saint-Exupéry, Le Petit Prince. New York, Harbrace Paperbound Library, 1943 et 1971, pp. 78-88.

¹⁵ D. Vasse, L'Autre du désir.... O.C., p. 194.

contentements disent que nous sommes satisfaits. Même s'il visent Dieu, et s'ils "produisent des effets de consolation spirituelle [...] ils ne dilatent pas vraiment le cœur"¹⁶. En somme, même lorsqu'il font cheminer l'âme vers Dieu, les contentements ne rendent pas le cœur de l'homme semblable au cœur de Dieu.

En revanche, les goûts sont une faveur surnaturelle. [...] Contrairement aux contentements, il [le plaisir] se répand, *sans bruit*, dans l'homme tout entier (4D, II, 3). Cette délectation dilate le cœur, mais elle ne prend pas naissance en lui. Elle trouve son origine *en un point encore plus intérieur*, au-delà du plaisir provoqué par un sentiment agréable, «comme en quelque chose de très profond».¹⁷

L'insistance est mise sur l'aspect suivant lequel le tout se passe *sans bruit*. Le plaisir provoqué par le goût se passe sans bruit, sans agitation, sans discours. Il touche la structure mais n'est pas de la structure psychique. Il faut avoir éprouvé ce genre de ressenti pour bien comprendre ce dont, à la suite de Thérèse, Vasse veut rendre compte. Ce genre de délectation est sans représentation. Comment dire que l'organisation psychique peut le reconnaître à l'impression qu'il laisse mais sans image aucune? Elle peut ressentir une lumière, mais elle ne la perçoit que de nuit, sans rien voir. De même elle peut percevoir une parole mais sans qu'aucun mot ne soit prononcé.

Ce qui vient du psychisme se représente soit dans des images précises soit dans des mots entendus au sein d'un discours comme ceux que l'on peut se tenir intérieurement. La personne peut dire «Je suis contente de ceci, de cela. J'ai fait telle chose et je suis fière de moi. J'ai des raisons de me réjouir». Qu'il en soit ainsi

¹⁶ Ibid., p. 195.

¹⁷ Ibid.

peut changer une représentation de soi-même en la rendant moins sévère, mais cela ne bouleverse pas vraiment l'organisation imaginaire.

Ce qui ne vient pas de la structure psychique se présente avec une puissance de révolution. Cela bouleverse l'imaginaire dans son entier. La personne, dès qu'elle devient capable de présence à ce qui la rejoint, se découvre touchée par ce qu'elle n'imaginerait pas, par ce qu'elle croyait qu'elle n'aurait pas voulu. La personne fait l'expérience d'une identité d'elle-même qui est autre que celle de la représentation de soi. Cette identité autre n'est pas celle qui est requise pour le fonctionnement. Parce que non imaginée, il va s'agir d'une identité qui se trouve en questions. Le pluriel signifie ici qu'il se joue là, non pas la question d'une seule identité, mais que la question met en cause deux identités. L'une de ces identités est celle de la personne qui arrive à se demander : «Qui suis-je moi qui suis touché par cet amour-là que je découvre?». La seconde rejoint une facette toute aussi importante dans la recherche de Dieu : «Qui est-il cet amour-là qui vient vers moi en m'appelant?».

C'est dans ce contexte précis de la rencontre amoureuse que Vasse introduit sa monographie à propos de l'expérience de Thérèse d'Avila. Il mentionne le terme de l'oraison comme une "rencontre – inaugurale et centrale – de l'Amour qui donne au corps humain son vrai poids d'histoire"¹⁸. Pour qu'il y ait rencontre il faut que les personnes qui s'approchent soient intéressés l'une par l'autre. Sans cela il n'y aurait que croisement comme cela se produit dans l'anonymat des grandes villes. Il

¹⁸ Ibid., p. 15.

n'y aurait pas "une rencontre qui commence sur le chemin de l'oraison : comme il en est lorsque celui ou celle vers qui l'on va nous laisse entendre qu'il vient à notre rencontre"¹⁹.

Si d'après Vasse cette rencontre sur le chemin de l'oraison «donne au corps humain son vrai poids d'histoire», c'est parce qu'il croit que l'amour indique l'arrivée de la vérité jusqu'au sein de la structure. La vérité en s'y donnant ne peut que révéler ce qui est, la vérité, en dévoilant l'illusion, le mensonge. La lecture du cheminement de Thérèse d'Avila faite par Vasse se résume dans le concept de «traversée de l'imaginaire». Cette traversée ne signifie pas que l'être humain doive se séparer de son imaginaire, cela serait un contresens. Il s'agit, au contraire, de reconnaître l'imaginaire pour ce qu'il est, c'est-à-dire un nécessaire univers de représentations, en faisant le deuil de sa prétention à ce que le représenté puisse se réduire à la représentation. Un reste demeure par delà tout système représentatif et c'est celui-ci que l'amour fait pénétrer dans la structure en la bouleversant.

Il est nécessaire de reconnaître, une fois de plus, la perspective phénoménologique si inconsciemment chère à Vasse. Ne pas le faire conduirait à la même erreur que celle qu'il a faite : il mélange le discours lacanien avec quelque chose d'autre d'étranger et d'irréductible. Ce mélange a pour effet de brouiller les pistes que Vasse essaie pourtant d'ouvrir. Voyons brièvement comment il s'y prend alors qu'il essaie d'établir des différences et des similitudes entre le discours de Lacan et celui de Thérèse.

¹⁹ Ibid.

Commençons par l'écouter dans le rapprochement qu'il fait entre Lacan et

Thérèse :

Avec son élaboration théorique, Lacan nous introduit à la manière dont l'écoute des signifiants qui représentent le sujet ouvre le discours de l'homme à ce qui parle en lui, même et surtout à son insu. Non sans raison, il situe la découverte freudienne de l'inconscient dans le champ de la parole et du langage. Dire cela revient à dire que, lorsque l'homme s'ouvre à ce qui parle en lui, il *prend corps en vérité*. Thérèse aussi se débat pour dire ce qui se passe du côté du sujet en ce centre du cœur qui échappe à toute connaissance consciente. Il n'est pas sans rapport avec «la vérité qui parle».²⁰

Comme on le voit, Vasse débute en situant le discours de Lacan à partir de la méthode analytique qui s'intéresse à la vérité de la structuration psychique d'un sujet et aux aléas de son histoire. En bonnes archéologues, certaines approches psychanalytiques creusent le passé à la recherche des significations perdues qui tracent l'histoire de la structuration. Tant qu'elle demeure dans son domaine, l'archéologie ne vas pas essayer de définir un sens général à l'histoire qui se déroule devant ses yeux. Elle ne peut que découvrir les traces enfouies d'un passé oublié.

En toute cohérence avec son goût pour l'archéologie, la psychanalyse se sert de certains mythes révolus qu'elle ressuscite en leur donnant un sens nouveau à portée universelle. Des exemples de ces mythes, on en aurait dans celui d'Oedipe et de Narcisse. Le recours à la mythologie a une valeur dans la mesure où il aide à la saisie compréhensive de l'histoire d'un individu. C'est cette saisie, plus ou moins consciente chez l'analyste qui, en retour, autorise l'interprétation analytique. Ce qui

²⁰ Ibid., p. 197.

parle en l'homme et ce dont la psychanalyse arrive à rendre compte c'est une vérité perdue qui appartient au domaine de l'inconscient freudien.

On doit se demander si la vérité perdue est la seule vérité possible. En effet, on peut, par choix méthodologique, s'intéresser au seul aspect de la perte. La question de la vérité se résout-elle uniquement en tant que, dans l'inconscient psychique, elle se trouve comme perdue?

Quand Vasse affirme que "lorsque l'homme s'ouvre à ce qui parle en lui, il *prend corps en vérité*"²¹, il fait concorder deux discours divergents autant par la méthode que par l'objectif. Il assoit son discours phénoménologique sur le discours analytique au lieu de rappeler les limites de l'un et de l'autre. Ce rappel ne l'empêcherait nullement, par la suite, de faire les rapprochements qu'il fait. Ceux-ci sont possibles non pas parce qu'il doit y avoir concordance, mais simplement parce que les deux cohabitent en l'homme. En effet, rendre explicite le manque en tant que cause du désir peut bien rendre compte d'une facette du désir, mais ne peut certainement pas dire la raison qui fait que tel manque touche telle personne.

Ce qu'il faut reconnaître c'est que l'humain cherche ce qui lui a manqué dans son histoire et, en même temps, cette recherche est marquée du signe d'une préférence. Marie-Line Morin a démontré dans sa thèse doctorale que l'élection d'une «valeur fondamentale» propre à chaque personne était identifiable à partir du

²¹ Ibid.

discours des clients de la praxis du counseling pastoral²². Bien que ses conclusions originent d'une méthode phénoménologique et situées dans le cadre de référence de la psychosynthèse²³, la différence des horizons en cause ne doit pas égarer. La clinique pastorale témoigne de ce que les personnes s'attachent de manière préférentielle à ce qu'ils affectionnent et ce souvent à leur insu. C'est-à-dire que les personnes parviennent rarement d'elles-mêmes jusqu'à la reconnaissance de ce que leur amour leur révélerait d'elles en les engageant dans la vie.

L'erreur que fait Vasse au niveau épistémologique le place dans l'apparence du concordisme alors que ce n'est pas tout à fait le cas. La «vérité qui parle» n'est pas la même selon la perspective où l'on se situe. Ce qui intéresse l'analyse c'est la vérité oubliée. Alors que pour la phénoménologie, dans le discours religieux, il s'agit d'une vérité à venir et qui appelle en avant. Il peut arriver que la vérité à venir et l'appel qu'elle contient aient été entendus et oubliés par la suite. On les retrouvera alors du côté de l'oublié. Par contre, le fait que la parole qui appelle puisse être refoulée ne dit pas qu'elle appartiendrait à cet inconscient là. Oublier que la psychanalyse, dans son discours, et que le discours religieux, dans son élaboration phénoménologique, n'ont pas tout dit sur l'homme ni sur Dieu renvoie

²² M.-L. Morin, Toward a Theory of Fundamental Value: a New Perspective on Theory and Practice in Psychotherapy. Loyola College in Maryland, Department of Pastoral Counseling, 1997.

²³ La théorie et la pratique de la psychosynthèse repose sur les travaux de Roberto Assagioli. Il fait remonter les conflits psychiques à l'exclusivisme de certains aspects de la personnalité qui imposent leurs choix indépendamment du reste de la personnalité. Il rejoint les travaux de Vasse par le biais du Soi transpersonnel qui est un genre de présence à soi et au monde capable de choix et en particulier de choix de valeurs. Le lecteur intéressé à en connaître davantage de cette orientation pourrait consulter avec profit les ouvrages suivants : R. Assagioli, Psychosynthèse. Principes et techniques. Paris, DDB/Épi, 1991, L'acte de volonté. Montréal, Centre de psychosynthèse de Montréal, 1987, et P. Ferrucci, La psychosynthèse. Guide conceptuel et pratique de réalisation du Soi. Montréal, Éditions du Centre de psychosynthèse de Montréal, 1985.

à une erreur similaire. Celle-ci consiste à discourir sans tenir compte des limites épistémologiques. Cela revient, en effet, à passer sous silence le fait qu'une élaboration conceptuelle quelconque est, dans un unique mouvement, rendue possible et limitée par les mêmes repères.

Vasse voit son erreur et la contradiction qui s'installe dans son discours. Écoutons-en d'abord l'aveu. "Cette façon de débattre met nécessairement en jeu une contradiction dans l'ordre du discours quand il a pour «objet» le sujet parlant"²⁴. Plutôt que d'avouer la différence des champs, des méthodologies et des intérêts, il choisit de rattacher la contradiction interne à la notion lacanienne de vérité comme mi-dit. Vasse continue avec la question de la vérité et du mensonge en mettant toujours en parallèle Lacan et Thérèse, mais l'oubli n'en est pas pour autant repéré et les effets de confusion demeurent.

Il serait plus simple d'avouer au départ la différence des champs, des méthodes et des intentions des discours. Ainsi le mi-dit retrouverait sa base signifiante qui vise l'impossibilité de dire la vérité dans un discours sans une réduction. Conséquemment, la vérité qui appelle l'homme en avant retrouverait ses assises dans le discours phénoménologique religieux, alors que le désir psychique se reconnaîtrait en tant que désir de constituer une structure ouverte sans laquelle l'humain étoufferait. À l'inverse, le désir religieux se redécouvrirait en tant que recherche de relation et de rencontre avec la vie qui se donne jusqu'en la structure.

²⁴ Ibid.

Le discours de Thérèse, repris par Vasse, met en évidence la détermination religieuse qui l'anime. Thérèse avoue qu'elle pourrait se "*tromper en tout, mais je ne saurais mentir*"; par la miséricorde de Dieu je souffrirais plutôt mille morts"²⁵. La préférence de Thérèse en faveur de la vérité religieuse est claire dans sa prétention de vouloir mourir plutôt que de mentir. Ce qui est moins clair, cependant, c'est la façon dont elle peut rejoindre la vérité au moment même où elle se reconnaît faillible en tout. Comment, alors même que l'on se sait faillible en tout, peut-on conserver l'espérance de rejoindre la vérité? Vasse fait répondre Thérèse en reprenant ses mots. "*C'est aux effets et aux oeuvres qui s'ensuivent qu'on reconnaît la vérité de cette oraison : il n'est meilleur creuset pour l'éprouver*"²⁶.

La réflexion amorcée avec les notions de contentements et de goûts conduit donc à reconnaître une distinction d'importance que l'on doit introduire dans une définition psychoreligieuse du désir. Par le chemin des contentements, on a découvert un désir qui peut ressembler à celui dont traite la psychanalyse. Il s'agissait alors d'un désir qui a une cause et dont la nécessité tient au besoin de réduire la tension au sein de la structure tout en la maintenant. Ce désir répond au principe du plaisir et à celui de la réalité; ce qui est du domaine de la nécessité. De par la nature représentative de la structure, l'étude du discours de l'Autre tel que l'entend Vasse permet la symbolisation du symptôme avec les effets de remise en

²⁵ Ibid. p. 198. Vasse cite Thérèse (4D, II, 7).

²⁶ Ibid. Vasse cite Thérèse (4D, II, 8).

jeu de la libre circulation du désir.

Par le chemin du goût, on en est arrivé à entrevoir un désir qui est choix préférentiel ou choix amoureux²⁷. Ce choix se découvre comme la présence d'un amour qui se signe d'effets dans le corps et dans l'œuvre d'une personne. Les effets et l'œuvre sont deux lieux où la vérité de la préférence peut être lue et où le mensonge peut être démasqué. Ce désir amoureux, Vasse le qualifie de désir spirituel. Il est le lieu d'une "expérience spirituelle [qui] témoigne d'une vie cachée en l'homme"²⁸.

7.1.1 Effets de vie et effets de mort

L'on ne revient à ces effets, qui ont été traités au chapitre 5, que pour en souligner l'importance capitale dans la recherche de la vérité et du mensonge dans le désir religieux. L'importance est telle parce que cette vérité et ce mensonge touchent tout autant l'identité spirituelle personnelle que le visage de Dieu que la personne présente aux autres et à elle-même.

Il faut distinguer la recherche du Dieu véritable de la réaction idolâtrique. D'un côté, la personne qui cherche Dieu prie même lorsqu'elle ne tient aucun discours de prière. De l'autre, la personne qui s'adonne à l'activité que l'on nomme

²⁷ Ici nous pensons à la monographie de L. Auger, L'amour. De l'exigence à la préférence. Montréal, Éditions de l'homme, 1979. Malgré une tendance à tout réduire au psychique, l'auteur a le mérite, selon nous, de faire valoir l'amour en tant que préférence de la personne envers quelque chose ou personne.

²⁸ D. Vasse, L'Autre du désir... O.C., p. 199.

communément prière ne cherche pas nécessairement Dieu. La recherche de Dieu et la prière mettent en scène un unique combat.

Dans la prière et le combat spirituel qu'elle implique nécessairement, la chair et l'esprit se rencontrent sans s'exclure au prix d'une «contradiction», voire d'une confusion qui propulse le discernement à la pointe du combat pour la vérité et la justice.²⁹

Dans cette activité qui met en branle le désir religieux, le désir de la structure et le désir amoureux se rencontrent. Dans le combat spirituel, il y a souvent une lutte antagoniste. Le tout se passe comme si la rencontre ne pouvait mener qu'à la réduction de l'un des termes à l'autre.

Avec la lecture des effets qui permettent la reconnaissance des fruits, "avec le discernement, la contradiction du «ou bien... ou bien», qui enferme le sujet dans une problématique d'identification imaginaire [...], est désamorcée"³⁰. Le discernement des fruits et des œuvres de la personne, pour ce qu'ils font vivre ou étouffent et détruisent, fait entrer dans la reconnaissance de ce qui fait vivre ou mourir.

Par la reconnaissance des fruits à leur goût de vie ou de mort, le mensonge se dénonce comme ce qui empêche la personne de se réunifier³¹. La contradiction est dévoilée telle et s'en trouve désamorcée. Dans le dédoublement de la projection imaginaire, on se bat contre la vie qui est donnée en croyant se défendre contre les

²⁹ Ibid., p. 200.

³⁰ Ibid.

³¹ Expression que nous empruntons à van Hecke dans la monographie dont on a parlé dans l'introduction du chapitre en cours.

autres. Si dans un sens analytique, on peut reconnaître "la parole en nous à la résistance développée à son endroit"³², une similaire résistance est discernable dans le sens spirituel. Alors, dans les deux cas,

l'interprétation de cette résistance ira soit dans le sens d'un consentement à, soit dans celui de refus de. Une telle interprétation ne peut être reconnue comme vraie que dans ses effets (*après coup*, dit Freud) qu'une rencontre réfère à l'acte de parler.³³

On peut affirmer cela dans les deux cas parce qu'un seul et même esprit habite une même personne. L'homme tente d'éviter la division du sujet en se dédoublant. Il peut ainsi se croire faussement unifié comme le laissent d'ailleurs entendre maints discours de psychologie populaire. En même temps, la clinique de counseling pastoral continue de témoigner que chaque personne a ses préférences dans le dédoublement de la projection imaginaire et que cette élection contamine le rapport à Dieu.

La différence dans la résistance se situerait donc sur l'«objet» de cette dernière. Celle qui touche au désir psychique nie l'enjeu spécifique au psychisme, à savoir la division du sujet. La résistance qui touche au désir amoureux, à l'instar du premier, nie l'amour qui pourtant l'anime. Je-ne-suis-pas-divisé et Je-n'aime-pas-ce-que-j'aime témoignent, dans un même écho, du refus de l'altérité qui est nécessaire à la structure pour fonctionner comme structure et du rejet de l'altérité de la vie qui est donnée gratuitement afin que l'humain vive du don qui lui est fait.

³² Ibid., p. 203.

³³ Ibid.

Dans les deux cas, la présence d'un témoin engagé en faveur de la vérité est rendue nécessaire afin que celle-ci puisse être signifiée malgré ce qui lui fait obstacle. Le témoignage du pasteur doit aider à remettre la quête religieuse sur son cours dans la disparition de ce qui la bloquait.

Il y a un passage entre le désir psychique, ou l'homme psychique comme l'appelle Vasse, et le désir spirituel. Le point d'ouverture à l'esprit "n'est pas «ou de l'un ou de l'autre» comme dans une relation duelle mais qui, étant ce qui ouvre l'un à l'autre et l'autre à l'un, en appelle à la conversion de l'être psychique dans l'esprit et l'ordonne à la présence réelle"³⁴. En ce passage, le désir change de sens et la personne se découvre habitée d'une autre vie. "La vie telle que nous la représentons s'ouvre à la vie qui la fait vivre, celle du Dieu Trinitaire «qui habite seul au plus intime de l'âme» (7D, I, 3)"³⁵.

À suivre Vasse sur ce chemin-là, il est difficile de ne pas entrevoir que le désir de Dieu chez les mystiques vise le désir qu'a Dieu de donner sa vie à la personne. Dans cette perspective, chercher à faire la volonté de Dieu revient à recevoir le don, ce qui est Dieu-se-donnant dans le désir spécifique qu'il a de telle personne. La constance de la recherche religieuse qui ne veut pas se tromper se situe ainsi en continuité avec le désir de Dieu sur nous. Elle se prépare d'avance à se découvrir dans l'erreur comme Thérèse l'affirmait.

³⁴ Ibid., p. 206.

³⁵ Ibid.

Par sa quête préférentielle incessante, la vie du mystique témoigne d'un visage particulier de Dieu offert à l'humanité. L'union que le mystique entrevoit avec son Dieu témoigne alors de ce qu'il se réconcilie toujours davantage avec la vie de Dieu telle qu'elle veut se communiquer à lui.

Comment parler de Dieu quand tout ce qui n'est pas Dieu est borné? Les mots du langage ne disent pas la parole. La borne ne dit pas le temps ou l'espace, elle les scande en témoignant d'une durée. La référence du langage à la parole (au «ça parle») et le rapport du temps et de l'espace au sujet posent la question du corps de l'homme en tant que lieu symbolique par excellence, le lieu où l'imaginaire du monde s'ouvre au réel qui le fonde et qu'il ne peut «contenir».³⁶

Si le corps humain est lieu symbolique par excellence, c'est parce qu'il s'agit du lieu où un esprit, en s'incarnant dans la chair, peut arriver à se reconnaître et à se recevoir comme don de Dieu faisant irruption en sa chair mortelle. Par contre, en demeurant dans la confusion il risque de choisir la mort. Il peut alors tout aussi bien se rejeter lui-même en cherchant à se protéger. Il se condamnerait ainsi à ne vivre que de la vie périssable de sa chair.

7.1.2 Répondre de la parole dans la chair

Ce que l'on affirmait à propos de la vie mystique et qui intéresse la théologie, Vasse l'applique à l'expérience humaine en général dans un article auquel la présente section emprunte son titre³⁷. Sans vouloir résumer cet article, on attirera l'attention sur quelques points qui ne sont pas sans lien avec le désir qui fait

³⁶ Ibid., p. 198.

³⁷ D. Vasse, "Répondre de la parole dans la chair". O.C.

vivre.

Le premier point à souligner c'est l'insistance sur l'engagement. En citant Matthieu 5, 37³⁸ en exergue, Vasse attire l'attention du lecteur sur la nécessité de se fixer ou de se déterminer à quelque chose, à prendre un risque en faveur d'une chose plutôt que d'une autre. Celui qu'il suggère se situe du côté de l'écoute véritable. "Écouter vraiment c'est croire que «ça parle». Ce n'est pas chercher la confirmation de son propre savoir, c'est plutôt [...] consentir à être identifié en tant que sujet dans la reconnaissance"³⁹.

Dans l'accompagnement spirituel, il y a "un consentement à être le témoin du cœur de l'homme, à pouvoir entendre Dieu là où il ne cesse de revenir, c'est-à-dire là où il y a refus de l'incarnation dans la perversion du don"⁴⁰. Reconnaître Dieu qui vient au cœur de la résistance et en témoigner à la personne qui demeure incapable de l'y voir caractérise le travail pastoral. Par contre, dans celui de la thérapie, il "faudra dénouer la torsion [...] en interprétant l'ambiguïté meurtrière qui confond la toute puissance de la pensée et le désir de l'Autre"⁴¹. Tout comme l'interprétation religieuse se fait à la lumière de la révélation chrétienne, l'interprétation psychique repose sur le supposé savoir du thérapeute.

Entendre, donc, "c'est déjà le chemin qui conduit à l'infini du désir dans la

³⁸ "Que votre parole soit : «Oui? Oui, Non? Non.» ce qu'on dit de plus vient du Mauvais."

³⁹ D. Vasse, "Répondre de la parole dans la chair". O.C., p. 60.

⁴⁰ Ibid., p. 65.

⁴¹ Ibid., p. 66.

singularité de ce que vous êtes et de ce que je suis"⁴². Puisqu'entendre est déjà un chemin qui introduit à l'infini du désir dans le singulier de la personne, il est nécessaire que la personne se détermine à ne pas se tromper, qu'elle se prémunisse d'une véritable «intention droite», si elle veut s'y risquer vraiment. Lorsque l'on veut ne pas se tromper, l'on accepte d'avance de découvrir le contraire.

La différence entre le désir mystique et le désir qui fait vivre tiendra davantage à l'ignorance ou à la reconnaissance que ce chemin là ne se parcourt que dans la foi en un appel entendu. Comme le suppose Vasse, "être chrétien, c'est devenir homme à la suite du Christ. Est chrétien celui qui devient homme"⁴³ à la suite du désir qui l'anime. Cette perspective rejoint l'affirmation de Jérémie à propos de la nouvelle alliance : "Je mettrai ma Loi au fond de leur être et je l'écrirai sur leur cœur. Alors je serai leur Dieu et eux seront mon peuple"⁴⁴.

Ainsi donc l'idée biblique de l'alliance inscrivant au fond de l'être un Dieu pour eux et un peuple pour chacun corrobore la pensée de Vasse. L'alliance rejoint le corps de chacun en tant qu'il est le lieu d'où l'homme répond de ce qui l'appelle en le touchant dans les profondeurs du cœur. Cet appel signifie, pour l'homme qui accepte d'en vivre, la gratuité d'une vie qui jaillit en lui comme source d'eau vive et qui, chemin faisant, transforme tout l'être, la structure comprise.

⁴² Ibid., p. 68.

⁴³ Ibid., p. 69.

⁴⁴ Jr 31, 33.

7.2 En parcourant la voie du désir : témoignage de Thérèse d'Avila, de François d'Assise et de Bernard de Clairvaux

À ce stade-ci de l'interprétation des traces que le désir laisse sur son passage, on cherchera à voir, en résumant le parcours de trois mystiques, si les affirmations de Vasse peuvent tenir, face à la réalité de la vie. Le choix des témoins est assez simple. On présentera d'abord Thérèse d'Avila telle que Vasse en a étudié le cheminement. Ce choix peut sembler redondant et il l'est d'une certaine façon, mais il offre pour avantage de rendre possible la saisie d'une cohérence interne entre le discours théorique vassien et le cheminement de Thérèse tel que discerné par Vasse. Après ce premier et bref survol, l'on s'arrêtera au parcours de François d'Assise dans sa recherche identitaire et à celui de Bernard de Clairvaux dans son anthropologie religieuse.

7.2.1 Thérèse d'Avila

Il n'est pas ici question de rendre compte de l'ensemble de l'étude que Vasse fait de l'expérience de Thérèse d'Avila. L'objectif consiste plutôt à évoquer quelques aspects succincts qui vont mettre en évidence le parcours discerné par Vasse.

Dans ses propos sur l'expérience de Thérèse, Vasse caresse le projet de "conduire sur le *Chemin* qu'elle indique [...] jusqu'en cette rencontre – inaugurale

et centrale – de l'Amour qui donne au corps humain son vrai poids d'histoire"⁴⁵. S'il veut acheminer jusque-là, c'est parce qu'il estime que le désir de la rencontre avec Dieu porte déjà en germe la rencontre finale. Seulement, au départ la personne humaine est absente de cette rencontre. Elle n'est pas encore consciente de ce qui se produit dans l'inconscient, mais celui dont il s'agit n'est pas le réservoir du refoulé.

La rencontre se produit en un autre lieu en touchant le corps par des effets qui, d'après Thérèse, témoignent de la vérité de la rencontre. Ces effets parlent, bien qu'ils ne s'expriment par aucun langage. Vasse insiste sur la différence qu'il y a entre la vie de Thérèse et la vie de Dieu en elle. La vie de "Dieu nous délivre de nous-même, de notre image prise pour lui. Cette délivrance ouvre le chemin de la Rencontre"⁴⁶. Vasse conçoit l'être humain en tant qu'en lui-même il demeure enfermé dans sa structure psychique. Il voit une opposition entre la vie de Thérèse et la vie de Dieu en elle parce que la structure tend à se protéger de toute divergence qui pourrait la faire bouger alors que la vie de Dieu suit une autre logique. L'image de soi prise pour Dieu correspond à l'enroulement de la structure sur elle-même. Si elle était le Dieu qu'elle s'imagine être, elle n'aurait rien à craindre car elle serait invulnérable.

Vasse dévoile donc que la lutte de Thérèse, cela serait le cas de toute personne humaine, se déroule au niveau de la structure psychique entre son image

⁴⁵ D., Vasse, *L'Autre du désir...* O.C., p. 15.

⁴⁶ Ibid., p. 17.

idéale, qui lui susurre la garantie d'une sécurité inattaquable en prétendant combler toute trace de manque, et l'Esprit de Dieu. Le chemin emprunté par Thérèse la conduit au-delà de cette lutte. C'est pourquoi elle "nous adresse désormais la parole à partir d'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"⁴⁷.

Il importe de noter que l'inconscience dont il s'agit ici est celle dont le lieu est la chair. C'est la chair de Thérèse qui est visitée et qui demeure touchée par des effets qui témoignent de ce que quelque chose arrive jusqu'en elle. Dans cette rencontre, Thérèse se repose en celui qui vient vers elle et, se reposant en lui, elle est amenée hors du lieu de sa structure. Sa présence à elle-même et au monde se trouve décentrée. Dans l'extase mystique, elle se déplace hors imaginaire. Elle ne dispose plus alors pour s'expliquer que des effets laissés en gage par le visiteur : repos, paix et joie. Elle ne comprend pas complètement ce qui se passe intérieurement, mais cela ne l'empêche nullement de goûter et de se voir changer comme elle ne s'en savait pas capable.

Ce voyage échappe à l'imaginaire même s'il commence là. C'est pourquoi, si l'on veut se rendre au terme de la route, il faut "l'absolue détermination de ne pas s'arrêter tant qu'on est pas parvenu à la source même. Ne pas s'arrêter ni à un discours, ni à une image, à rien"⁴⁸. L'arrêt à tout repère imaginaire aurait pour effet

⁴⁷ Ibid.

⁴⁸ Ibid., p. 23.

de faire rebrousser chemin. On voit ainsi que cette absolue détermination rejoint la quête-à-jamais dans son action qui consiste à chercher toujours.

Si on ne doit jamais s'arrêter de chercher c'est parce que l'imaginaire humain est foncièrement réducteur. Il peut toujours faire prendre une représentation pour le représenté. À l'inverse, la chair mortelle et périssable, parce qu'elle peut recevoir une impression même sans représentations, pose selon Thérèse une butée incontournable à l'imaginaire du désir. Seule la chair peut faire obstacle à l'impérialisme de l'imaginaire car elle reçoit le gage sans intermédiaire. Le chemin décrit par Thérèse se situe sur la ligne de crête entre "deux abîmes : l'abîme du malheur dans la contemplation narcissique, qui précipite l'homme dans le vide et la vanité du même; ou l'abîme du bonheur dans la contemplation du corps où s'incarne la parole et le désir de Dieu"⁴⁹.

On peut croire qu'il existe chez Thérèse un genre d'hostilité envers la structure psychique. S'il y a chez elle cette défense contre la structure c'est bien parce qu'elle cherche à rencontrer Dieu et que son imaginaire ne cesse d'y faire obstacle. Elle est une femme d'honneur et elle se fait un point d'honneur de respecter certaines choses. Cependant elle se rend compte que la confusion entre son honneur à elle et l'honneur de Dieu est justement "l'obstacle majeur à la rencontre"⁵⁰.

La notion thérésienne du point d'honneur souligne l'ambiguïté de la

⁴⁹ Ibid., p. 27.

⁵⁰ Ibid., p. 47.

structure psychique. Sans cette organisation, il ne saurait y avoir de surgissement ni d'une personne humaine ni d'un sujet psychique. En même temps, la structure a tendance à confondre ses représentations avec le réel de la vie qui vient en elle. C'est pourquoi, dans le chemin sur lequel s'engage la personne qui cherche Dieu, la question du discernement par la parole devient centrale. C'est que le désir véritable, ce que Vasse appelle le réel du désir, "s'exprime dans l'acte de mourir aux apparences"⁵¹. Cela requiert, d'une part, le discernement entre l'apparence ou la représentation de la vérité et la vérité irreprésentable, et, d'autre part, le consentement à la vérité dans son jaillissement.

L'expérience de Thérèse ainsi que le chemin qu'elle parcourt indiquent une direction hors imaginaire, là où Vasse situe un réel que nous ne connaissons pas. Il s'agit alors d'un lieu non pénétrable par l'imaginaire. Cet endroit situé hors monde fait signe en prenant à coeur. C'est par la distinction entre les goûts et les contentements, par la lecture des effets de vie et de mort ainsi que par l'expérience de la foi dans la tradition ecclésiale, représentée par ses confesseurs, que Thérèse avance avec assurance sur ce chemin du dépouillement de l'imaginaire. Celui-ci se trouve lentement dégagé de sa prétention tandis qu'il peut devenir médiateur d'une rencontre dont il témoigne même si celle-ci ne se passe pas en lui.

⁵¹ Ibid., p. 114.

7.2.2 François d'Assise

François d'Assise est une autre figure remarquable de l'histoire de l'Église. Après avoir entendu un appel, il s'est consacré à y répondre avec tout ce qu'il était. Tout comme Thérèse d'Avila, François a marqué son époque et continue de laisser des traces jusqu'à nos jours. Ce qui est intéressant dans son histoire, c'est le cheminement qu'il entreprend à partir du moment où il perçoit un appel ainsi que sa manière d'y répondre. Une fois de plus, ce ne seront pas les détails du parcours qui retiendront l'attention, mais bien plutôt les grandes lignes du cheminement de François tel que mis en valeur par la lecture psycho-historique faite par Jean-Marc Charron⁵².

En résumant le parcours de François, de son point de départ narcissique à la rencontre avec Jésus menant à l'identification à lui et aux pauvres, Jean-Marc Charron situe l'aventure de François sur un continuum similaire à celui de Thérèse d'Avila. Dans un contexte analytique large, la figure de Narcisse représente la formulation mythique de l'enfermement, jusqu'à la mort, dans la contemplation de l'image propre. À l'inverse et dans un contexte croyant, la figure de Jésus invite à prendre au sérieux ce qui n'est pas monté jusque dans l'imaginaire mais qui appelle pourtant le cœur de l'homme. Le cheminement de François tel que le montre Charron reprend en quelque sorte l'articulation de la double perspective analytique et phénoménologique que nous avons fait ressortir chez Vasse⁵³.

⁵² J.-M. Charron, *De Narcisse à Jésus...* O.C.

⁵³ La perspective analytique adoptée par Jean-Marc Charron est celle d'Érikson.

La vie de François se trouve inscrite, d'entrée de jeu, au sein d'un conflit de désir entre ses parents. La naissance de François s'étant produite pendant l'une des nombreuses absences du père affairé au commerce, il reçoit de sa mère le nom de Jean. À son retour, le père change ce nom en faveur de François. Si le père gagne la partie avec le nom de son fils, c'est la mère qui emportera le choix de François au niveau du désir. Entre le père qui, par le nom de «François», veut symboliser son désir de succès commerciaux avec la France et la mère qui, par le nom de «Jean», veut relier son fils au prophète Jean-Baptiste, le désir de François adoptera davantage l'orientation maternelle. "L'histoire nous apprend que son choix s'est surtout orienté dans le sens de la réalisation du désir maternel"⁵⁴. Cette élection ne doit pas cependant nous faire oublier la remise en cause identitaire qu'elle cèle. François était engagé dans une recherche narcissique de gloire par le combat militaire qui ne fut questionnée qu'après une défaite cuisante⁵⁵. C'est à ce moment là seulement qu'il entre dans "une crise d'identité qui [le] conduira [...à] la rupture totale avec tout ce qui représente son ancien monde"⁵⁶.

Le diagnostic de Jean-Marc Charron est intéressant parce que celui-ci fait ressortir la rupture vécue par François entre deux imaginaires. La crise fait passer d'un objet à un autre sans que le narcissisme ne soit transformé. Du succès militaire, qui pourrait certainement assurer le succès commercial souhaité par son père, l'idéalisme de François s'attachera désormais à la figure de Jean-Baptiste.

⁵⁴ Charron, J.-M., *De Narcisse à Jésus...* O.C., p. 50.

⁵⁵ En 1202 lors d'un combat contre Pérousse.

⁵⁶ Ibid., p. 70.

François laisse tomber un idéal militaire pour reprendre celui du prophète érémitique, mais il ne change pas sa manière de se relier, il conserve son attitude portée à l'excès.

François vivra alors sa quête d'identité dans le mode «contre» de l'identité négative jusqu'au jour où celui-ci trouvera une "image positive et valorisée d'une femme : elle est constituée de matériaux précieux agencés dans un corps harmonieux"⁵⁷. Sans doute, en raison du conflit sous-jacent entre son père et sa mère, le jeune François a-t-il dû éprouver de la difficulté à intégrer la positivité du cœur dans sa recherche d'identité. Comme le dit Charron, "le consentement à la dimension religieuse [chez François] s'accompagne simultanément d'un second consentement qui a trait à l'identité féminine"⁵⁸.

Il semble que le père de François n'ait pas joué son rôle puisque celui-ci demeure hanté par la peur de sa tendance régressive. François expérimente "la crainte de la fusion, de l'engouffrement dans le regard admiratif de l'autre"⁵⁹. Si cela est remarquable au regard des rapports qu'il entretient avec les femmes, l'analyse de Charron démontre que le danger qui guette François est bien celui du narcissisme où tout est engouffré dans l'image grandiose.

Jusque là, "la quête de plénitude et de la perfection (entendons aussi de la toute-puissance) qui caractérise le profil narcissique du jeune François, n'est pas

⁵⁷ Ibid., p. 107.

⁵⁸ Ibid.

⁵⁹ Ibid., p. 113.

totallement abandonnée"⁶⁰. La conversion au niveau des images n'apporte pas un changement majeur de structure. Seuls changent l'objet et la stratégie. C'est finalement dans le pôle de l'identification à Jésus que quelque chose d'autre se produit enfin. Le contact avec l'humanité de Jésus induira chez François, par la voie de l'identification, 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"⁶¹. L'identification à Jésus, par l'intégration de la loi, ouvre la structure narcissique de François à la dimension du cœur.

Tout comme Vasse soulignait la détermination absolue que Thérèse affirmait nécessaire sur la voie de l'oraison, Charron souligne "l'acharnement de François à l'égard de lui-même et son obstination, [qui] sont comme une entreprise de décapage ayant pour fonction d'épurer le désir [...] jusqu'en ses derniers retranchements"⁶². Cette insistance montre bien que les expériences religieuses de François et de Thérèse ne sont pas une fuite du monde mais se jouent au sein d'un combat qui se déroule dans le monde. L'enjeu porte alors sur la victoire de la vérité du désir et non plus celle de l'image idéale de soi.

Si Thérèse et François partagent une structure narcissique qui les suit jusqu'à la mort, "on ne peut imaginer qu'il[s] ai[en]t pu aller si loin dans cette aventure de néantisation sans la certitude d'un sens ultime de la vie et de la mort"⁶³.

⁶⁰ Ibid., p. 168.

⁶¹ Ibid., p. 180.

⁶² Ibid., p. 232.

⁶³ Ibid., p. 264.

Tous deux partagent une espérance indéfectible fondée dans la foi en la promesse du désir de Dieu. Ils sont, chacun à leur manière propre, gros d'un désir qui veut porter du fruit. Jésus veut prendre chair en eux, ils le sentent et font tout ce qu'ils peuvent pour accoucher de lui. "«Accoucher de Jésus», selon l'heureuse formule de François, c'est prendre le risque d'une parole qui, tout en renonçant à la toute-puissance du désir, n'hésite pas à en assumer l'origine"⁶⁴. Thérèse et François croient qu'il y a, dans leur désir, une puissance originaire portant une vie nouvelle. C'est cela que Thérèse et François assument.

L'identification à Jésus revient à suivre le désir, à se dégager de ses impasses et à lui laisser donner son fruit, le tout dans la foi que ce qui appelle l'homme en avant c'est bien la Parole d'un Dieu Amour. Cet appel convie, par delà les ambiguïtés de la structure psychique, au festin des noces entre l'humanité et le Dieu de la foi. La foi de Thérèse et celle de François les engage, chacun dans leur temps et leur itinéraire propre, à aller jusqu'au bout du voyage.

7.2.3 Bernard de Clairvaux

L'étude de Bernard de Clairvaux que l'on a retenue ne présente pas un itinéraire qui serait typiquement celui de Bernard. En responsable de la formation des jeunes moines, van Hecke ne s'intéresse pas comme tel au cheminement de Bernard, mais davantage à son anthropologie et aux corollaires existentiels qu'elle porte. Voulant accompagner les siens sur le chemin de la vie religieuse, van Hecke

⁶⁴ Ibid., p. 271.

lit l'anthropologie bernardienne selon l'angle de "l'expérience de foi de l'homme qui se met en quête de Dieu"⁶⁵. Cette expérience se formalise par quelques balises qui rendent cependant compte d'un itinéraire spirituel.

Van Hecke met en évidence des repères que Bernard jugeait fiables dans un cheminement de foi guidé par le désir lancé à la poursuite des traces laissées par le passage de Dieu. Ces dernières ne peuvent s'interpréter correctement que dans une perspective croyante, car "seule la foi donne accès à l'expérience religieuse"⁶⁶; seule la foi risque l'engagement en faveur de ce qui lui échappe absolument.

Malgré que la présence de Dieu et les traces de son passage ne puissent être traduites adéquatement par des représentations psychiques, la personne humaine peut en saisir quelque chose. Dans la pensée de Bernard, c'est l'affectivité qui, en témoignant du fait que quelque chose touche à soi, est un chemin par lequel se dessine un accès vers Dieu. "On va vers Dieu [...] par la puissance du désir qui trouve sa source dans ses affects"⁶⁷. Si on va vers Dieu par ce chemin là c'est que la rencontre avec lui échappe à la représentation en même temps qu'elle imprime sa marque en touchant.

Comment serait-on touché sans être capable de ressentir qu'on l'est? Les techniques développées par le génie humain démontrent à merveille la nécessité qu'il y a, si l'on veut être capable de percevoir quelque chose, de construire des

⁶⁵ L. van Hecke, Le désir dans l'expérience religieuse... O.C., p. 22.

⁶⁶ Ibid., p. 27.

⁶⁷ Ibid., p. 85.

appareils dotés de la capacité de «sentir» ce qui, sans cette capacité perceptuelle, demeurerait dans une sorte d'inconscience. Il ne s'agit pas ici de l'inconscience propre au refoulé, mais plutôt de celle dans laquelle on se trouve avant même qu'advienne la possibilité de la prise de conscience d'une nouvelle perception. Prenons l'exemple des ondes hertziennes. Il y a quelques dizaines d'années le concept même des ondes électromagnétiques aurait été impensable. Sans que quelqu'un ait eu l'intuition de la possibilité de leur existence et sans l'invention conséquente de moyens permettant de les percevoir, en particulier par le biais de leurs effets, ce qui était impensable ne serait jamais devenu objet de science. Des appareillages sensibles aux ondes hertziennes ont permis de faire jaillir ces dernières dans le champ scientifique et leur a fait rendre d'énormes services à l'humanité.

Le «capteur» de Dieu chez la personne humaine, Bernard le voit dans le goût et, conséquemment, dans la saveur éprouvée. "«Dieu, certes, est un et unique : il ne comporte pas en lui-même de diversité, mais en fonctions des changements qui affectent notre esprit, il prend pour nous des saveurs différentes.»"⁶⁸. Tout comme Vasse le soulignait avec Thérèse, van Hecke met en relief l'importance, dans la pensée de Bernard, de la question du goût dans la recherche de Dieu. Il importe cependant de noter que pour ce dernier "les qualités du goût se limitent pratiquement [...] au plaisir et au déplaisir qui sont les contenus élémentaires de l'expérience affective"⁶⁹. Ici, la fidélité à Bernard commande de rattacher ce plaisir

⁶⁸ Ibid., p. 85. Van Hecke cite Bernard au numéro 73 de "De diversis".

⁶⁹ Ibid., p. 88.

plus à l'amour qu'au plaisir. Van Hecke affirme d'ailleurs que "Bernard perçoit un lien étroit entre *amor* (amour) et *sapor* (goût). Le cœur goûte ce qu'il aime"⁷⁰. Que le cœur goûte ce qu'il aime dépasse le plaisir car il se peut que le cœur goûte alors même que rien ne plaît dans l'apparence ou que rien n'apparaît. Le goût n'a pas besoin de support représentatif. Avec lui, "nous avons le contact le plus immédiat et le plus intensif avec un objet sensible"⁷¹. Le goût capte presque sans médiation ce qui l'affecte.

Van Hecke conclut ses considérations sur la perception et le goût par l'interrogative. "N'y aurait-il pas là une anthropologie où l'homme est finalement perçu comme une conscience et une affectivité?"⁷² Dire que l'homme est perçu par Bernard comme une conscience et une affectivité ne nie en rien la découverte freudienne de l'inconscient. Il faut bien se rappeler que cette notion est vieille d'à peine une centaine d'années. Par contre, l'insistance sur la conscience et sur la capacité d'être affecté revient à poser la personne humaine dans son aptitude à percevoir ce qui la touche et sa capacité de choisir ce qu'elle aime. La liberté de choix orientée par l'affection sous-tend donc l'anthropologie bernardienne. Comme l'a remarqué van Hecke, dans son mouvement fondamental, "la liberté s'épanouit pas son consentement (*consensus*) à la grâce"⁷³. On retrouve ici une idée chère à Vasse : la possibilité pour la personne de prendre conscience du désir qui l'habite et d'y consentir. Le goût "dit le consentement du cœur à ce qui le touche et il fait

⁷⁰ Ibid.

⁷¹ Ibid.

⁷² Ibid., p. 92.

⁷³ Ibid., p. 96.

résonner la dimension du désir"⁷⁴.

De Bernard à Vasse, la base religieuse de l'anthropologie demeure semblable. Par contre, le discours de van Hecke aiguillonne celui de Vasse. Ce dernier ne mentionne presque jamais le consentement actif au désir même s'il le laisse entendre partout. Il préfère parler de renoncement. Pour van Hecke qui lit Bernard, l'ascèse comporte

comme première caractéristique non pas le renoncement, mais un consentement positif et actif qui n'exclut pas cependant le combat. La liberté ne consiste donc pas d'abord à vaincre des obstacles, mais à communier à Dieu par une ouverture toujours grandissante.⁷⁵

Notons ici que la distinction introduite par l'anthropologie bernardienne libère l'expérience religieuse de l'enfermement dans la contingence de la structuration psychique. Malgré les obstacles inévitables avec lesquels elle doit se mesurer, la liberté consiste à choisir Dieu. C'est finalement de cela dont témoignent avec éloquence l'expérience de Thérèse, de François et de Bernard. Malgré et avec leurs limites, ils ont choisi de s'orienter vers Dieu et de se laisser déplacer par lui.

Les obstacles à la rencontre avec Dieu viennent non pas de lui mais de la personne et de sa structure. D'une certaine manière, seule la foi sauve parce que celle-ci, en s'appuyant sur une recherche réelle de Dieu, déplace hors du champ des limites représentatives. "La façon dont Bernard envisage l'acte de la foi est d'une importance capitale parce que sa réalisation libère du pur imaginaire et mène en

⁷⁴ D. Vasse, L'Autre du désir... O.C., p. 194

⁷⁵ L. van Hecke, Le désir dans O.C., p. 113.

même temps à une forme d'expérience authentique de Dieu"⁷⁶.

Bernard distingue des étapes sur le chemin qui mène vers Dieu. Il situe le point de départ avec ce qu'il appelle «*affectus carnalis*» et qui "s'attache naturellement à ce qui est perceptible par les sens (par exemple l'humanité de Jésus)"⁷⁷. Suit de près une étape à caractère plus psychique, la connaissance de soi. Elle "est l'indispensable démarche pour qui veut cheminer vers la contemplation"⁷⁸. Sans une véritable recherche de la connaissance de soi, l'*affectus carnalis* risque de demeurer enfermé dans la représentation qu'il se donne de ses objets. Il n'est alors plus un passage mais se transforme en une impasse. C'est pourquoi l'étape suivante ne pourra être que celle de l'humilité. Dans l'humilité la personne abandonne toute prétention afin d'accueillir la vérité et non plus son apparence. "L'humilité est la base indispensable, «le fondement de tout l'édifice spirituel»"⁷⁹. Sans l'humilité, la prétention orgueilleuse risque d'enfermer la personne dans l'illusion. "L'orgueil est [...] lié à l'illusion qui fait croire qu'on peut subsister par soi-même dans une autonomie radicale"⁸⁰.

L'humilité serait donc, dans l'anthropologie bernardienne, l'étape ultime. Cela peut sembler court comme cheminement à moins de prendre en compte le fait que l'humilité n'est jamais atteinte que partiellement. L'humilité totale impliquerait

⁷⁶ Ibid., p. 131.

⁷⁷ Ibid., p. 141.

⁷⁸ Ibid., p. 143.

⁷⁹ Ibid., p. 147. Van Hecke cite Bernard dans "De diversis" au numéro 16.

⁸⁰ Ibid., p. 148.

l'absence de structure et de méprise. La volonté de l'homme ne peut tendre à l'humilité qu'en demeurant soumise à une structure narcissique. Cela fait qu'on s'efforce de rechercher l'humilité alors qu'elle est véritablement fruit de la grâce et du salut. Dans son anthropologie, Bernard 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"⁸¹.

Le salut, ou la rencontre avec Dieu, van Hecke l'appelle aussi «adhésion à Dieu». Cela "implique la transformation pénible de notre désir humain en désir de Dieu"⁸². Si la personne est mise en marche par un appel de Dieu qui est aussi promesse, il faut tenir compte de deux dimensions. L'appel se situe d'abord "dans la ligne des aspirations profondes de tout homme au bonheur et à la paix [...ensuite il] est aussi promesse de Dieu lui-même"⁸³. À l'instar de Vasse pour qui l'ouverture de la structure psychique demeurait infranchissable à l'homme, van Hecke, dans sa relecture de Bernard, indique que l'homme peut aller jusqu'à un certain point, mais pas au-delà. Le reste est travail de la grâce quand celle-ci n'est plus refusée volontairement. Si une rencontre peut se produire entre l'homme et Dieu, elle "ne peut s'établir qu'au prix d'une victoire remportée sur l'entêtement du refus et sur toutes sortes d'illusions"⁸⁴. Dans le modèle vassien, le «refus de» caractériserait l'inconscient fonctionnel en tant que celui-ci protège la structure contre sa destruction et les «illusions» correspondraient à l'enfermement au sein de

⁸¹ Ibid., p. 153.

⁸² Ibid., p. 177.

⁸³ Ibid.

⁸⁴ Ibid., p. 206.

l'imaginaire.

Il apparaît donc important de pouvoir discerner quel esprit fait discourir l'homme sur lui-même. À la question qui cherche à savoir quel esprit parle dans le discours de l'homme, Bernard invite à discerner l'esprit à partir de son discours. "«C'est la suggestion elle-même qui le montrera». Les pensées qui invitent à la mollesse (*mollia*), à la vanité (*vana*) ou à l'amertume (*amara*) sont certainement mauvaises"⁸⁵. Par delà la simplicité apparente de sa méthode de discernement, Bernard rejoint la même distinction introduite à propos du discours de l'Autre. Une approche psychanalytique porte attention aux manifestations et aux causes du refoulé. Or il y a d'autres perspectives. Il y a celles qui témoignent des tournures de l'esprit de la personne humaine ainsi que celle qui dévoile les aspirations du cœur humain. Le discernement des esprits s'applique à découvrir ce qui conduit l'homme à la vie alors même qu'il ne sait pas trop ce qu'elle est.

Entre le discours du refoulé, c'est-à-dire de ce qui est refusé, et le discours du redoublement de la structure sur elle-même, peut s'entendre un appel à s'engager en avant dans un projet de vie. Pour Bernard, "c'est dans un projet de vie tout orienté vers Dieu que l'homme trouvera le mieux son unité et son intégrité"⁸⁶. L'engagement existentiel qui se laisse orienter, à la base, par les grandes aspirations que l'on porte est selon Bernard source d'unité et d'intégration psychique. En conséquence, l'anthropologie bernardienne laisse entrevoir que la

⁸⁵ Ibid., p. 218.

⁸⁶ Ibid., p. 243.

dimension religieuse est "une donnée thérapeutique essentielle et incontournable"⁸⁷. Affirmer cela revient à situer l'appel entendu dans un rôle fondamental qui autoriserait la structure à donner la plénitude de son fruit en se recevant comme un don fait à elle-même. L'optique bernardienne fait du psychisme le lieu du consentement malgré que son inconscient soit le fruit du refoulement et du refus. La conscience humaine peut accueillir la naissance d'une parole d'appel incarnant la vie même de Dieu qui se donne à elle au sein de sa chair mortelle.

7.3 Jésus et le désir

Le parcours que l'on termine avec Bernard de Clairvaux fait ressortir avec force le cheminement de la quête religieuse qui a été confirmé par chacun des témoins consultés. La quête religieuse s'étend entre son point de départ – la prise dans le refus et l'imaginaire – et son point d'arrivée – la rencontre véritable avec Dieu. Le dégagement se produit graduellement dans une recherche qui se consacre à "chercher toujours"⁸⁸ Dieu.

Nous allons va maintenant nous tourner vers deux péricopes évangéliques qui mettent en scène une rencontre entre Jésus et un interlocuteur supposément assoiffé. L'objectif de cette démarche biblique consistera simplement à identifier les grands axes que l'on peut saisir de l'intervention de Jésus en rapport avec la personne et son désir. On fera conséquemment une lecture de style spontané et

⁸⁷ Ibid., p. 255.

⁸⁸ Ibid., p. 277.

méditatif en laissant à d'autres le souci d'une étude plus serrée. Enfin, cet effort non exégétique permettra de confirmer l'orientation générale de l'anthropologie déjà cernée.

7.3.1 Le Jeune homme riche [Mt 19, 16-22⁸⁹]

On débute avec ce récit parce qu'il ressemble à s'y méprendre à la première réponse qu'une personne arrive à donner à l'appel du Seigneur. Elle refuse en croyant consentir. La scène commence par une question que le jeune homme adresse à Jésus et qui situe déjà son aspiration à la bonté et à la vie éternelle. La réponse de Jésus ne se fait pas attendre : «Unique est celui qui est bon.»⁹⁰ Jésus laisse donc entendre que la bonté sans partage n'appartient qu'à l'Unique, à Dieu seul. Même lorsqu'il aspire à Dieu, l'homme demeure partagé entre le bien et le mal. Dieu seul n'est pas divisé entre deux limites.

Jésus poursuit sa réponse (versets 17-19) par l'énonciation générale d'un résumé des commandements. Cela amène le jeune homme à préciser ce qu'il croit. «Tout cela je l'ai observé. Que me manque-t-il encore?»⁹¹ En apparence, il cherche à aller plus loin, mais la réponse de Jésus va dénoncer la prétention à se clore dans une image satisfaite de lui-même. «Si tu veux être parfait, va, vends ce que tu possèdes, donne-le aux pauvres, et tu auras un trésor dans les cieux. Puis viens,

⁸⁹ Nouveau Testament. Traduction oecuménique de la Bible. Édition intégrale. Paris, Cerf, 1977.

⁹⁰ Mt 19, 17.

⁹¹ Mt 19, 20.

suis-moi!»⁹² La logique suivie par Jésus rejoint ainsi la personne sur le chemin qu'il lui reste à parcourir : celui de la dépossession active de toutes ses richesses et l'engagement à la suite de Jésus.

Nous pouvons ici comprendre le concept de richesse dans son sens de possessions, mais il vaudrait mieux l'envisager dans le sens que l'accumulation de richesses symbolise la sécurité. Le conflit sous-jacent consiste donc à choisir en quoi l'on va se confier. La péricope souligne une alternative : dans les possessions ou dans l'appel perçu et retransmis par Jésus.

C'est ainsi que la prétention du jeune homme est mise à nu. À l'invitation de Jésus, il répond en tournant le dos et en repartant dans la tristesse. Pour qu'il en fût ainsi, le Jeune homme dût sentir en lui qu'il tournait le dos à quelque chose de très important. À la place de la perfection véritable qu'il prétend chercher, l'intervention de Jésus lui fait découvrir qu'il préfère se prémunir contre les dangers de la vie. Il ne peut donc plus repartir en toute bonne conscience car il se sait maintenant dans l'illusion alors même qu'il affirme chercher Dieu. Il se contente d'une idole protectrice. La tristesse notée en fin de péricope autorise le discernement de la vérité du désir auquel le Jeune homme renonce. Le désir est vrai mais la prétention en fausse le chemin. Effet de mort, dirait Vasse, quand la personne refuse d'avancer vers l'invitation qui lui est faite.

⁹² Mt 19, 21.

Cette péricope institue un double lien à l'expérience psychique et à la quête religieuse en faisant ressortir la même difficulté narcissique de la structure et l'effet appelant du désir. La tristesse et la mort surgissent lorsque l'appel est étouffé par le besoin de se protéger. On ne fait plus alors confiance à Dieu, mais on préfère ses propres productions. L'anthropologie vassienne, celle de Thérèse, de François et de Bernard vont dans une même orientation. L'épisode du jeune homme riche ne contredit pas les anthropologies considérées mais les confirme dans leur orientation générale et dans les effets de vie et de mort qui se produisent selon que l'on consent ou non à suivre le fil du désir.

7.3.2 La Samaritaine [Jn 4, 1-29⁹³]

La rencontre de Jésus avec la Samaritaine porte elle aussi son lot d'enseignements à propos du désir. D'abord la mise en scène place la rencontre au carrefour de deux dimensions différentes : elle fait se croiser celle de l'imaginaire religieux, représenté par le puits de Jacob, et celle de la lumière sans ombre, représentée par la sixième heure du jour.

Le récit s'amorce par un déplacement. Au moment où Jésus apprend que les "Pharisiens avaient entendu dire qu'il faisait plus de disciples et en baptisait plus que Jean"⁹⁴, il quitte la Judée pour la Galilée. Jésus abandonne le territoire des Pharisiens, eux qui, en se posant en gardiens de la tradition et de la loi, s'opposent

⁹³ Nouveau Testament... O.C.

⁹⁴ Jn 4, 1.

à ses enseignements. Leur manière de concevoir loi et tradition est fixiste, plus rien ne peut bouger; il ne peut donc pas y avoir de déplacement. Ils s'enferment ainsi dans la lettre de la loi et dans leur conception de la tradition. Ils gardent l'imaginaire religieux à l'encontre de tout ce qui pourrait arriver et le provoquer à changer.

Jésus décide donc de changer de lieu. Chemin faisant il pénètre sur le territoire d'un autre imaginaire religieux. Il se retrouve seul au puits de Jacob en plein midi, mais il est aussitôt «rejoint» par une femme qui vient puiser de l'eau. Il sera intéressant de considérer le mouvement induit par Jésus.

Jésus s'adresse à elle en lui demandant à boire, mais elle se retranche derrière la tradition : «Toi, un Juif, tu me demandes à boire à moi, une femme Samaritaine!»⁹⁵. Les Samaritains étaient considérés comme impurs par les Juifs, la femme s'étonne de rencontrer un Juif qui ne se laisse pas arrêter par une querelle remontant au schisme consécutif au retour d'exil. Jésus n'entre pas dans la dispute, mais entraîne la femme dans un autre lieu : celui de sa soif à elle.

"Si tu connaissais le don de Dieu et qui est celui qui te dit : «Donne moi à boire» c'est toi qui aurait demandé et il t'aurait donné de l'eau vive"⁹⁶. Jésus la ramène à sa soif en lui promettant une eau vive. On peut imaginer qu'il devait être difficile de résister à une telle offre en cette heure de chaleur et de soleil, mais la Samaritaine ne se laisse pas démonter. Au contraire, elle semble vouloir ramener

⁹⁵ Jn 4, 9

⁹⁶ Jn 4, 10.

ce Juif étrange à la réalité. Elle proteste alors qu'elle a remarqué que Jésus n'a rien pour puiser. Pour qui se prend-il celui-là? Elle l'interroge donc en brandissant la figure de Jacob (verset 12), mais Jésus n'entre pas davantage dans la dispute.

Simplement, il transpose le niveau. L'eau de ce puits n'éteint la soif que de manière temporaire. Il lui promet une eau "jaillissant en vie éternelle"⁹⁷. À ce moment là, la femme avoue sa soif en même temps que la confusion qui l'habite. Elle ne distingue pas entre l'eau matérielle et ce dont son cœur a soif. "Seigneur, donne moi cette eau pour que je n'aie plus soif"⁹⁸.

Jésus n'entre dans la confusion que pour inviter la Samaritaine à dire la confusion qu'il y a dans son cœur. Jésus l'invite donc à aller chercher son mari. Cela a pour effet de faire surgir sa difficulté qui consiste à ne pas arriver à en choisir un et à demeurer avec lui. À ce moment là, la Samaritaine reconnaît que ce Juif étrange est un homme hors de l'ordinaire : il dévoile le trouble du cœur symbolisé par les multiples maris et sa recherche de guérison affective. L'intervention de Jésus la ramène à la véritable question qui hante son cœur : où faut il adorer Dieu? Cette requête incarne l'antagonisme existant entre les imaginaires religieux Juifs et Samaritains, "nos pères ont adoré sur cette montagne et vous, vous affirmez qu'à Jérusalem se trouve le lieu où il faut adorer"⁹⁹. À nouveau, Jésus dénoue l'impasse en rouvrant l'imaginaire à la question de

⁹⁷ Jn 4, 14.

⁹⁸ Jn 4, 15.

⁹⁹ Jn 4, 20.

l'adoration en esprit et en vérité. À ce moment la femme prend l'initiative et l'interroge sur le messie. C'est alors que Jésus peut se révéler à elle.

Le déplacement de la femme étant complété, le disciples reviennent en scène alors que, bouleversée et changée, cette dernière part annoncer la bonne nouvelle à son village. Elle a été transformée par sa rencontre avec Jésus, elle n'est plus tout à fait la même. L'eau du puits cesse d'être le point de mire du récit. La femme abandonne sa cruche alors que la source annoncée jaillit de nouveau en elle.

La mise en scène de cet épisode est toute orientée vers la soif et vers la lumière. L'heure du midi en ce territoire de la Palestine est sans contredit l'heure la plus brûlante du jour, l'heure même où la soif, dans ce qu'elle a d'irrésistible, peut se manifester. En même temps, on n'échappe pas à la pleine lumière sans ombre.

Heure étrange pour venir puiser de l'eau et la ramener au village. À moins que la femme ne cherche à éviter de croiser qui que ce soit. La rencontre imprévue avec Jésus la fait passer des imaginaires social, personnel, familial et religieux fermés à quelque chose de plus ouvert. En évitant d'entrer dans la contradiction et en la rappelant à son désir, l'intervention de Jésus déplace la perspective. Il ramène la pleine lumière : "Il m'a dit tout ce que j'ai fait"¹⁰⁰.

Dans le regard de Jésus posé sur elle, elle peut redécouvrir l'amour qu'elle cherchait confusément à travers ses objets de tous ordres. Jésus, en se mettant à

¹⁰⁰ Jn 4, 39.

l'écoute du désir de la femme, arrive à la dégager de la prise dans l'imaginaire. L'effet remarquable de l'intervention de Jésus, c'est que cette femme semble avoir une joie telle que plus rien ne la retient en arrière désormais. Elle va spontanément vers les gens de son village pour leur annoncer cette bonne nouvelle sans même prendre le temps de boire.

Si la péricope du Jeune homme riche mettait en évidence l'effet de mort quand on se refuse à son désir, celle de la Samaritaine illustre le discernement pastoral opéré par Jésus et la transformation joyeuse qui illumine cette personne qui se laisse déplacer par la vérité de sa soif. On voit une fois de plus, à la lumière de ce second récit, que l'anthropologie cernée demeure plausible en se situant en cohérence avec les sources bibliques envisagées.

7.4 Conclusion

Le chapitre en cours s'amorçait par la question du lien entre le désir et la personne humaine. On envisageait alors d'examiner la conjonction entre l'identité religieuse personnelle et la vocation particulière. On avait débuté cette étude en recourant à la distinction que Vasse pose entre deux motions personnelles sur le chemin de la rencontre avec Dieu. On se rappellera que les contentements témoignaient de la satisfaction face à soi-même tandis que les goûts rendaient davantage compte de ce qui touche la personne en venant vers elle.

On a vu qu'on pouvait répondre de la parole qui interpelle à travers le goût et que le consentement à se laisser guider par ce qui prend à cœur constituait

l'incarnation en réponse à l'invitation «entendue». On peut maintenant conclure que l'appel du goût constitue la vocation religieuse dans son essence parce qu'elle témoigne de la sensibilité particulière dans son lien à la vie. En même temps, si l'on se met à suivre les traces de ce qui prend à cœur, on entre dans un devenir qui fait passer l'humain de l'imaginaire de la vie au réel de l'amour. Du moins, c'est cela que l'on pouvait conclure à la suite de l'anthropologie psychoreligieuse de Vasse.

On avait alors cherché à voir si le cheminement de trois grandes figures de la mystique chrétienne pouvaient corroborer celui qui s'insinuait à la lecture de Vasse. On a pris état de la similarité des cheminements globaux énoncés dans la vie et l'expérience de Thérèse d'Avila, de François d'Assise et de Bernard de Clairvaux. Devant la confirmation de l'itinéraire général qui consiste à passer de l'imaginaire fermé sur une vision idéale à un imaginaire bouleversé et ouvert par l'amour qui se donne à lui, on est allé voir si les épisodes du Jeune homme riche et de la Samaritaine pouvaient ajouter leur poids à la vision anthropologique proposée. On a vu que l'intervention de Jésus allait dans le même sens de rendre explicite les ambiguïtés du désir fermé sur un imaginaire religieux avant de remettre la personne en face de la réalité de son désir et de sa réponse en retour. On a même trouvé des traces des effets de morts, représentés par la tristesse, chez le Jeune homme riche et des effets de vie, représentés par une réinsertion sociale active et joyeuse, chez la Samaritaine.

On peut donc formaliser les liens que l'on a reconnu entre le désir et la quête religieuse. Avant de débiter, on doit se rappeler que le désir religieux ne s'exprime que par le détour de l'organisation psychique. Cela laisse donc entrevoir qu'en plus de ses difficultés propres, le désir religieux sera également porteur des contingences dues à l'organisation psychique. Si la souffrance peut être vue en tant qu'expression négative du désir c'est parce que celle-ci rejoint la dimension appelante du désir bloqué dans son incarnation. La souffrance du désir religieux pâtit de la résistance propre offerte au surgissement de l'appel de la vie.

La souffrance témoigne donc de la douleur engendrée par le refus, conscient ou non, d'entrer dans le mouvement de la vie en soi. En ce sens elle honore l'identité véritable de la personne tout comme on l'a vu avec le désir. Le goût personnel témoigne de ce que le désir religieux est désir de relation et de rencontre avec la vie qui s'offre à chacun de manière unique. Dans le cas où une rencontre se produit effectivement entre la vie offerte et la quête religieuse de la personne envers le Dieu-pour-soi, on pourrait parler d'union mystique. C'est-à-dire que la vie offerte sous la forme d'un appel deviendrait le principe unificateur de toute la personne. L'arbre produirait alors des fruits de vie. À l'inverse, l'absence de réception ne permettrait pas à la puissance de vie de déployer toute sa richesse.

Le concept de Dieu-pour-soi rejoint celui plus traditionnel de la grâce offerte. Comme celle-ci est Dieu se donnant à chacun et à tous, Dieu-pour-soi révèle la personne à elle-même d'un lieu autre que celui de l'imaginaire. L'amour et le cœur sont de ce lieu. En appelant chacun par son nom, c'est bien en lui qu'on se

reconnait, Dieu-pour-soi se révèle à chacun d'une manière unique dans le même mouvement où il donne chacun à soi-même. L'union mystique s'entrevoir alors comme le risque assumé jusqu'au bout du consentement dans la foi au don de la vie. Pour la personne qui croit en la vie qui la rejoint au cœur et qui se consacre sur ce chemin là, on ne pourra parler d'union mystique. Plus simplement on dira qu'elle vit sa vie en accord avec son cœur.

Chapitre 8

Le counseling pastoral à la lumière de

l'anthropologie psychoreligieuse de Denis Vasse

À l'origine de notre recherche, nous posions le problème de l'identité et de la spécificité du counseling pastoral. Plus précisément, notre question s'inscrivait sur l'horizon d'une problématique plus vaste, à savoir celle des relations entre les perspectives théologiques relatives à la vie spirituelle et les perspectives des disciplines psychologiques relatives à la vie psychique. Nous nous proposons d'appuyer notre réflexion sur une anthropologie psychoreligieuse inspirée des travaux de Denis Vasse.

Notre problématique comportait deux volets. Le premier concernait la spécificité du counseling pastoral et la valeur des cadres théoriques dominant cette discipline. Le second référait à la question de la souffrance comme point d'appui à toute démarche thérapeutique. La recherche d'un modèle anthropologique se devait, selon nous, de prendre en compte ces deux aspects de la problématique.

Le moment est maintenant venu, dans ce dernier chapitre, de faire une synthèse du modèle anthropologique proposé par Denis Vasse et de revoir, avec lui, comment nos problèmes de départ se trouvent éclairés. En conséquence, le chapitre sera divisé en deux parties. La première effectuera une synthèse du

modèle anthropologique, tandis que la seconde visitera à nouveau l'énonciation des problèmes en montrant comment le modèle proposé par Vasse apporte des éléments de réponses théoriques et pratiques à nos questions de départ.

8.1 Vers une anthropologie psychoreligieuse chrétienne

Tel qu'on vient de l'annoncer, cette première partie du chapitre entend procéder à la synthèse d'un modèle d'anthropologie psychoreligieuse proposée par Denis Vasse. On commencera en précisant les liens qui existent entre le manque et les aspects psychiques et spirituels du désir avant de procéder à la mise en modèle comme tel. Le modèle sera élargi par la suite pour rejoindre la question incontournable de la solidarité humaine, nul n'est une île et le sujet humain émerge avec d'autres et avec un environnement. On verra par la suite, en quoi la perspective chrétienne s'inscrit au cœur du modèle. On terminera la section par une distinction que le modèle permet de poser entre vie psychique et vie spirituelle.

8.1.1 Le manque : tendance à obturer ou bien invitation à accomplir

Vasse suggère de voir dans le désir la source qui entraîne la personne sur la route de l'aventure croyante. Par la conjonction de la lecture de son œuvre, avec des témoignages contemporains à propos de trois grandes figures religieuses et avec l'aide de deux péricopes évangéliques, on a pu constater un lien entre le désir, la vocation et l'identité religieuse. Ce lien passe par le goût que la personne éprouve envers une réalité qui lui tient à cœur. Comme on l'a vu, le goût que la personne ressent ou éprouve pour telle réalité demeure l'élément moteur qui l'entraîne dans une recherche imprévisible. Celle-ci, lorsqu'elle est véritable, ne

saurait manquer de conduire à un détachement certain des représentations tout au long du chemin. Quand manque la «chose» qui est l'«objet» d'amour, le désir se lance à sa recherche selon la manière que la personne se la représente. Or l'«objet» du désir ne se limite à aucune représentation.

Le manque ressenti demeure irréfutablement l'élément signifiant la cause du désir. C'est parce que cet «objet» manque que la personne s'essaie à combler le vide laissé par son absence. En même temps, ce dont le concept de «manque», compris en tant que «cause du désir», n'arrive pas à rendre compte c'est de la question portant sur la raison qui fait l'importance préférentielle de ce manque-là pour telle personne. La valeur élective d'un manque peut se vérifier à la lumière d'un passé révolu, mais cela ne saurait rendre compte de ce qui fait que la personne a préféré cette réalité aux autres.

Quand l'on se reporte à l'archéologie de la structuration psychique, il est difficile de comprendre comment telle personne a pu ressentir un manque particulier comme la menace suprême au regard de toutes les autres. Il faut bien l'avouer, le passé révolu n'a certainement pas été constitué que d'une seule chose qui aurait manqué. Le réalisme convoque, au contraire, à envisager que l'enfant, tout au long de sa croissance, ait été confronté à des manques de toutes sortes, y compris les siens. Que l'un particulier de ces manques l'ait touché et menacé plus que les autres relève, sans nul doute, d'une conjonction de la sensibilité et des aléas de l'histoire personnelle. Le fait demeure : un désir propre touche la personne de manière plus ou moins inconsciente.

C'est ainsi que l'on est conduit à reconsidérer la définition spinoziste du désir telle qu'utilisée par Vasse. "Le désir (*cupiditas*) est l'essence même de l'homme en tant que conçue comme déterminée, par une quelconque affection d'elle-même, à faire quelque chose"¹. C'est parce qu'elle est touchée par cela qui correspond à sa sensibilité que la personne humaine est mise en mouvement. Si le désir dans son aspect lié au manque témoigne de la nécessité d'une organisation psychique pour vivre en humain, dans son aspect moteur le désir manifeste qu'on ne peut vivre comme une personne humaine sans se laisser toucher par un amour qui est d'avance donné, sans que la structure psychique ne le sache.

Cela est d'une importance fondatrice pour le counseling pastoral qui prétend intervenir sur les plans psychique et spirituel. L'on prétend aider la personne à régler ses problèmes psychiques en même temps qu'on veut la guider sur le chemin d'une relation d'amour avec Dieu. Le manque et son corollaire, la blessure avec la souffrance qui en découle, apparaissent comme le point d'articulation entre les deux champs tels que ceux-ci se relient dans l'expérience humaine et dans l'intervention clinique.

Le manque, dans le fait généralisé de la recherche qui tente de le combler, atteste de la double quête dans laquelle la personne humaine se trouve prise. Elle vise à la fois l'unité et la plénitude. La recherche d'unité est discernable en interprétant le mouvement de la structure qui tente d'obturer ses failles. C'est par la tentative de simuler l'absence de division intérieure dans la représentation

¹ B. Spinoza, *L'éthique*. O.C., p. 242.

psychique consciente que l'on peut arriver à lire ce goût et cette recherche d'unité. La psychanalyse insiste à bon escient sur cette difficulté qui consiste précisément à nier ou à tenter d'éviter toute forme de division. Par ailleurs, cette insistance sur la difficulté ne devrait pas faire oublier d'y lire l'aspiration à l'unité. Ce n'est pas parce qu'on voit des personnes qui se débattent avec l'alternative du tout ou du rien que l'on est obligé de devenir aveugle à la recherche d'unité que ces représentations pathogènes cachent.

L'humain naît dans un chaos pulsionnel évident. Il surgit au monde prématuré comme l'affirme la psychanalyse, mais sans recherche d'unité y aurait-il encore la possibilité d'une structure psychique? Le bébé ne resterait-il pas toujours dépendant? Si la structure n'était pas basée sur une aspiration à l'unification, l'organisation serait-elle toujours possible et quelles en seraient les fondations? On ne peut répondre à ces questions sans reconnaître la présence essentielle d'un mouvement vital qui attire la personne humaine vers une structuration qui lui est nécessaire pour pouvoir devenir elle-même. Ce mouvement vital n'est certainement pas conscient même s'il demeure possible de l'observer dans l'œuvre qu'il déploie.

Le comportement autour du manque révèle également une aspiration vers la plénitude. La psychanalyse, lue par certains théologiens, insiste sur la pathologie qui, face au manque, cherche à le combler, mais elle demeure étrangement silencieuse sur l'aspiration humaine à accomplir. Ce n'est pas parce que la personne peut confondre sa tendance à accomplir avec une recherche continuelle de se sentir pleine qu'il faudrait, pour autant, nier l'aspiration à accomplir quelque chose.

En fait l'expérience mystique, à travers les témoignages étudiés précédemment, autorise la lecture de la relation qui existe entre l'aspiration à l'unité, l'aspiration à accomplir et le goût propre de la personne. Le désir qui fait vivre apparaît bien comme ce qui en l'homme aspire à accomplir l'unité de la personne à partir du lieu d'un amour déjà donné mais toujours à incarner à nouveau. Les deux péripécies évangéliques étudiées au chapitre précédent confirment une téléologie du désir. Dans l'incapacité à consentir à ses aspirations, le jeune homme riche repart tout triste. À l'opposé, la Samaritaine, de réprouvée sociale, devient membre à part entière de son groupe. Sa rencontre avec Jésus qui l'a remise sur le chemin de son désir la réjouit. Le consentement et le non consentement au mouvement vital propre se signe d'effets. Effets de vie, pour qui devient libre de consentir et effets de mort pour qui demeure emprisonné. On ne doit pas se sentir joyeux lorsqu'on n'arrive pas à accueillir sa propre vie. Cela ne revient-il pas, en fin de compte, à choisir la mort puisque l'on ne se juge pas digne de se réconcilier avec le mouvement qui nous donne d'être?

Le lecteur aura certainement remarqué que jusqu'ici nous avons soigneusement évité d'entrer sur le terrain du discours de la pathologie d'ordre psychique. Nous avons agi de la sorte parce qu'on ne voulait pas enfermer la thèse dans une perspective pathologique. Il est bien vrai que c'est habituellement en raison de difficultés liées à sa pathologie qu'une personne en vient à consulter, mais il demeure que la question de recherche porte sur une anthropologie dont la base rejoint le désir qui fait vivre : le désir dans son altérité et son étrangeté même.

De plus, nous ne voulions pas nous placer en juge qui aurait à établir laquelle de la perspective lacanienne ou bien de la perspective du discours religieux aurait droit de domination sur l'autre et droit d'aïnesse sur l'Autre. Cela aurait inévitablement conduit à un discours stérile qui assimile ce qui le confirme et rejette ce qui l'infirmes. En cela, on réduirait tout au même dans la confusion des champs du discours et dans la duplicité avec les mécanismes de défense intra-psychiques.

Ce que l'on a cherché à établir, tout au long des chapitres qui ont précédé, ce sont des points de repère qui permettent de formuler un modèle d'anthropologie psychoreligieuse à partir de l'œuvre de Denis Vasse confronté à quelques autres sources. Le but ultime d'un tel exercice consiste à chercher à entrer dans l'approfondissement de la compréhension par la confrontation réelle entre des discours provenant de champs divers mais touchant la même personne humaine.

Ce qu'on cherchait à comprendre c'est le désir en tant que moteur et donnant le goût de vivre. On cherchait à en retrouver la signification perdue afin de devenir davantage capable de l'intégrer à la praxis clinique. C'est parce qu'on voulait y arriver, qu'au lieu de s'attarder aux détails d'ordre clinique, on s'est davantage intéressé aux points convergents d'une anthropologie psychoreligieuse.

8.1.2 Mise en modèle : l'individu humain et le désir

Tout au long de la thèse, on a été amené à considérer une expérience humaine que l'on peut considérer comme un vécu fondamental et qui consiste dans le fait d'être touché au cœur dans un corps propre. En affirmant cela, on

insiste sur le fait que l'humain, avant de devenir un être de sens est d'abord un être qui, dans son corps, ressent ce qui le touche.

Un banal exemple de cela vient du phénomène de la vue humaine. On sait maintenant que l'image que l'on voit est une reconstruction effectuée par le cerveau à partir de banales impulsions électriques issues des cellules photosensibles de la rétine de l'œil. Sans que l'on en prenne conscience, les mécanismes électrochimiques du cerveau produisent une première interprétation de ce qui est capté par les yeux en synthétisant une représentation cérébrale. L'ensemble des sentis basaux, à quelque niveau sensoriel qu'ils se situent, autorisent l'organisation d'un univers représentatif interne : le psychisme.

Sans un monde de représentations organisées en système cohérent, l'être humain ne saurait même pas qu'il existe. Il ignorerait qu'il vit, parle et va bientôt mourir. À en croire Vasse, la question que la personne humaine se pose sur elle-même est celle de son identité véritable : "Qui suis-je moi qui, vivant, meurs?"². Le psychisme autorise la position de la question de l'homme, mais faire du psychisme le lieu de la réponse enfermerait la personne dans les liens révolus qui ont permis le tissage du système des représentations.

Face à cette tentation de s'enfermer en soi-même, l'apport de la lecture phénoménologique prend tout son sens. En considérant une intentionnalité en exercice qui est mouvement sans représentation et une intentionnalité thématique

² D. Vasse, Le temps du désir..., O.C., p. 123.

qui est représentative et comporte la conscience d'elle-même, en recoupant ensuite cette lecture avec la définition spinoziste du désir, on en arrive à penser le mouvement vital de la personne en tant que désir de faire quelque chose en faveur de ce à quoi on aspire.

En prenant en compte une intentionnalité thématique porteuse de conscience et en recoupant cette lecture avec la compréhension du psychisme mise en lien avec des éléments psychanalytiques, on comprend mieux que la personne humaine est habitée d'un désir qui se joue sur deux scènes. Le désir psychique est désir de l'Autre et l'Autre se définit comme une ouverture du psychisme; en conséquence il est troué. Vasse en fait le "porteur insaisissable d'une altérité radicale qui surgit dans tout rapport d'identité et le fonde"³. Par rapport à la scène représentative du psychisme, là où se joue le jeu du nécessaire désir de l'Autre, se situe une autre scène. À l'encontre de la scène psychique, cette autre scène est hors représentation. Elle demeure étrangère à celle-ci et, au dire de la phénoménologie philosophique, elle est le lieu du pur mouvement d'où jaillit la vie même de la personne dans sa mouvance. On a vu, tout au long des chapitres 5 et 6 de forts indices corroborant la lecture phénoménologique-analytique propre à Denis Vasse.

Cette vie, au dire de Lacan, il est difficile de l'extraire de ceux qui parlent. En effet, s'ils étaient morts, ils ne parleraient plus. Ils ne seraient plus que des signes d'une vie qui a quitté la scène de la représentation en cessant de s'y manifester. Les dépouilles ne seraient rien d'autre qu'écriture à jamais perdue sans

³ Ibid., p. 19.

la présence d'autres vies capables d'en faire lecture.

Plus qu'au concept de conscience, qui se définit en relation avec son corollaire inconscient – circonscrit par l'enceinte psychique, Vasse réfère au concept de présence qui n'est pas limité à la représentation. On le sait d'expérience, des choses existent et on n'en a aucune conscience jusqu'au jour où une technique appropriée fournit des outils méthodologiques capable de les observer. Alors, ces choses nous deviennent présentes à l'esprit malgré qu'elles puissent continuer d'échapper à la conscience. Bref, c'est par la voie forcée par la présence que Vasse en arrive à nommer l'unité de l'esprit en se reliant à la question de Dieu en tant qu'altérité originaire de la Vie qui se donne.

La présence réelle se conçoit comme un *corps*, perdu dès l'origine, où la *différence* originaire de la Vie qui se donne s'engendrerait dans une *différence* qui est équivalamment leur *unité* : la vie de père est celle du fils. Cette identité-là s'appelle l'*esprit*. Elle est 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.⁴

La présence réelle est absente de la scène psychique parce qu'elle ne se représente pas. Elle n'appartient pas davantage à la scène du refoulé car celui-ci est également constitué de représentations et de liens. La présence réelle est au contraire relative au surgissement de la Vie donnée dans un corps. Vasse fait du «manque à être» cher à Lacan le lieu de l'identité de chaque personne dans sa différence avec tous les autres et avec la Vie qui se donne.

Ainsi posée, la question de l'homme portant sur son identité personnelle

⁴ D. Vasse, L'Autre du désir..., O.C., p. 212.

devient d'une part la question d'un esprit qui s'interroge sur lui-même et qui se cherche justement parce qu'il se manque constamment. Aucune représentation ne peut lui donner entière satisfaction puisqu'il demeure irréductible à ce qu'il peut découvrir de lui-même. D'autre part, cette question personnelle le déporte vers une autre quête : celle de son origine. Le «Qui suis-je?» déplace l'interrogation vers un autre lieu hors représentation : «D'où est-ce que je viens?».

La question de l'origine ne dit pas autre chose que la reconnaissance de n'être pas, à soi-même, la source de sa propre vie. Poser l'interrogation revient à affirmer que la vie nous est donnée ainsi que tout ce qui s'y trouve pour nous. L'optique de vie donnée rejoint également la question de l'identité personnelle en tant qu'elle est, elle aussi, donnée.

Si l'identité est donnée, alors on est amené à conclure que l'on est sensible à ses «objets» d'amour parce qu'on les affectionne. Bref, on est touché par un amour qui est donné à soi. Reconnaître cet amour fait entrer dans la voie qui mène à l'union des mystiques. Dans cette forme de quête religieuse, on consent de plus en plus réellement à cet amour-à-soi-donné qui est, du côté de l'homme, l'identité la plus profonde et en même temps, du côté de Dieu, Vie qui se donne jusqu'à soi.

Ce trop bref développement évoque l'union mystique en tant que consentement de la personne à la volonté de Dieu sur elle. Cela se nommerait comme consentement à incarner, dans la vie propre, l'appel de l'amour. La

"traversée purifiante du narcissisme"⁵, pour reprendre les mots de Vasse à propos du parcours de Thérèse de Lisieux, rejoint la même expression par laquelle Jean-Marc Charron caractérise le parcours de François d'Assise. Le passage de Narcisse à Jésus ouvre le psychisme au témoignage à propos du "désir essentiel, inconscient, *dont elle vit* [Thérèse de Lisieux] – dont l'homme vit en vérité : elle brûle d'un amour dont elle ne jouit pas, mais qui la dévore tout entière comme un feu"⁶. Au Fils de Dieu incarné dans Jésus de Nazareth à un moment de l'histoire répond son Esprit qui se répand au cœur des hommes et des femmes de tous les temps. "Avec Thérèse de l'Enfant-Jésus et de la Sainte-Face, l'amour se révèle en nous et au milieu de nous comme le Fils promis à l'Humanité toute entière, le don de Dieu"⁷.

Dans cette perspective, l'expérience humaine est le lieu où l'individu peut se structurer en personne et apprendre à consentir à cet amour qui l'anime en consacrant sa vie à le chercher. L'expérience d'être touché au cœur passe par le prisme de l'esprit et questionne l'identité propre. Par la nécessaire expérience des autres et du monde, l'humain organise son nécessaire univers représentatif. Par ce nécessaire chemin de l'organisation psychique, il peut apprendre à devenir présent aux autres et à lui-même et atteindre le lieu de la présence à la gratuité d'un amour prévenant qui le suscite. Ainsi perçu, le psychisme porte en germe la possibilité d'un consentement de la conscience au mouvement qui la porte. Cependant, les

⁵ D., Vasse, La souffrance sans jouissance... O.C., p. 91.

⁶ Ibid.

⁷ Ibid., p. 94.

représentations de la conscience sont telles qu'il faut vraiment choisir de chercher la vérité jusqu'au bout si on ne veut pas demeurer captif de l'illusion qui fait prendre les déplacements des représentations sur la scène imaginaire pour la vie même.

L'esprit humain, dans le temps du désir, demeure assujéti aux déterminismes et aux aléas du développement de sa structure psychique. L'humain n'est ni ange ni bête. Il est l'extraordinaire possibilité du jaillissement de la gratuité d'un amour créateur en ce monde réglé par les déterminismes. De la vie propre nécessaire à chaque individu, l'expérience humaine peut conduire la personne à se décentrer par amour en consentant à l'appel d'une autre vie qui se donne gracieusement. Cette dernière invite à entrer dans la danse amoureuse de la création. Une personne peut reconnaître les prémisses de cet amour qui appelle à s'affranchir de la domination de l'imaginaire mais elle peut également, pour diverses raisons, être tenue à l'écart de cette vie qui cherche à se donner à elle.

Si on peut affirmer que "le style est l'homme même"⁸, on peut comprendre cette affirmation selon le chemin où Lacan veut nous conduire dans ses «Écrits». L'œuvre de Vasse laisse entendre une autre interprétation. Le style n'est pas l'homme même mais il révèle la tournure d'un psychisme qui tend à réduire le réel à la représentation «favorable» qu'il s'en donne. Cela dévoile davantage les aléas de l'histoire de la structuration personnelle que l'identité personnelle. Le style est une façon de se relier aux divers «objets» d'amour. Toutefois, ce sont les «objets»

⁸ J. Lacan, Écrits I. O.C., p. 15.

d'amour qui révèlent quelque chose de l'amour qui appelle la personne par delà les multiples représentations qu'elle s'en donne.

C'est ainsi que l'on arrive à une mise en modèle de l'anthropologie psychoreligieuse présente dans l'œuvre de Vasse. Le lecteur remarquera la spécificité du modèle centré sur le point d'articulation autour duquel peut s'étaler l'anthropologie religieuse et l'anthropologie psychique.

L'élément central du modèle demeure la personne humaine et son corps en tant que l'ensemble constitue un lieu d'expérience fondamental dans la relation à soi-même, aux autres, aux vivants en général, aux choses et à Dieu. En tant que tel, le corps demeure le lieu où un esprit s'incarne, où il prend chair et se manifeste. En cela nous demeurons fidèle au discours de Vasse qui recourt à cette terminologie d'ordre théologique. L'esprit prend chair et s'y manifeste en l'animant. L'esprit de la personne humaine peut être conçu selon l'axe différentiel psychisme-cœur. Le psychisme organise un univers représentatif fonctionnel tandis que le cœur est mis en mouvement par un amour particulier qui l'attire en avant.

L'humain est partagé entre deux mouvements. D'une part, le cœur aime sans avoir de représentation ni de lui-même ni de ce qu'il aime. Il en goûte simplement la présence. Il est le lieu d'une inconscience et d'un désir essentiels qui se manifestent à travers le jaillissement d'un mouvement de vie. D'autre part, le psychisme choisit et organise un univers représentatif à partir des éléments qui lui apparaissent favorables. Les autres éléments sont, par la vertu des mécanismes de

défense, expédiés au monde souterrain de l'inconscience psychique. Divisée en elle-même entre l'ordre psychique de la représentation et l'ordre de la présence, la personne est le lieu de la possibilité d'un choix fondamental. Celui-ci présente une alternative : consentir à laisser le goût orienter le psychisme ou infléchir le goût au besoin qu'a le psychisme de se défendre contre ce qui pourrait menacer son ordonnancement toujours fragile parce que continuellement confronté à soi et au monde. L'enjeu de l'alternative porte sur "l'identité du parlêtre [qui] se constitue par la liberté d'être en vérité ou de consentir à être un corps par lequel il s'éprouve comme parole sans laquelle il ne se révèle pas comme sujet"⁹.

On le voit bien, le corps humain devient le lieu d'une lutte possible entre la mondanité, c'est-à-dire l'ordre de la représentation dans sa tendance à l'hégémonie, et la Vie-à-chacun-donnée offerte au consentement amoureux. Si le corps est la scène d'une lutte toujours possible, il demeure également le seul lieu où ça parle dans le monde et où subsiste la possibilité du discernement. Le «ça parle» atteste donc de trois ordres.

Il y a tout d'abord le plus connu défini par notre interprétation de la psychanalyse, l'ordre psychique de la représentation avec sa structure à trois termes : le conscient, l'inconscient psychique et le tenant lieu de tiers, l'Autre ou le Dieu exorcisé de Lacan. Ensuite, vient l'ordre de la présence d'une Vie qui se manifeste en se donnant à chacun et à tous. La vie telle qu'on la connaît témoigne d'une Vie qui se donne de manière individuée à tout ce qui est animé du moment

⁹ D. Vasse, La dérision ou la joie... O.C., p. 168.

qu'il y ait un support «matériel» adéquat. Ici encore un ordre ternaire : la Vie qui se donne, la matière comme support à la vie et la vie individuée dans des corps distincts. Finalement, «ça parle» témoigne de la personne et de sa division intérieure entre la représentation nécessaire mais sans présence et l'ordre tiers de la présence d'une vie qui se donne à elle dans sa chair. Le fait que «ça parle» atteste à la fois des aléas de l'histoire personnelle dans la structuration psychique, de la gratuité de la vie en tant que don inépuisable d'elle-même ainsi que des risques et difficultés consentement/refus à/de recevoir la vie qui est donnée à chacun.

On ne saurait pas que «ça parle» ni ce que «ça veut dire» sans l'organisation psychique. La possibilité de comprendre passe par la représentation psychique qui donne la capacité de reconnaître. Cela mène au phénomène de la prise de conscience, mais ce sont les tendances du psychisme à confondre les représentations avec ce qu'elles représentent ainsi que le refus défensif protecteur de l'organisation qui empêchent, en même temps, que la reconnaissance ne se produise véritablement.

On voit ici la grandeur et la faiblesse du psychisme. En un sens, le psychisme autorise la prise de conscience, la compréhension de ce qui se passe et le consentement, mais le tout passe par l'ambiguïté de la structure. Ce qui arrive en l'humain et jaillit en lui échappe à la représentation cependant que des "effets de vie témoignent qu'il y a eu naissance"¹⁰. La chance du discernement demeure toujours ouverte en considérant les effets. Qu'un cheminement inconscient amène

¹⁰ D. Vasse, L'Autre du désir..., O.C., p. 191.

une naissance libérante pour le psychisme ou qu'une naissance en Dieu se produise dans la voie de l'oraison, les effets sur le corps témoignent de la vie ou bien de la mort quand il y a mort de la liberté et mort au désir essentiel. La péripécie de la Samaritaine serait exemplaire d'effets de vie, tandis que celui du Jeune homme riche le serait d'effets de mort. Quelque part en lui, ce Jeune homme devait ressentir que son choix ne menait pas à la vie qu'il prétendait chercher.

La figure 7 de la page 415 présente une récapitulation des principaux éléments de l'anthropologie incluant l'articulation entre le psychisme avec son mouvement propre, le contentement, et le religieux avec son autre mouvement, le goût. On a placé la capacité d'écoute à l'articulation des deux car c'est justement le lieu de la présence qui cherche la vérité de la vie afin de la reconnaître et d'y consentir. On a fait ce choix parce que l'écoute met en jeu le lieu de la personne humaine et de sa capacité de choisir en fonction de l'ultime, c'est-à-dire non pas un choix à portée immédiate mais échelonné selon un temps désirant. On pense ici, non pas à la personne au sens de masque social comme dans la théorie de Jung, mais bien à la personne dans le peu de liberté qui est la sienne et dans sa capacité de choisir en face de la certitude de sa mort prochaine : ultimement et malgré le poids de conséquence que cela peut avoir envers elle et envers les autres. Dans l'optique vassienne démontrée tout au long de la thèse, la personne humaine peut se décider à choisir la voie de l'errance indiquée par l'amour qui n'est réductible à aucune des représentations multiples pourtant nécessaires en tant que repères dans la nuit de la foi.

De même, le désir qui meut la personne n'est pas le nécessaire désir psychique qui construit une structure ouverte. Le désir qui met en marche est le désir essentiel. Cela signifie que le mouvement de la personne en son plus intime se déplace vers une attirance très particulière pour elle. Elle cherche quelque chose qui goûte bon pour elle. Comme le disait Vasse, le goût "indique davantage l'aptitude intérieure et singulière à sentir et à discerner les beautés [...] Le mot dit le consentement du cœur à ce qui le touche et il fait résonner la dimension du désir"¹¹. Ce qui attire une personne c'est ce dont elle sent et discerne la beauté. Pour une personne singulière telle réalité particulière l'attire alors que la même réalité peut apparaître indifférente pour une autre.

Le cœur de la personne est touché par ce qui correspond à sa sensibilité unique. Donc le goût dévoile la personne dans ce qu'elle a de plus personnel. C'est pourquoi Vasse peut dire que le goût fait résonner la dimension du désir. Il ne dit pas raisonner, ce qui situerait le désir et son mouvement au niveau de la pensée consciente. Il emploie plutôt le mot résonner qui évoque l'image d'un instrument de musique qui vibre selon les harmoniques de sa constitution interne.

¹¹ D. Vasse, L'Autre du désir..., O.C., p. 194. Nous soulignons.

Figure 7**Le corps humain comme lieu fondamental de l'expérience humaine**

ORDRE : REPRÉSENTATIONS PAROLE AMOUR



Instrument :	Psychisme	Oreille	Cœur
Lieu :	Inconscient fonctionnel	Présence à soi et au monde	Inconscient essentiel
Tiers :	Autre du langage	Parole originaire	Dieu ou la Vie
«ça parle»	Des aléas dans l'histoire de l'organisation	«Ça écoute et ça cherche»	«Ça touche au cœur»
Mouvement :	Contentement	Écoute	Goût
Tâche :	Assurer le fonctionnement de la personne	Chercher la vérité de la vie	Orienter le vie dans le sens de l'amour qui touche
Enjeu :	Choisir et organiser un univers représentatif	Discerner à partir des effets de vie et de mort	Entraîner la personne dans une quête identitaire
Projet :	Un sujet psychique	Consentir à son projet personnel d'être-au-monde en s'engageant dans son histoire	Un sujet du désir spirituel ancré dans la Vie
Limite	Tendance à prendre la représentation pour le représenté et à se replier sur son «monde»	Peut ne plus influencer sur un psychisme figé et fermé	Peut ne plus influencer sur un psychisme figé et fermé

Dans l'exemple d'un instrument de musique à cordes, l'effleurement d'une des cordes produit une mise en vibration de cette dernière qui, en retour, émet un son dont la particularité dépend de la constitution de la corde et des circonstances externes, le genre d'instrument, la tension et l'étirement, la chaleur, l'humidité et, sans doute, la virtuosité ou l'absence de celle-ci chez le musicien, toutes conditions auxquelles la corde se trouve soumise.

Chez une personne humaine, la vibration est celle du cœur qui entre en résonance avec ce qui le touche. Dans la pensée de Vasse, le désir s'accompagne d'une coloration individuelle propre à chacun. Chez lui, la notion de goût veut rendre compte d'une attirance qui déplace la personne en avant : le désir essentiel. Celui-ci est lié à l'unicité de la personne : sa différence irréductible à aucun autre ni à aucune image. Si le désir psychique est désir de l'Autre, le désir essentiel est désir d'amour qui déplace en donnant de déployer la quête amoureuse au sein d'une histoire singulière avec et malgré les aléas de la structuration. La vie qui se donne à chacun et à tous est, en même temps, engagement de la Vie à se donner sans retour dans la singularité de chaque histoire finie et appel, adressé à chacun, à émerger du lot des contingences et des lois de la nécessité.

8.1.3 La personne et la société : solidarité dans l'expérience humaine

Étant donné que la société humaine est composée d'une multitudes d'histoires finies, la récapitulation de la figure 7 serait incomplète si on ignorait l'axe de la solidarité humaine. Dans les lignes qui suivront, cette dernière sera

abordée à partir des trois moments particuliers que sont l'interdépendance de survie, l'interdépendance dans la structuration psychique et, finalement, l'interdépendance dans la découverte et la révélation du désir essentiel.

Avant d'être un sentiment qui pousse les hommes à s'entraider, la solidarité est liée à l'interdépendance réelle des hommes entre eux. Cette force, qui cherche à conserver la vie des individus et de l'espèce, rend les uns tributaires des autres et de la collectivité. Cette forme de dépendance, en tant qu'elle est liée à la survie de l'individu et de l'espèce, concerne d'abord la nature sexuée de la transmission de la vie dans l'individualisation. Sans l'union sexuelle et féconde entre l'homme et la femme il n'y aurait pas d'enfants pour renouveler l'espèce. Sans les soins constants prodigués par les personnes agissant à titre de parents, l'enfant ne survivrait pas davantage. Puis sans collaboration les uns avec les autres, la survie de l'espèce tout autant que celle des individus serait menacée. Pourrait-on imaginer qu'un citoyen du début du troisième millénaire soit capable de subsister sans aucun lien avec les autres, pas même ces liens constitués par l'achat de biens de consommation et de services?

Un second niveau d'interdépendance se définit par celui où se constitue un sujet humain capable de fonctionner. En effet et quelle que soit l'orientation théorique à laquelle on peut se rattacher, il serait quasi impossible de ne pas reconnaître l'importance des relations sociales dans le développement psychique. C'est en faisant l'expérience des autres, autant quand cela peut être agréable que quand cela apparaît menaçant, que l'on développe ses capacités psychiques,

intellectuelles et relationnelles. Nul n'est une île qui se suffirait à elle-même. Le désir de l'Autre porte une téléologie même si celle-ci se limite à la structuration d'un sujet humain en relation ouverte aux autres, à soi-même et aux choses.

Finalement, le dernier niveau d'interdépendance se situe dans son lien au désir essentiel. Le terrain de la relation aux autres personnes, aux autres êtres vivants et aux choses n'est pas seulement le lieu de la reconnaissance de l'altérité. Il est aussi le lieu où les autres personnes, les êtres vivants qui ne sont pas des personnes et les choses témoignent envers tous et chacun de leur désir essentiel. Ainsi la rencontre et la confrontation participent d'un même ordre : celui du témoignage.

Le témoignage atteste de ce qui attire véritablement la personne par delà la succession des objets. Celui-ci porte donc sur la vérité de la personne face à elle-même et en relation à l'altérité des êtres et des choses. Le témoignage atteste la vérité de ce qui meut la personne, de ce goût qui lui appartient, de sa sensibilité propre.

L'ordre du témoignage révèle la personne à elle-même et aux autres. C'est pourquoi il appelle à une réponse confiante, une réponse de foi, et un consentement. L'amour de soi prend ici tout son sens. Le véritable amour de soi se confie dans ce mouvement qui se révèle dans la relation au monde et acquiesce à lui-même dans sa lancée propre. Insistons. Une personne n'a pas besoin d'être profondément religieuse pour reconnaître sa vie propre et se vouloir elle-même

telle qu'elle se découvre appelée par la vie qui se donne à elle. Par contre, elle doit croire suffisamment en la vérité de ce qui se révèle d'elle-même avant d'arriver à se choisir comme elle se découvre. Autrement, elle ne pourrait que s'ignorer ou se refuser en croyant faussement se protéger.

Malgré et au-delà des déchirements intérieurs, les notions religieuses de foi et d'alliance, de consentement à la vie telle qu'elle est donnée à soi et d'alliance avec le mouvement vital propre, sont fondatrices de la possibilité d'une guérison en profondeur de la personne en même temps que de la capacité d'amour gratuit. L'existence d'une telle vision chez Vasse a été démontrée dans la deuxième partie de la thèse ainsi que dans le chapitre précédent.

Or, il ne faudrait pas penser que cette guérison en profondeur se fasse sans déchirements pas plus qu'elle ne mettra un terme à la souffrance. Si cette dernière demeure cela ne sera pas sans qu'une transfiguration s'opère. D'enfermement en soi-même, la souffrance deviendra graduellement affliction d'un amour cocréateur, c'est-à-dire avec les autres et avec la puissance de vie, qui souffre dans les douleurs de l'enfantement. Le passage déplace alors de l'aridité et de la stérilité, comme dans l'épisode de la samaritaine, vers un amour blessé qui trouve graduellement sa fécondité dans la joie de consentir à aimer au-delà de lui-même. On peut voir à cet endroit l'aboutissement du cheminement de Thérèse d'Avila, de François d'Assise, de Bernard de Clairvaux et de bien d'autres qui ne se situent plus en esclave de la loi de la nécessité, mais vivent en filles et fils du Royaume. En lui, l'amour

affranchit des limites au moment même où l'on y demeure : étrangeté du déjà là et du pas encore de la foi chrétienne.

8.1.4 Spécificité chrétienne de l'anthropologie religieuse

L'expression «nuit de la foi» indique d'une manière lumineuse que la foi, bien qu'elle s'exprime dans un langage et un système de représentation humaines, vise à atteindre un réel qui se fait présent jusqu'à nous, déjà là, mais qui n'est pourtant pas de la monstration, pas encore donc pour nous qui sommes au monde. La foi chrétienne cherche quelque «chose» qui vient se révéler et se donner en ce monde mais qui est d'un autre lieu que celui du monde.

Quelle serait donc la spécificité chrétienne du modèle proposé? Question difficile s'il en est parce qu'il ne suffit pas de concevoir la vie comme un don et la vie humaine comme une incarnation pour saisir la spécificité chrétienne du modèle vassien. Devenir un homme libre et devenir chrétien est-ce une seule et même chose?

Pour Vasse, parce que "l'Esprit de Dieu n'est pas réservé aux chrétiens... Être chrétien c'est devenir un homme en vérité à la suite du Christ. Est chrétien celui qui devient homme. Il ne sait pas toujours que c'est en Jésus-Christ que cela se passe"¹². Chez Vasse, il ne semble pas y avoir de spécificité extérieure à celle de la foi. Il n'y aurait donc pas de critère spécifique autre que celui de l'obéissance à la parole de Dieu qui appelle en promettant la vie. Cette parole touche à l'intime et

¹² D. Vasse, "Répondre de la parole...". O.C., p. 69.

invite l'homme à prendre le chemin de la vérité de sa vie par delà le mensonge des représentations¹³.

Si dans le passage que l'on vient de citer, Vasse semble réduire la spécificité chrétienne au devenir homme, il lui redonne son souffle dans un autre extrait lié à la lutte spirituelle. Dans ce combat, "nos yeux s'ouvrent sur la nudité du corps du Fils de l'homme exposé en croix et ressuscité de la mort où nous étions. Sa chair qui est la nôtre nous apparaît dans une humanité ressuscitée du désir de Dieu dont elle vit dès l'Origine"¹⁴. La spécificité chrétienne relève donc de l'engagement à mourir à toutes les représentations, y compris celle de la mort, pour enfin vivre de la promesse. La spécificité chrétienne est donc lutte constante contre l'envahissement du doute qui provient de la tendance de la structure à vouloir se replier sur elle-même et sur ses certitudes.

Le devenir homme dont traite Vasse, c'est l'engagement de plus en plus radical à suivre les traces de la parole qui touche au cœur en appelant. Le radicalisme des saints dans la tradition chrétienne tient à la fermeté de plus en plus totale d'un amour qui les transforme et les entraîne par delà leurs limites en même temps qu'ils y demeurent inscrits. La spécificité chrétienne pour Vasse retourne bien alors de cet échange amoureux qui se passe dans la chair de l'homme crucifié. "Dans le chemin de la croix, Dieu vient à la rencontre de l'homme et l'homme va à

¹³ Mensonge réfère ici à la prétention à l'hégémonie. Celle-ci donne à penser qu'il n'y a rien d'autre que ce qui se représente ou qui se donne à voir.

¹⁴ Vasse, D.. "La pudeur et le respect". *Lumière et vie*. N° 211, 1993, pp. 81-91, p. 91.

la rencontre de Dieu, dans un unique Amour"¹⁵.

Seul cet unique Amour sauve l'homme en courant le risque de mourir avec lui puisqu'il est sans retour sur lui-même. Il ne peut que se donner à chacun avec une couleur particulière et il ne peut être reçu que par la personne à qui il s'adresse. Un unique Amour œuvre dans le cœur des habitants du monde pour peu qu'il ne soit pas refusé. Il transfigure alors celui qui le reçoit dans le visage d'un fils ou d'une fille de Dieu.

Ici on rejoint au plus près l'image du Corps du Christ déployée par Saint-Paul dans sa lettre aux Romains (en 12, 4-5) et dans la première Épître aux Corinthiens (en 6, 15). Dans son adresse aux Romains, Paul affirme que nous sommes rassemblés dans le Christ, chacun selon notre particularité.

En effet, comme nous avons plusieurs membres en un seul corps, et que ces membres n'ont pas tous la même fonction, ainsi, à plusieurs, nous sommes un seul corps en Christ, étant tous les membres les uns des autres, chacun pour sa part.¹⁶

Le Christ, Fils de Dieu, est, dans la pensée de Vasse, "l'image du Dieu invisible, dans le corps de l'Homme élevé et crucifié"¹⁷. Le Fils porte une différence majeure avec le genre humain en général. Il répond vraiment à la parole offerte dans la chair. "En lui, nous dit Vasse, la parole donnée et qui l'engendre ne retourne pas à Dieu sans avoir donné son fruit, sans avoir fait germer dans la chair

¹⁵ Ibid.

¹⁶ Rm, 12, 4-5. Nouveau Testament.... O.C.

¹⁷ D. Vasse, "Le point d'honneur et le discernement". O.C., p. 160.

l'Esprit de Dieu"¹⁸. L'image de Paul résonne avec la conception de Vasse. Seul le Christ incarne la Parole de Dieu. Chaque personne humaine peut être vue comme une parole singulière de Dieu prononcée sans bruit de parole dans le Christ.

Dans la première Épître aux Corinthiens¹⁹, c'est la notion du corps humain en tant qu'il est lui aussi membre du corps du Christ et temple de l'Esprit que Paul défend. Dans la perspective du modèle qu'on a introduit, le corps, parce qu'il est touché à cœur par un amour qui l'appelle, est bien le lieu où l'esprit de l'homme peut entrer en relation avec l'Esprit de Dieu qui se donne à lui dans le Christ. Qu'est-ce qu'un temple si ce n'est pas justement le lieu d'un culte par lequel l'homme cherche à entrer en relation avec son Dieu? Le Dieu des chrétiens n'est pas extérieur à l'homme, mais il vient se donner à lui par sa Parole. Si le corps «sent» Dieu, le psychisme peut se laisser ouvrir par ce qui l'appelle ou se refuser.

Tout comme la prière peut devenir un refuge inexpugnable dans lequel la personne ne rencontre qu'elle-même, l'expérience du corps peut mener à la même impasse. Malgré ces difficultés, l'optique vassienne permet d'entrevoir le corps comme possibilité inouïe d'une rencontre réelle avec l'Esprit de Jésus qui s'adresse à l'homme en l'appelant.

La spécificité chrétienne du modèle tient donc à celle d'une alliance sertie d'un solitaire aux multiples facettes. L'Alliance entre Dieu et les humains introduite par le Christ qui est ce diamant aux multiples facettes. Chaque personne humaine

¹⁸ Ibid.

¹⁹ 1Co, 6, 12-20.

peut devenir l'une de ces facettes du diamant pour peu qu'elle accueille petit à petit la lumière de l'Esprit de Dieu en se confiant chaque jour davantage à la parole qui l'attire.

8.1.5 Division psychisme et esprit

En résumé, on peut situer l'anthropologie psychoreligieuse vassienne sur un axe différentiel représentation–amour qui divise l'être humain en le parcourant. C'est-à-dire que l'être humain est divisé, sinon déchiré, entre le besoin de représenter soi-même, les autres, les autres êtres vivants non humains et les choses, pour vivre et fonctionner, en même temps qu'il y a, en l'humain, la présence d'un mouvement d'amour, qui invite à s'affranchir de l'esclavage à la nécessité afin de surgir à l'univers du don gracieux de la vie qui lui est fait sans repentir.

Le témoignage de Jésus de Nazareth affirme qu'il est possible de vivre par amour même si, pour cela, on peut devoir payer du prix de sa vie. L'affirmation de la résurrection du Christ découle de l'expérience de la découverte que cet amour là franchit les limites de la mort en redonnant vie à des disciples découragés.

La mise en modèle introduit une possibilité de distinguer la vie psychique de la vie spirituelle en définissant le psychisme comme système de représentations où le déplacement se produit par la vertu d'une dynamique amoureuse définissant le spirituel. L'amour déplace en attirant et choisissant ce qu'il affectionne. Sans reconnaissance, la dynamique ne peut que s'enliser dans les ambiguïtés du

psychisme alors que la reconnaissance libère la téléologie du désir de sa sidération dans les troubles de l'archéologie.

Si la téléologie de l'amour définit la vie spirituelle, il ne faut pas oublier cependant que l'humain n'est ni pur psychisme ni pur amour. Il demeure un mélange des deux, mais la grandeur du mélange réside dans le fait que l'humain peut incarner, dans la limite, l'amour qu'il reçoit et qui n'est limité par aucune nécessité. La vie de la personne qui consent à cet amour qu'elle trouve en elle

est l'acte d'une réponse à la parole de la vie qui se répercute, l'acte d'une parole qui suscite une réponse de génération en génération dans le corps de l'homme : elle s'engendre en lui dans le monde, dans et à travers la différence qui le fonde.²⁰

8.2 Éclairage des problèmes du counseling pastoral

La première partie du présent chapitre a synthétisé l'anthropologie psychoreligieuse tirée de l'œuvre de Denis Vasse. Or la première partie de la thèse avait prétendu que cette anthropologie allait être en mesure d'éclairer la problématique qui consistait principalement à articuler mécanismes psychiques et dynamique spirituelle. Il va donc falloir montrer en quoi et comment cette conception psychoreligieuse éclaire les questions de départ.

On se souviendra que la problématique avait été subdivisée en deux parties. L'une posait les questions plus générales de la conjonction des discours de la psychanalyse et de la théologie. On se demandait alors s'il était possible d'articuler

²⁰ D. Vasse. La dérision où la joie.... O.C., pp. 182-183.

dans une même praxis et un même cadre théorique deux discours aux épistémologies divergentes. La difficulté s'amplifiait du fait que l'une d'elles se fonde sur une élaboration à saveur scientifique alors que l'autre se base sur un acte de foi. Le second problème envisagé démontrait que le counseling pastoral, en empruntant ses théories aux champs de la psychologie et de la théologie, selon les théories psychologiques en vogue, laissait dans l'ombre de nombreuses questions quant à la spécificité pastorale de la pratique thérapeutique. Cela rendait difficile l'établissement d'une identité précise de la discipline, de son champ épistémologique et de sa pratique clinique. Enfin, le dernier problème à être envisagé se situait au niveau de la spécificité pastorale de cette discipline. On avait constaté en effet que ce qualificatif pouvait être accolé à bien des réalités différentes selon l'anthropologie sous-jacente au modèle de counseling envisagé. En conclusion, on proposait alors de répondre à ces préoccupations épistémologiques par le détour de l'anthropologie psychoreligieuse.

Ce changement de perspective avait justifié un second chapitre à la problématique. On y rejoignait une expérience fondamentale que se partagent les pratiques thérapeutiques indépendamment de leurs allégeances : la souffrance humaine. On avait alors aperçu que, selon l'angle sous lequel on la considère, la souffrance humaine pouvait montrer un visage variable. Cela révélait un niveau de sens qui dépeignait l'être humain selon un continuum allant de la mécanique qu'il faut régler à un être habité du désir de l'Autre comme c'est le cas dans la perspective de Denis Vasse. On avait conclu la problématique en annonçant que

l'anthropologie psychoreligieuse de cet auteur semblait propice à fournir une vision fondamentale qui serait en mesure de rendre comte de la vie humaine comme expérience de désir et de rencontre avec l'altérité. Cette expérience apparaissait porteuse du dilemme essentiel de l'humanité qui consiste à s'enfermer en soi-même et en ses productions ou à se laisser interroger par l'altérité des autres, de soi-même et de la vie qui est donnée à tous.

La présente section va donc suivre les questions de départ de la thèse mais dans l'ordre inverse. On va ainsi revenir à chacun des éléments de la problématique pour voir comment il se trouvent éclairés par l'anthropologie de Denis Vasse.

8.2.1 La souffrance humaine

Le chapitre 2 avait envisagé le problème de la souffrance, dans son lien au désir et à l'espoir, comme l'élément fondateur des pratiques cliniques quelles qu'elles soient. Offerte en réponse au problème de la souffrance, l'anthropologie psychoreligieuse conçoit l'être humain en tant que divisé entre la nécessité des représentations psychiques et de leur organisation et l'affectivité du cœur humain. Alors que le psychisme assure la fonctionnalité de la personne ainsi que sa survie, l'affectivité, on le rappelle, donne le goût de la vie ou de la mort.

À la lumière de ce qu'on a vu, on peut d'ores et déjà assumer que le problème de la souffrance humaine est lié au sentiment d'une résistance, d'un refus ou d'une attaque à l'aspiration du cœur. Pour Vasse, les effets de vie et les effets de mort, on pourrait dire la souffrance, permettent de lire la vie de la personne selon

l'angle dans lequel elle se relie avec ce qui la fait vivre et lui tient à cœur. Le problème de la souffrance est, dans cette perspective, celui du cœur qui pâtit de ce qu'il n'arrive pas à incarner son projet d'être-au-monde. Cela rejoint l'expression de Paul qui, dans sa lettre aux Romains, affirme que "toute la création, jusqu'à ce jour, gémit en travail d'enfantement [...ainsi en est-il de] nous-mêmes qui possédons les prémices de l'Esprit"²¹. La souffrance humaine, dans cette perspective, est à considérer comme le signe du non-achèvement d'un projet d'être-au-monde qui tient à cœur.

Ainsi quand Vasse parle de la souffrance comme d'une traversée, il envisage la rupture avec les repères imaginaires jusque-là acquis en assumant le risque de se confier dans ce qui attire en avant et non dans le savoir acquis. D'un point de vue religieux, le problème de la souffrance s'éclaire de ce que la blessure psychique révèle l'identité la plus essentielle de la personne en même temps, que de l'autre optique, on découvre la difficulté survenue dans la préhistoire de l'organisation psychique. Si quelque réalité blesse, c'est parce que cette réalité rejoint la personne au cœur. Ainsi quelqu'un qui ne serait pas sensible à la beauté ne se rendrait pas davantage compte de son absence. On peut comprendre que ce qui a manqué et ce qui manque cruellement peut révéler ce qui vaut pour soi. Le manque montre quelque chose de la vérité du désir.

D'un point de vue psychique, la souffrance peut rendre compte d'une structuration qui empêche la personne de se laisser orienter par son désir et de

²¹ Rm 8, 22-23.

l'accomplir en cherchant ce qui lui manque. Face à la blessure d'enfance, en particulier, et aux valeurs, en général, l'enseignement de Vasse nous aide à prendre conscience, à partir de notre propre pratique d'intervention, d'un cheminement assez particulier dans le rapport à l'«objet» du désir. Ce chemin commence dans la passivité de la plainte, comme c'est le cas avec un nourrisson qui demande à boire et s'achemine graduellement vers la prise en charge personnelle. Ainsi on remarque, dans la pratique, un cheminement qui se résumerait, grosso modo, en trois étapes : on commence par accuser les autres de ne pas nous donner «ce-qui-vaut-pour-soi», ensuite on découvre qu'on y manque soi-même et, enfin, on commence à s'engager à l'incarner dans sa vie. Tant que les repères imaginaires n'ont pas cédé, le manque et le comportement par rapport à ce dernier enlisent dans une attente qui ne peut qu'être déçue même lorsqu'elle essaie de la combler à l'aide de quelque objet que ce soit. Habitée à se projeter dans ses représentations, la personne ne s'est pas encore rendue compte qu'elle souffre de manquer au rendez-vous qui la convoque alors qu'elle est demeurée attachée à son rôle de spectateur. La vie se déroule sans elle.

«Je n'entre pas dans la vie», cela nos clients nous le répètent souvent. L'anthropologie de Vasse autorise l'interprétation de la souffrance comme l'attente d'un train qui serait immobilisé sur une voie de garage, ne pouvant plus entrer dans le mouvement de sa vie, il s'arrête et n'attend plus que sa mort alors même qu'il désire la vie. «Je souffre parce que je n'arrive qu'à une attente vide de toute espérance, c'est-à-dire la mort, alors que je désire vivre». L'enjeu du psychisme

porte sur la fonctionnalité et la survie des individus tandis que sa grandeur est de rendre possible le consentement à l'entrée dans le projet du désir essentiel en s'engageant à l'incarner malgré l'inévitable errance.

On voit ici ce que l'éclairage de l'anthropologie de Vasse nous fait gagner. De sa perspective, la psychanalyse a raison d'affirmer qu'il n'y a pas de Sens avec une majuscule. La stricte considération de l'être humain selon l'angle de son psychisme ne permet pas de déceler de sens ultime sinon celui qui consiste à soutenir l'émergence continue d'un sujet psychique. Par contre, la considération de l'affectivité permet d'entrevoir qu'il n'y a pas non plus, pour l'humain un tel Sens. L'absolu tel que le psychisme a tendance à se le représenter est sans lien à quoi ou à qui que ce soit. Si tel était le cas, il donnerait prise à l'invulnérabilité recherchée. Le problème de la souffrance serait alors résolu semble-t-il. Au lieu d'assumer la souffrance du désir, le psychisme préférerait fantasmer de son accomplissement en tentant d'abolir le manque. Or selon Vasse, le sens se donne à l'humain comme un appel qui le révèle à lui-même en l'engageant dans sa vie. Le sens ne se représente donc pas, on ne peut que s'engager en lui alors que les effets de vie et de mort balisent le parcours en autorisant les ajustements de cap tout au long du parcours. Comme Abraham, les personnes qui ne sont pas dupes de leur imaginaire deviennent des nomades de la foi. Les repères imaginaires conservent leur utilité, c'est-à-dire rendre possible l'incarnation d'un projet d'amour de la vie en s'engageant dans le monde.

Dans son pendant psychique, la souffrance témoigne, parfois à l'encontre de la volonté consciente²², des aléas de l'organisation psychique qui bloquent l'écoulement de la vie. Dans son pendant religieux, dans le sens d'une lien à la vie donnée, la souffrance appelle à s'engager dans le monde, non pas pour la faire taire, mais pour entendre ce qui s'adresse au cœur en l'invitant à vivre²³. Les deux ne se contredisent pas. Seulement, chaque perspective n'arrive à comprendre que selon les possibilités relatives à sa méthode d'investigation et à son élaboration théorique. Le reste, s'il y en a un, rejoint un inconscient du savoir et ouvre à la question du mystère.

8.2.2 Spécificité pastorale du counseling

En posant les questions de l'identité et de la vocation religieuse, le chapitre précédent s'attardait directement à la spécificité pastorale du counseling. On a d'ailleurs pu se rendre compte, à la lecture de Thérèse d'Avila, de François d'Assise et de Bernard de Clairvaux, que l'essentiel du cheminement de la vie mystique se résumait dans le passage d'une vie subjuguée par le narcissisme de la structure psychique à une vie qui se laisse guider, non plus par les représentations, mais par ce que le cœur goûte malgré toutes les morts qui peuvent être requises en chemin.

Il semble que l'éclairage particulier qui émane des enseignements de Vasse

²² Un exemple de cela se trouverait chez une cliente que nous recevions en consultation et qui, d'une part, affirmait l'existence d'une souffrance, alors que, d'autre part, elle discourait longuement afin de nous convaincre qu'il n'y en avait pas.

²³ Ici nous pensons à une personne qui avait des idées suicidaires et qui se jugeait sévèrement parce qu'elle n'arrivait pas à se décider de le faire. Or le moment arriva où elle voulut effectivement se suicider, mais s'arrêta net lorsqu'elle se rendit compte qu'elle ne voulait plus vivre avec la mort dans l'âme. Son envie du suicide était en fait un appel à vivre, mais autrement.

découle de la distinction qu'il opère entre les mouvements du psychisme et ceux du cœur. Si le psychisme peut fleurir jusqu'à une certaine liberté, le cœur est, au contraire, à la recherche de ce qu'il affectionne. Il goûte quelque chose et la raison peut identifier le goût. Elle n'arrive pas toujours à se représenter adéquatement cette réalité qui entraîne le cœur à sa suite.

En faisant appel aux «contentements» et aux «goûts» dont témoigne Thérèse d'Avila, Vasse donne une clef interprétative qui permet de distinguer le mouvement psychique de la dynamique affective. Les contentements rendent compte de ce qui a une raison d'être et de ce qui satisfait. On peut donc, de ce point de vue, identifier la recherche de satisfaction ainsi que la déception face à ce qui y résiste comme les plus sérieux indicateurs du mouvement de la structure. C'est bien elle qui fantasme le comblement satisfaisant et qui est déçue lorsque déjouée par les autres ou la vie. Elle s'attendait à être comblée ici alors qu'elle ne l'est pas. Son attente se révèle vaine. L'imaginaire est déçu parce qu'il perd la plénitude escomptée.

Or le cœur aime même si la personne ne le sait pas ou même si elle le nie. Par une approche phénoménologique, on peut arriver à identifier des constantes dans la vie d'une personne. Ainsi, le recours aux effets de vie et à ceux de mort autorise le discernement entre les attitudes qui sont liées à la tendance du psychisme à se refermer sur ces conceptions et celles qui sont ouvertes à la vie. On peut donc conclure que la spécificité pastorale du counseling se tiendra justement dans cette écoute qui cherche à entendre comment la vie donnée parle dans la

personne en la faisant vivre. L'exemple le plus marquant qui nous reste est celui d'une personne qui vivait un moment pénible lors d'une perte d'emploi. Sa situation apparaissait désespérée jusqu'à ce que nous lui suggérions : «Cela semble drôlement important pour toi de t'engager à aider les jeunes adolescents». Dans les semaines qui ont suivies, la cliente se mit à retrouver l'espoir malgré la difficulté de sa situation qui n'était plus perçue seulement comme une perte mais aussi comme un tremplin. Cela lui donnait la chance de se préparer à faire un travail plus relié à sa passion pour les jeunes. L'exemple peut sembler banal en lui-même, mais ce qui ne l'est pas c'est la libération des énergies et leur investissement dans un projet au moment même où le désespoir aurait pu régner.

On le voit, le qualificatif «pastoral» évoque la relation à Dieu lorsqu'on le nomme comme tel et le lien à la vie, ainsi que l'amour de la vie, quand on n'arrive plus à le nommer. Dans le contexte actuel d'éclatement et de reconfiguration des croyances, il peut s'avérer difficile de repérer les aspirations spirituelles à l'œuvre dans les requêtes de nombreuses personnes qui se présentent en thérapie. Il faut alors être attentif à leur surgissement au cœur des mouvements psychiques et des dynamiques vitales.

Par les enjeux psychiques et spirituels dont l'anthropologie autorise le discernement, on peut penser que l'intervention va retrouver des problématiques religieuses enkystées dans la recherche de satisfaction. On va ainsi être en mesure de détecter chez une personne la confusion qu'elle opère entre la paix – qui est la force de faire face à l'adversité – et la tranquillité que cherche le psychisme. Si rien

ne troublait le psychisme, il pourrait enfin avoir l'illusion d'être parvenu à la structure sans faille. Certaines expressions religieuses font de la tranquillité l'essence même de la paix. C'est alors qu'on abolit les différences, par conséquent l'altérité, et qu'on se retrouve dans la fausse paix qui évite le combat. Comme l'anthropologie vassienne le souligne, la vie religieuse, que l'on se rapporte à Dieu ou à la vie, comporte un combat dont l'issue porte sur la souveraineté : l'imaginaire soumettrait la vie s'il le pouvait.

L'imaginaire lutte contre la vie parce que la vie ne laisse jamais tranquille tant qu'elle n'a pas achevé sa course. La vision anthropologique envisagée rend possible le repérage des illusions là où elles se situent : c'est-à-dire dans la représentation psychique. Non dévoilées, ces dernières continueraient d'agir sous couvert en répandant plus aisément leur poison qui fait prendre l'illusion pour la vérité en annulant la différence entre les deux.

On peut constater que la vision de Vasse autorise la compréhension des enjeux religieux propres au psychisme. Faute de reconnaître la différence entre le psychique et le religieux, on pourrait malencontreusement croire qu'il serait possible de vivre en humain en faisant table rase du phénomène religieux. À l'inverse, Vasse suggère que c'est en faisant table rase du religieux qu'on ouvre la porte à de nouveaux problèmes. Sans s'en apercevoir, la structure psychique pourrait se présenter faussement sous le jour d'un nouvel absolu, d'une nouvelle divinité. Entre un Dieu en question qui ouvre une brèche dans les prétentions du psychisme et des productions humaines qui taillent en pièce leur héritage religieux,

on doit se décider en faveur de la foi qui, selon Vasse, est la seule capable de maintenir une ouverture là où la structure voudrait s'empresse de se replier dans l'illusion de l'invulnérabilité.

La spécificité pastorale porte donc sur la prise en compte de la parole comme un appel qui prend l'homme au sérieux en l'invitant à la vie. À ce moment, il se laisse désinstaller de sa position de toute-puissance imaginaire et risque sa puissance effective bien que limitée. Si la parole s'adresse au cœur, le pasteur voudra aider la personne à entendre l'invitation de ce qui lui donne le goût de vivre. Il s'agit d'aider la personne à entrer dans sa vie à elle telle qu'elle lui est donnée, afin qu'elle devienne capable de se reconnaître dans son altérité foncière et qu'elle puisse se risquer en retour. Le refus de se reconnaître autre que l'on ne s'imagine dessèche la personne en la coupant de sa source. Au moment où elle arrive à consentir au désir qui l'anime, elle et pas une autre, la personne entre sur la voie de la dépossession de toutes ses images comme ce fut le cas avec Abraham. Elle quitte l'univers du connu pour risquer l'aventure de son cœur.

3.2.3 Identité du counseling pastoral

On peut maintenant quitter le champ des distinctions entre le mouvement psychique et la dynamique affective du cœur pour revenir à la pratique du counseling pastoral. Le premier chapitre de la thèse avait laissé entendre que l'identité du counseling pastoral était difficile à définir par manque d'un cadre théorique spécifique. Il est clair qu'un exercice de cette ampleur ne peut fournir, à lui seul, un cadre unique de référence. On ne peut cependant empêcher de vouloir

offrir, à la discipline, l'ébauche des distinctions anthropologiques fondamentales qui peuvent guider son exercice.

Parce qu'elle repose sur le désir de l'Autre et parce que Vasse fait de l'Autre une porte dans le psychisme, son anthropologie psychoreligieuse autorise la prise en compte simultanée des processus psychiques et des dynamiques spirituelles à partir des mêmes signifiants, mais avec un regard inversé. L'un examine attentivement l'amont en vue de découvrir l'archéologie des aléas de la structuration psychique tandis que l'autre scrute en aval vers l'accomplissement du désir.

Si le désir de la structure est celui de l'Autre et si l'Autre est une ouverture, on peut dire que le désir qui se lit dans le psychisme témoigne des difficultés propres à la constitution d'une organisation psychique et de ce qui vient féconder le travail de la structure mais ne se représente pas. Cela serait le cas avec le mouvement de la vie dont on peut prendre acte par la constatation du fait que quelque chose se déplace. Si la conception de Vasse est exacte, les confusions entre l'Autre et Dieu ainsi que l'annulation de la différence entre les personnes s'expliquent par l'ambiguïté du rôle joué par l'Autre dans la structuration psychique. Chez Vasse, l'Autre est une ouverture qui permet à la structure de prendre place et qui, en même temps, lui interdit de se refermer totalement dans ses représentations psychiques. Tout ce qui semblera s'opposer à l'intention du psychisme de former une structure complète sera, de ce fait, associé à l'Autre.

À la lumière de ce que l'on a vu, on devrait maintenant comprendre la nécessité, pour un conseiller pastoral, de développer un sens critique face à l'arsenal des techniques thérapeutiques qui se présentent à lui. Est-ce que la technique envisagée permet de tenir compte des enjeux psychiques qui consistent à favoriser la croissance souple d'une structure ouverte et en lien avec l'intériorité ainsi que l'extériorité? Est-ce que la technique est susceptible de libérer la personne de son enfermement dans des représentations inadéquates ou bien est-ce qu'elle ne contribue pas à l'emprisonner davantage? L'anthropologie de Vasse laisse voir que la technique n'est pas neutre en soi, mais elle est susceptible de faire tomber dans le panneau du narcissisme qui s'isole et des autres et de la source de sa vie. Sans s'interroger suffisamment, on peut nourrir des pathologies psychiques et spirituelles en pensant bien faire. L'anthropologie psychoreligieuse de Vasse propose une vision de l'humain qui autorise une intervention ou l'interdit. Parce qu'elle tient compte de effets de vie et de mort, cette anthropologie puise son autorité non seulement dans une réflexion théorique mais encore dans la vie de la personne qu'elle veut aider.

Il en irait de la même manière avec les enjeux spirituels et religieux. On ne peut aborder le phénomène de la quête spirituelle ou religieuse sans user, encore un fois, d'un esprit critique. L'exercice de la prière et la quête spirituelle portent également leur lot d'équivoques, d'ambiguïtés et de voies sans issues. Tout comme pour les techniques psychologiques, les exercices spirituels ne sont pas neutres. On doit être en mesure de cerner leurs difficultés et de saisir la conjonction de ces

dernières avec les problèmes et les enjeux de la structure. Privée de l'éclairage d'une théorie ouverte et de l'ancrage dans la vie de la personne, on peut se demander si une pratique de counseling pastoral rencontrerait sa prétention. L'anthropologie psychoreligieuse de Vasse rappelle que des enjeux tout aussi délétères pour la personne se cachent dans les replis de l'expérience religieuse. On ne peut donc l'aborder sans discernement.

Pour que le counseling puisse être dit pastoral, pour que les deux pratiques puissent s'articuler dans une seule, il faut disposer d'un outil qui autorise la reconnaissance des processus psychiques et des dynamiques religieuses ainsi que de leur différences. Cela est requis afin de permettre la mise au jour des difficultés de la vie psychique et celles propres à la recherche religieuse. Autrement on risque de s'isoler dans un des pôles de la pratique en méconnaissant l'autre.

Le counseling pourrait alors se dire pastoral lorsque sa pratique qui s'inspire d'une vision de la personne qui retrouve les liens et leurs agencements entre le désir essentiel, celui qui prend à cœur et met en marche, et le désir fonctionnel, qui organise en système les représentations psychiques. On peut alors reconnaître que le psychisme rend possible le fonctionnement sous mode d'autonomie et que cela permet de choisir entre se risquer dans sa vie ou de s'y préserver par peur. Le mérite d'une telle vision consisterait dans la réhabilitation de la personne comme projet d'être-au-monde qui peut choisir de se laisser orienter à partir d'un amour de la vie selon qu'elle arrive à l'accueillir ou qu'elle le refuse.

Lorsque cet amour de la vie s'exprime comme amour de Dieu, le counseling pastoral pourrait accompagner la personne sur le chemin de l'union à Dieu. Cette union s'entrevoit alors en tant que consentement à la vie donnée dans le mouvement où la personne cherche à recevoir Dieu-pour-soi et que ce dernier s'avance vers elle. On rappelle que ce mariage est celui de la chair qui consent, par la grâce d'un appel particulier, à s'incarner, c'est-à-dire se risquer en réponse. On n'est plus alors dans le domaine du savoir mais dans celui de la foi qui entreprend de répondre à ce qu'elle perçoit d'abord confusément.

On le voit maintenant, le counseling pastoral ne peut pas ne pas se reposer sur une anthropologie ouverte qui lui procure une vision fondamentale de l'être humain. Par cette assise, la discipline acquiert une sécurité de base qui lui permet de s'exposer à un ensemble de discours sur le psychisme et sur la théologie sans perdre son identité. Avec l'anthropologie psychoreligieuse, le counseling pastoral dispose d'une conception ouverte de l'être humain. Des faits vérifiables dans l'expérience humaine fournissent la base qui permet de saisir et distinguer les enjeux psychiques et religieux. Cela lui permet de choisir et de discerner entre ce qui pourra être accueilli d'un autre discours et ce qui devra être refusé au nom des pièges que l'anthropologie dévoile. N'est-ce pas, en fin de compte la claire définition des limites de chacun, l'identification de la différence des champs psychiques et spirituels ainsi que la reconnaissance de leur articulation qui autorise, la rencontre qui rend chacun à soi-même? Ainsi, nous pensons que le counseling pastoral pourrait continuer d'emprunter aux champs des discours

psychique et théologique à la condition qu'il discerne entre ce qui est acceptable et ce qui conduit à des impasses soit psychologiques soit spirituelles. L'identité de cette discipline hybride ne reposerait plus alors sur la conjonction des discours mais, plus fondamentalement, s'appuierait sur des assises inspirées par une anthropologie psychoreligieuse.

8.2.4 Articulation entre psychanalyse et théologie

La question qui ouvrait la voie de la problématisation était celle concernant l'articulation entre théologie et psychanalyse. On annonçait trois avantages prévisibles du recours à l'anthropologie développée par Denis Vasse. Outre la position de l'Autre en tant qu'ouverture et, par conséquent, en tant que seuil psychique, on avait retenu deux aspects supplémentaires de son œuvre qui étaient susceptibles d'offrir des éléments de réponse. Le premier était la conjonction des méthodes tandis que le second reposait sur la manière de suivre Freud. On a traité de ce second point dans le chapitre 3 qui présentait Vasse à partir d'un survol de son œuvre. Or on n'a pas jusqu'ici reparlé de ce point précis. On aurait pu montrer cependant que l'élaboration vassienne réfère continuellement à du matériel ou à des témoignages de vie dans sa construction. Comme Vasse l'atteste de lui-même dans Se tenir debout et marcher²⁴, puis comme le rapporte Maldamé dans "Foi et psychanalyse"²⁵, on a pas cru nécessaire d'insister davantage. Or la question est d'importance majeure lorsqu'il s'agit d'aborder le problème du rapport entre

²⁴ D. Vasse, Se tenir debout et marcher.... O.C.

²⁵ J.-M. Maldamé, "Foi et psychanalyse". O.C.

psychanalyse et théologie.

Vasse adopte la méthode qui a rendu possible la découverte de l'inconscient freudien et de la démarche d'analyse qui lui est associée. Il s'insère dans la suite de Freud en s'assurant d'un rapport constant entre l'élaboration conceptuelle qu'il opère et sa pratique d'analyste. L'anthropologie psychoreligieuse vassienne pose, comme condition d'une possibilité de rencontre entre la psychanalyse et la théologie, ce constant passage de la pratique à l'élaboration conceptuelle et vice versa. Cela donne à chacun la certitude de ne pas se perdre en ne délaissant pas la proximité avec ses sources d'observations. Comme les deux épistémologies s'élaborent à partir de l'être humain dans son rapport à lui-même ou à Dieu, chacune sera rassurée de la pertinence de ses affirmations et pourra envisager son rapport à l'autre. En lâchant le va-et-vient entre élaboration conceptuelle et ce qu'on peut observer, on risque fort de rencontrer des discours flottants, c'est-à-dire qui ont perdu leur ancrage dans l'observation. C'est alors que le risque devient grand de chercher à se défendre contre l'autre qui, en fait, rappelle la faiblesse du discours.

À ce moment là, l'anthropologie psychoreligieuse peut, comme un calque, rendre compte de l'enfermement d'un discours organisé dans son savoir accumulé qu'on voudrait sans faille. Plus rien de neuf n'arrive puisqu'on se ferme sur une position qu'on pourrait souhaiter absolue et déterminante pour tous. Un tel discours, qu'il porte sur un objet de foi ou de science, prendrait la place de l'absolu fantasmatique qui rendrait invulnérable. On l'a déjà vu, l'anthropologie de Vasse

dénonce de telles constructions qui ne font que reconduire dans l'élaboration discursive les impasses de la structure psychique.

Il faut donc beaucoup d'humilité à chacun des partenaires d'une rencontre entre théologie et psychanalyse pour qu'un échange puisse avoir lieu et, ensuite, qu'il porte du fruit. L'humilité signifie que l'on se laisse dépendre de la domination narcissique alors même que le psychisme demeure une structure narcissique. Cela requerra un effort où on se laisse dépendre de ses fausses certitudes et de ses fausses garanties.

Les discours théologiques ont pu manquer d'humilité dans le passé et, sans doute, encore de nos jours. Cependant le passé demeure exemplaire alors qu'on avait inventé toute un cour céleste et que l'on prétendait détenir un savoir sur l'au-delà de la vie terrestre. Humblement, il faut admettre qu'on y est probablement allé un peu fort. L'affaire Galilée et la question de la culture de la peur en occident étudiée par Jean Delumeau²⁶ sont deux problèmes liés au manque d'humilité du discours religieux qui risquent simplement de lui faire perdre sa pertinence tant les efforts défensifs d'autrefois apparaissent aujourd'hui ridicules.

Le second apport que l'on anticipait de Vasse consistait dans l'articulation de deux méthodes divergentes. En faisant ce genre d'exercice, Vasse rappelle qu'une méthode est, par définition, un filtre ou une paire de lunettes dont on se sert afin d'observer le réel. Quand on oublie la parti pris d'une méthode ainsi que sa

²⁶ J. Delumeau, Le péché et la peur. La culpabilisation en occident XIII^e au XVIII^e siècles. Paris, Fayard, 1983.

nature partielle, on peut arriver à croire faussement que celle-ci permet des généralisations même en dehors de son champ épistémologique²⁷. Le fait que Vasse use de la méthode analytique et de la méthode phénoménologique dans la construction d'un même discours invite à une interlocution entre une manière d'apercevoir le réel et une autre. Bien que Vasse ne mentionne jamais explicitement cette articulation, on voit qu'il est de plus en plus près de le faire alors qu'il fait entrer davantage les catégories de la phénoménologie dans son discours. La difficulté de son élaboration se justifie du fait qu'il n'établit pas clairement son option.

En se situant dans l'anthropologie et en reconnaissant le parti pris de toute méthode ainsi que sa partialité, on doit envisager le fait que chaque méthode donne accès à une vision particulière et limitée de l'être humain²⁸. Or si les champs épistémologiques de la psychanalyse et de la théologie diffèrent, les personnes humaines expérimentent en elles-mêmes les paradoxes de leur organisation psychique en même temps que de leur expérience religieuse. Donc, l'anthropologie non seulement peut articuler les visions provenant de méthodes et d'épistémologies divergentes, mais, par souci de fidélité à ce qui s'observe, elle doit le faire. Le résultat sera un anthropologie comportant plusieurs aspect non réductibles les uns

²⁷ Le parti pris est lié aux hypothèse fondamentales qui demeurent non vérifiables mais qui posent la méthode en tant que telle. L'avancée n'est possible que sur cette base qui s'appuie sur la crédibilité des hypothèses de départ.

²⁸ On pourrait globalement affirmer que le parti pris de la science est d'expliquer la création sans le recours à Dieu alors que celui de la foi croit qu'on manque l'essentiel quand on explique la création sans recourir à Dieu. Ce que les deux oublient cependant c'est que l'une comme l'autre reposent sur une croyance de base qui permet l'élaboration subséquente de leur discours.

aux autres mais qui se partagent un territoire commun.

On ne peut donc pas croire que l'anthropologie mixte sera sans qu'une tension existe entre les divergences de point de vue et pas davantage sans qu'une certaine ambiguïté demeure. Il n'y a pas de réponse définitive ou absolue au sens de non relative. Seulement, la réponse esquissée s'essaie à dire la vérité telle qu'elle la conçoit. Reconnaître cela permet de sortir de la stérilité du débat entre la science et la théologie alors même qu'on avoue qu'à la base les deux discours dans leur divergence même reposent sur un arrière fond de croyance et que cela est fondamental dans l'humanité. Une fois l'aveu fait, on peut choisir de faire servir ce fond à la recherche de la vérité dans son échappée même ou on décide d'abuser du fond dans le but de dominer l'autre discours et de se prémunir de la place de l'absolu fantasmatique. C'est pourtant cela que dénonce la révélation chrétienne. Le Dieu de la foi s'y montre autre que le fantasme porté par l'humanité en prenant chair et en assumant la mort par amour.

8.3 Conclusion

En synthétisant une anthropologie psychoreligieuse chrétienne à partir de l'œuvre de Vasse, ce chapitre voulait établir les éléments fondamentaux d'une conception de l'être humain comme être de désir et plus spécifiquement être désirant l'altérité de la vie qui lui tient à cœur en l'invitant à s'engager en elle. Enfin, nous souhaitons mettre en évidence la contribution de l'anthropologie psychoreligieuse de Vasse à la compréhension du counseling pastoral.

On se rappellera qu'on avait débuté la première partie du chapitre en posant le manque dans ce qu'il signifie pour le psychisme ainsi que pour le cœur de la personne. Dans l'aspect de structuration psychique, le manque représente ce qui serait nécessaire à l'obtention d'une structure toute-puissante ou invulnérable. Presque toujours la demande consciente de nos clients en counseling pastoral s'articule autour de cette recherche de l'invulnérabilité. Le consentement à la vulnérabilité reste une quête laborieuse.

Si dans la structuration psychique, le manque évoque l'objet fantasmatiquement capable de combler l'ouverture de la structure, le pendant du cœur signifie autre chose. On l'avait symbolisé dans la valeur qui attire chacun personnellement et qui se découvre d'abord lorsqu'on accuse les autres de ne pas nous la donner. Ensuite on prend conscience qu'on y manque soi-même avant de pouvoir s'engager, malgré l'errance, à faire de sa vie un témoignage en l'honneur de ce qui tient à cœur. On a ainsi vu l'attirance du cœur comme indicatrice de l'identité essentielle de la personne dans sa relation à la vie ou à Dieu.

On avait été en mesure d'établir que le corps est un lieu fondamental d'expérience humaine qui conjugue la capacité de se représenter en représentant le monde et celle d'être affecté par ce qui touche et prend à cœur. On pouvait alors articuler entre elles ces deux expériences fondamentales dont l'une est objet de savoir et l'autre de témoignage. Cette distinction psychisme-esprit se entait et s'articulait dans l'écoute qu'on avait situé comme ordre de présence à soi et au monde dans le silence des représentations. L'articulation tripartite avait ensuite

permis de resituer les trois ordres, l'imaginaire ou ordre de la représentation, le symbolique ou l'ordre de la parole et le réel ou l'ordre de l'amour, dans leur lien au corps. On avait de plus revu les signifiants de l'altérité, ce qui parle de chacun des ordres, le mouvement propre, la tâche, les enjeux spécifiques, le projet ainsi que les limites propres à chaque ordre incarné dans la personne.

Par la suite, était évoquée la question de la solidarité humaine. Celle-ci s'éclairait par l'anthropologie psychoreligieuse qui faisait valoir que l'expérience des autres, de soi-même et du monde pouvait révéler la personne à elle-même de plusieurs manières. La première qui se présentait dans le déroulement chronologique était celle où la culture et le rapport aux autres autorisent la survie. Le second moment était celui où un sujet atteint à son émergence. Enfin, le troisième moment favorisait la révélation de la personne elle-même dans la découverte de l'amour qui l'anime.

On terminait la première partie de ce chapitre sur la question de la spécificité chrétienne de l'anthropologie psychoreligieuse. Si dans bien des cas, Vasse se contente de spécifier que la personne qui prend en charge son humanité devient chrétienne, on avait tout de même voulu découvrir une particularité à ce niveau. On avait alors référé à l'image utilisée par Paul dans sa lettre aux Romains où il est affirmé que l'humanité est unifiée dans la Christ. La différence qui existe entre le Christ et le reste de l'humanité se situe dans la réponse du Fils. Il répond vraiment à ce qui parle dans sa chair et s'engage jusqu'à la mort. La spécificité chrétienne consiste donc à relier l'ordre symbolique au Christ qui exprime la Parole

du Père. Dans cette optique, l'anthropologie trouve sa spécificité chrétienne pour qui nomme le Verbe comme Fils de Dieu. Pour les autres, la spécificité se perd en faveur d'une alliance avec la parole de Vie qu'on ne nomme pas.

La deuxième partie du chapitre avait abordé l'éclairage apporté par l'anthropologie psychoreligieuse tirée de l'œuvre de Vasse aux problèmes du counseling pastoral. On avait ainsi vu que la souffrance pouvait signifier le non-achèvement de l'incarnation d'un projet d'être-au-monde qui tient à cœur et qui invite à quitter des repères révolus pour en accueillir des nouveaux. On avait également établi la distinction entre le pendant psychique de la souffrance et son versant spirituel. Le premier était lié au passé de la structuration tandis que le second s'articule dans la problématique du consentement au désir.

Ensuite, la proposition d'une distinction entre les mouvements psychiques et les mouvements spirituels permettait de saisir la spécificité pastorale du counseling dans son lien au désir qui donne le goût de vivre et qu'on peut lire par les effets de vie qui sont laissés en gage dans le corps de la personne. La spécificité pastorale de l'intervention consistait donc, dans cette orientation, à suivre la ligne de vie d'une personne et à l'aider à se déprendre des embûches.

Suivait la délicate question de l'identité du counseling pastoral que l'on aurait pu être tenté de placer dans une théorie générale. Cependant, la lecture de l'œuvre de Vasse et la construction de son modèle d'anthropologie psychoreligieuse nous invitaient à découvrir une autre base de l'identité : l'anthropologie elle-même

qui devient un outil de discernement par rapport aux techniques et cadres conceptuels qui peuvent être empruntés par la praxis. Cela repositionnait le problème. La difficulté n'est pas que la discipline emprunte, mais qu'elle doit le faire en discernant ce qui respecte l'articulation psychisme–esprit et qui, en parallèle, ne risque pas de conduire à une impasse structurelle ou spirituelle.

Enfin, on revoyait la question des conditions de possibilité d'une articulation entre psychanalyse et théologie au sein d'un même discours. D'un point de vue épistémologique strict cela demeure risqué. Cependant, en conservant un va-et-vient constant entre sa pratique et son élaboration théorique, les travaux de Vasse montrent qu'il existe un voie qui demeure en tension. La connexion théorie–praxis en garantissant les assises de discours dans leurs bases pratiques autorisait qu'une rencontre puisse se produire. L'anthropologie fournissait un terrain où le risque à tenir était de rendre compte simultanément des processus psychiques et de la vie spirituelle. Vasse éclairait le problème sur la base de l'usage qu'il fait des méthodes analytique et phénoménologique dans son élaboration théorique. Les sensibilités particulières des deux méthodes permettent de rendre compte d'une plus grande partie du réel alors que les discours échangent entre eux. On pénètre ainsi dans une vérité multiple qui ne réduit pas l'autre à notre seule perspective.

Conclusion générale

Vers une thérapeutique du désir en counseling pastoral

A) Rappel de la problématique

La thèse s'interrogeait sur le problème de l'identité du counseling pastoral et sur sa spécificité en tant qu'intervention portant sur la vie spirituelle des gens. On avait vu la pertinence de cette question émerger du contexte de la naissance et du développement de cette discipline qui empruntait aux champs théologique et psychologique ses concepts théoriques. Cela rejoignait la question des rapports entre les processus psychiques et l'expérience spirituelle que l'on avait choisi d'aborder selon l'angle anthropologique. On avait abordé cet angle par la voie de l'expérience humaine de la souffrance dans son lien au désir et à l'espoir dans la mesure où ces éléments sont fondamentaux pour toute pratique qui se veut thérapeutique. Enfin, on avait anticipé l'éclairage que la notion de désir d'altérité était susceptible d'apporter à l'étude de cette problématique.

B) Itinéraire de recherche

On enchaînait en consacrant quatre chapitres à l'étude des divers éléments de l'anthropologie psychoreligieuse chez Denis Vasse. Rappelons brièvement que l'on avait mis en lumière une problématique de base dans son œuvre : la rencontre avec l'altérité était susceptible de conduire soit à la violence dans le déni des différences, soit à la personnalisation dans la reconnaissance de l'originalité de chacun. La recherche se poursuivait avec le dévoilement de la conjonction des méthodes que Vasse met en œuvre dans son investigation théorique. En faisant alterner analyse et phénoménologie dans un va-et-vient constant entre élaboration et praxis, il pénètre plus avant dans l'étude de la problématique du désir d'altérité

en distinguant le pendant psychique du versant spirituel. Cette conjonction méthodologique portait à conséquence et altérait certains concepts fondamentaux empruntés à la psychanalyse. La prise en compte de ces transformations nous avait alors fait pénétrer dans l'univers vassien. Cela avait autorisé la continuation de la recherche jusqu'à s'avancer dans l'examen de sa conception du désir et de l'altérité. On avait noté que le désir était parcouru de deux tendances inverses : la perversion et la conversion. Dans la première, le mouvement se repliait sur lui-même de manière narcissique alors que, dans la seconde, on se laissait dépendre de la fermeture. Ensuite, l'altérité référait à une ouverture du psychisme. C'est par cette ouverture que la structure était préservée de sa tendance à se fermer sur elle-même et c'est par là également que la vie qui se donne pouvait rejoindre le sujet humain.

Malgré de puissants indices qui permettaient de distinguer les processus psychiques de la dynamique spirituelle, on a attendu la troisième et dernière partie de la thèse avant de s'attarder aux questions de l'identité et de la vocation religieuse personnelles. On cherchait alors à comprendre l'évolution prévisible pour une dynamique spirituelle dans l'optique de Vasse. On se souviendra qu'on avait profité de l'occasion pour éclairer et vérifier la pertinence du discours de ce dernier par l'examen du témoignage de quelques représentants de la tradition mystique – Thérèse d'Avila, François d'Assise et Bernard de Clairvaux – et de deux péripécies évangéliques – le Jeune homme riche et la Samaritaine. Selon l'éclairage offert par ces perspectives, on avait pu avancer que l'union mystique – considérée comme le sommet de la vie religieuse – correspondait au risque assumé jusqu'au bout du

consentement dans la foi au don de la vie. Enfin, le développement de la thèse culminait dans la mise en modèle de l'anthropologie psychoreligieuse tirée de l'œuvre de Vasse. Le chapitre 8 se consacrait à cette tâche et revisitait, par la suite, les éléments de réponse apporté par l'anthropologie psychoreligieuse aux questions théoriques posées dans la problématique.

C) Résumé de l'éclairage offert par l'anthropologie psychoreligieuse

La perspective de Vasse présente la personne humaine selon l'angle ouvert qui distingue les processus psychiques des dynamiques religieuses. Dans cette optique, le psychisme est cerné par la capacité qu'a l'être humain de se représenter dans sa relation au monde. La grandeur de l'organisation se trouve dans le fait qu'elle offre la possibilité de la conscience et de la liberté. Sa faiblesse se situe dans l'enfermement narcissique qui isole des autres et de la vie au profit de représentations magnifiées. À son tour, la dynamique spirituelle se perçoit comme une énergie amoureuse qui cherche à se déployer dans un projet d'être-au-monde. On avait distingué l'aspect religieux de la problématique chrétienne en employant le terme «religieux» dans le sens d'un lien au mouvement vital de la personne alors que l'étiquette chrétienne avait été réservée dans le cas d'une référence spécifique à cette tradition.

Si les processus psychiques et les dynamiques spirituelles sont distinguées et séparées dans le discours théorique, un lien demeure chez la personne. La capacité de présence à soi, modélisé par l'attitude de l'écoute désirante, fait l'unité de la personne divisée entre ses processus et sa dynamique. Ainsi, par l'écoute qui

est attentive et ouverte, la personne peut entendre des mots issus du langage ou des impressions reçues par le corps même lorsqu'il n'y a pas de mots. Ainsi en est-il des effets de vie et de ceux de mort dont Vasse traite. Ils laissent leur empreinte dans le corps de la personne sans bruit de discours. On se sent dans la joie, dans la paix ou dans le repos même si par ailleurs on peut souffrir. C'est ce que Vasse laisse entendre quand, référant à Thérèse de Lisieux, il parle de La souffrance sans jouissance ou du martyre de l'amour¹. Cette souffrance se comprend alors comme celle du cœur qui se dilate aux dimensions sans limites du désir d'aimer vécu au sein même de la limite.

L'éclairage offert par l'anthropologie psychoreligieuse de Vasse à la problématique de départ se résume de la manière suivante. La spécificité de l'intervention pastorale réside dans l'accompagnement de la personne dans son cheminement à partir de la prise narcissique dans un idéal jusqu'à l'ouverture à son dynamisme vital qui est cette attraction qui tient à cœur et qui invite à se risquer en fonction de l'amour. La partie délicate se trouve dans la transition jamais achevée entre le volontarisme et l'abandon où l'on se laisse travailler par l'amour. Comme le dirait Vasse, c'est la parole qui ouvre une brèche dans le narcissisme. À vouloir s'ouvrir, le narcissisme se redoublerait. Le consentement à se laisser déranger par la dynamique vitale permet l'ouverture. L'identité du counseling pastoral pouvait alors se trouver non pas dans une théorie particulière, comme on aurait pu le penser, mais dans une anthropologie ouverte. L'anthropologie psychoreligieuse

¹ D. Vasse, La souffrance sans jouissance.... O.C. (Nous référons au titre de l'ouvrage.)

peut servir d'assise parce qu'elle spécifie l'identité du psychologique et du religieux ainsi que la présence à soi et au monde qui est comme le trait d'union qui relie ces deux aspects de la personne humaine. Enfin, la maintien d'un va-et-vient constant entre l'élaboration théorique et leurs lieux d'observation rassure chacune de ces perspectives sur ses fondements alors que l'attitude ouverte autorise l'approfondissement de chaque point de vue en tenant compte de l'apport de l'autre. C'est cela que la recherche de Vasse offre comme éclairage au problème de l'articulation de la psychologie et de la théologie. Il ne présente pas un discours sur le sujet mais il s'exerce en risquant une élaboration personnelle dans laquelle il met en jeu son expérience de théologien et de psychanalyste.

D) Mise en œuvre dans une pratique pastorale

On quitte maintenant le chantier de recherche ouvert par la thèse pour rejoindre le point de vue prospectif qui cherche à établir une thérapeutique du désir en counseling pastoral. Cette interrogation se pose alors que la thèse a mis au jour la présence d'un désir qui, par sa téléologie, fait vivre chaque personne dans la recherche d'un accomplissement de sens personnel. On peut lire la quête religieuse en ce qu'elle cherche à accomplir un amour particulier, mais à visée universelle. Des figures qui sont situées tout près du monde contemporain témoignent de ce dynamisme de l'amour qui entraîne au delà de la normalité et qui donne une fécondité incontestable.

Pour s'en convaincre, on peut évoquer le frère Charles de Foucauld dont la vie "tient du paradoxe. Comment cet homme, qui, malgré son désir, ne fonda

jamais aucun ordre religieux, qui mourut seul et sans disciples [...] a-t-il pu donner naissance à une postérité aussi riche, nombreuse et durable?"². On pourrait également rappeler l'histoire et la vie de Martin Luther King qui se consacrait à témoigner de la dignité du peuple noir américain. On sait tous qu'il a payé du prix de sa vie pour ce en quoi il croyait. Son épouse en rend compte en ces termes : "Mon mari avait toujours dit qu'il était prêt à donner sa vie pour une cause à laquelle il croyait. Il avait l'impression qu'un don complet de soi-même serait rédempteur parce qu'il serait une source d'inspiration pour d'autres"³. Enfin, on peut contempler l'œuvre de Mère Teresa de Calcutta qui voulait offrir aux humains mourants dans les plus infâmes conditions, la présence du regard aimant de Dieu sur eux⁴. Dans la radicalité du dénuement qui ne se protège pas de l'autre indigent, «la mère» voulait aimer et servir le Seigneur présent dans les laissés pour compte. Quand on réalise l'ampleur de son œuvre et qu'on la compare avec la fragilité humaine, on doit se demander si effectivement il n'y avait pas quelque chose chez elle qui transcendait la normalité.

Si tous ne sont pas appelés à une telle virtuosité, chacun est habité d'un mouvement de vie qui appelle à s'accomplir et à s'unifier, en soi et entre nous, sur la base d'un amour qui se donne le premier. C'est cet amour qui donne le goût de

² R. Voillaume, Charles de Foucauld et ses premiers disciples. Du désert arabe au monde des cités. Paris, Bayard Éditions/Centurion, 1998, Jaquette arrière.

³ C.S. King, Ma vie avec Martin Luther King. Paris, Stock, 1970, p. 329. Cité dans B. Chenu, L'urgence prophétique. Dieu au défi de l'histoire. Paris, Bayard Éditions, Centurion, 2^e édition, 1997, p. 197.

⁴ Voir entre autres E. Le Joly, Mère Teresa, messagère de l'amour de Dieu. La spiritualité de mère Teresa et son influence dans le monde. Paris, Seuil, 1985.

vivre et de bâtir alors que la haine donne le goût de la mort et de la destruction. Entre l'amour et la haine, se situe le désir moteur de la personne : désir essentiel comme l'appelle Vasse, qui, non reconnu, peut se situer à la racine d'une violence sans nom. Cela entraîne dans la pathologie du désir.

La violence, au dire de Vasse, la plus grande des violences à laquelle on peut soumettre un enfant, consiste à ne pas lui témoigner qu'il est un être qui s'accomplit dans la parole. Cela empêche l'enfant de se reconnaître et d'avoir accès à lui-même. Il ne peut alors ni "résider dans la parole [...ni] consentir au désir"⁵. Dans ce subterfuge, la puissance de vie devient violence. "La violence n'est pas un sentiment parmi d'autres. Elle est la manifestation du désir contrarié. Elle exprime la jouissance de vivre en **vivant contre**"⁶.

Si la plus grande violence se situe dans le fait de ne pas témoigner à l'égard l'enfant d'abord et à celui de l'adulte ensuite, de son désir et du sens de ce dernier, l'amour le plus grand fait appel à la puissance de vie en rendant témoignage à la vérité du désir de l'autre. On peut entrevoir qu'une thérapeutique du désir devra se risquer sur ce chemin-là, le seul qui soit en mesure de désamorcer la violence aveugle en donnant l'énergie nécessaire au retournement du «vivre contre» en consentement du «vivre avec». Ce passage s'effectue de l'opposition insignifiante de quoi que ce soit à l'opposition signifiante de l'un et de l'autre qui, dans le consentement, autorise le «vivre ensemble».

⁵ D. Vasse, "La plus grande violence". O.C., p. 24.

⁶ Ibid.

i) En se laissant conduire par la souffrance et l'espoir

D'une part, évoquer la notion de consentement oblige à considérer la question de la conscience. Malgré qu'une certaine interprétation psychanalytique ait miné son importance, la conscience n'en demeure pas moins l'«organe» ou l'«instrument» par le biais duquel une personne en vient à consulter quelque thérapeute que ce soit. Si on consulte, c'est qu'on n'en peut plus de ressentir une certaine souffrance. Alors on cherche à la faire partir. Quelqu'un ne viendrait pas consulter sans l'espoir d'un changement et sans le consentement de la conscience à cette recherche.

D'autre part, le consentement suppose qu'on soit capable de reconnaître quelque chose avant de consentir. Chez Vasse la reconnaissance ouvre à la question de l'identité de soi à partir des objets d'amour et des objets craints. «Qui suis-je pour être déplacé par cet amour que je découvre alors qu'il m'anime?» «Comment se fait-il que je cherche à me protéger de ceci? Qu'est-ce que cela me révèle de mon désir?» Dans l'optique vassienne, on peut assumer que la reconnaissance est un processus qui fait passer dans l'univers psychique des représentations de soi qui tiennent compte des processus psychiques ainsi que de la dynamique spirituelle.

Le processus de reconnaissance enrichit la conscience du sens d'une présence à soi qui s'interroge sur elle-même et sur le monde qu'elle se représente. Dans l'optique vassienne, le rôle spirituel de la conscience de soi est celui d'une présence qui se décide à se fier à la vie qu'elle «sent» circuler en elle ou qu'elle

perçoit par son absence ou son étouffement et ce, malgré toutes les représentations rassurantes ou apocalyptiques qu'elle peut se donner d'elle-même dans sa relation au monde. On retrouve dans l'œuvre de Vasse et dans le témoignage des mystiques ce sens de la conscience religieuse comme un choix irrévocable de se confier dans la vie et dans sa manifestation même si, pour cela, on devait se découvrir en situation de mensonge. La représentation réduisant tout à ses dimensions, le rôle de la conscience religieuse consisterait à se décider en faveur de la vie malgré l'image tronquée qu'elle en possède.

Enfin, la souffrance comme donnée universelle de la vie humaine témoigne à la conscience qu'il y a en elle une soif, une aspiration ou un appel intérieur puissant, qui appelle une réponse. Comme dans l'aspect biologique, le ressenti de la faim indique qu'il est vital à un moment précis pour l'organisme de se nourrir, la souffrance vécue appelle quelque chose de vital au niveau du désir de la personne. En fait, on est tenté d'affirmer que, du sein de la souffrance humaine, il y a le ressenti d'une opposition au mouvement vital du désir créateur de quelque chose qui vaut, pour la personne en cause, plus que tout.

La souffrance atteste que l'être humain est aux prises avec ce qui chez lui et chez les autres résiste à la poussée créatrice de son élan vital. Elle signale donc la nécessité de bouger. Si la satisfaction était le sommet de toutes choses il n'y aurait que peu de souffrance. C'est parce que la satisfaction pulsionnelle ne comble pas les aspirations du mouvement vital que la souffrance demeure.

La souffrance apparaît ainsi comme le plus sûr témoin d'un désir qui ne se réduit pas aux multiples objets que la personne peut affectionner. Il y a plus. Le mouvement de l'homme a une nature errante. Alors il peut confondre errance et changement d'objets et s'enfermer dans une quête stérile. Ou bien il peut, par le témoignage des êtres et des choses, par la parole échangée entre les hommes, arriver à discerner le mouvement qui l'habite : son esprit propre. Même en étant aveugle, le mouvement peut être reconnu partiellement et après coup. C'est pourquoi l'homme est susceptible de parvenir à consentir graduellement et par approximations à sa propre vie. Sans rejeter tout ce dont il a besoin pour vivre, il peut à ce moment-là orienter davantage sa quête vers ce qu'il croit et espère de lui-même.

La souffrance cherche la libération du désir en tant que moteur. C'est donc en consentant à lui-même que l'être conscient se réconcilie avec ce qui l'anime. Par ce moyen, il peut donc vouloir approximativement son propre élan créateur malgré qu'il ne puisse le connaître adéquatement. Des effets signalent la rencontre entre l'élan créateur et la conscience. D'après Vasse, ces signes sont le repos dans le mouvement lui-même, la paix qui n'est pas la tranquillité mais plutôt une force douce et la joie qui signale la réjouissance de l'être qui s'unit pour créer.

Ces signes ne peuvent faire autrement que de laisser le souvenir de leur passage. L'espoir consiste à se rappeler plus ou moins précisément de ces traces tout en demeurant ouvert à ce qu'elles puissent advenir à nouveau. L'homme d'espérance se dit : «J'ai soif et j'ose croire qu'il existe une source capable

d'étancher ma soif. C'est pourquoi je me consacre à sa recherche». L'homme du désespoir se dit en lui-même : «Non!». Il repousse son mouvement créateur et il refuse de croire en l'existence d'une source qui pourrait étancher sa soif. Au lieu de partir à sa recherche, il décline l'invitation ou bien, ce qui revient au même, il nie avoir soif.

La souffrance témoigne de la vérité du désir, de l'élan créateur de la personne qu'est le désir moteur et de la vérité du désir psychique qui se cherche en tant que sujet libre. Malgré tout ce qui a pu se produire jusqu'à ce jour et malgré ce qui ne manquera pas d'arriver de contraire dans le futur, l'espoir consent à demeurer ouvert afin d'accepter l'invitation. Souffrance, désir et espoir s'articulent, en fin de compte, autour de la question d'un oui ou d'un non à la vie qui est transmise et qui continue d'animer chacun. Le consentement ouvre à l'errance de la vie dans son élan créateur. Le refus dirige vers l'apparence, ce lieu où la vie ne demeure que le temps de la floraison.

ii) Éléments concrets pour guider l'intervention pastorale

La blessure ou la plainte

À l'instar de Vasse qui discerne quelque chose de la vérité du désir dans un fantasme quelconque, on peut lire la blessure de la personne comme un double indicateur. Une face de la souffrance orientera vers ce qui a manqué jadis et qui aurait permis une psychologie plus harmonieuse au sein de la personne. En conséquence, on honorera la possibilité de croissance psychique que le deuil de

cette perte favorisera. On retrouve une idée similaire à propos des pertes subies lors d'une offense chez des auteurs qui ont traité du pardon. Dans sa thèse qu'il consacre à l'étude de cette démarche, René Fernet passe en revue les principaux modèles nord-américains en rapport avec le processus du pardon⁷. Il conclut en mettant en relief l'importance de la blessure comme occasion de croissance personnelle.

Nous pouvons d'ores et déjà percevoir des affinités entre les démarches de pardon [...] et le processus d'actualisation de soi qui nous vient du courant humaniste, qui reposent sur les concepts de mouvance libre et responsable.⁸

La perspective psychologique permet de revoir les attitudes personnelles face à la perte et au manque dans le sens d'un deuil et d'une prise en charge personnelle. Cet aspect rejoint l'intervention de counseling qui s'intéresse aux enjeux psychiques des réalités humaines.

Par ailleurs, même dans les modèles religieux que Fernet aborde, on demeure silencieux à propos de la souffrance dans sa perspective d'expression négative du désir et d'appel. Or, l'anthropologie psychoreligieuse de Vasse annonce cet aspect incontournable de la blessure. Si cela heurte tant, c'est que l'offense et la blessure font vibrer quelque chose qui tient à cœur et dont la personne supporte difficilement l'absence. Dans une optique pastorale, l'intervention pourra s'attarder à écouter attentivement la blessure et la plainte comme des indices d'une quête vitale embourbée dans la stérilité. Si l'intervention de counseling cherche à

⁷ R. Fernet, Le pardon. Au risque de l'actualisation de soi. Montréal, Fides, 1999.

⁸ Ibid., p. 107.

retrouver la libre mouvance et la responsabilité, l'intervention pastorale pourra se consacrer à nommer, dans sa positivité appelante, le projet d'être-au-monde signalé par la souffrance.

Parallèlement à nos recherches doctorales, nous avons eu l'occasion d'animer des groupes de partage biblique et de croissance spirituelle dont le point central consistait à identifier une valeur existentielle personnelle à partir des réactions émotives fortes face aux Écritures et aux événements du quotidien. Malgré l'absence d'une visée thérapeutique, on pouvait remarquer une progression surprenante chez certains membres réguliers des groupes. En apprenant à identifier et à nommer leur quête, les gens arrivaient à reconnaître les diverses facettes du dynamisme qui les anime, parfois avec étonnement, et ils en étaient comme pacifiés.

Nous avons eu recours à la même technique avec nos clients de counseling. Avec eux, nous essayions de nommer leur mouvement de quête vitale. Pour ce faire, nous n'interprétons pas leur discours comme on le ferait pour le pendant psychologique, mais nous écoutions attentivement jusqu'à ce que nous les entendions désigner leur préoccupation de fond. On pouvait alors les aider à la nommer par eux-mêmes. La réussite d'un tel exercice fait découvrir que la quête spirituelle se laisse voir même derrière les pires pendants des pathologies psychiques. Si ces dernières se traitent comme tel, on ne rend pas la personne à elle-même sans l'aider à percevoir son dynamisme et à se situer en face de lui. Cela n'apporte pas nécessairement la guérison psychique mais semble la favoriser.

Comme le laisse entrevoir l'anthropologie psychoreligieuse, la dynamique spirituelle donne la force sans laquelle le client n'a pas le courage du changement. On rejoint ainsi la conviction de Saint-Arnaud selon laquelle cette quête amoureuse "demeure la source psychique réelle de toute son énergie"⁹. C'est l'amour qui donne le courage et l'énergie requises par le changement. Quand on retrouve la force de l'amour on peut continuer d'aller de l'avant malgré les difficultés.

Le discernement

Si l'action pastorale veut accompagner la dynamique vitale, comment va-t-on pouvoir s'assurer qu'on conserve le cap alors même que l'«objet» du désir demeure inconscient? Étant donné la proximité du désir et de l'illusion projective, on ne saurait être trop prudent dans ce domaine. Si c'est bien de la vérité du désir dont il s'agit, il va falloir mettre en œuvre des repères qui autorisent le discernement de l'authentique et du fallacieux. Pour les mécanismes projectifs plus évidents, la fréquentation de Vasse nous a appris à modifier la technique du reflet en y incluant la visée désirante. Ainsi, à une personne qui affirmerait une guérison radicale de sa tendance à recourir à la séduction pour devenir le centre de l'attention, on soulignera de manière interrogative son désir. «Tu aimerais ça y être déjà rendu?» L'expérience nous a montré que ce type d'intervention suscitait une descente dans la difficulté psychologique avec moins de résistance que le pur reflet qui aurait mis l'emphase directement sur le problème. La nuance peut sembler

⁹ J.Y. Saint-Arnaud, "Souffrance, psychologie clinique et psychothérapie". O.C., p. 15.

fugace mais elle table sur l'attrait réel pour une valeur et risque moins de susciter la résistance.

Parfois, le discernement entre vérité et mensonge est moins évident; alors on devra recourir aux effets dont parle Vasse. Dépendamment de ce que tel choix produit chez la personne, on aura, après-coup, des indices de ce que cela signifie pour sa dynamique vitale. Ici, l'apport de Vasse indique une orientation qui contrecarre la tendance projective. Au lieu de se projeter dans les autres et de se jauger en se comparant à eux ou en les dénigrant, on est ramené aux fruits qui mûrissent chez la personne. La coloration de vie ou de mort de ces derniers donnera de précieux points de repère pour guider l'intervention subséquente.

Par ailleurs, l'anthropologie psychoreligieuse laisse entendre qu'on peut travailler avec la tendance projective tout comme on l'a entrevu avec le manque. Selon la perspective de Vasse, la perversion psychique du désir enferme dans une optique de puissance dominatrice alors que la conversion de ce dernier débouche sur une dynamique de recherche. Si l'intervention de counseling peut s'attacher à faire chuter l'illusion de puissance, la clinique pastorale pourra mettre en évidence le choix des objets d'amour ainsi que leur pouvoir d'entraînement. Quand le thérapeute n'en est pas aux premiers contacts avec un client, il pourrait peut-être même risquer une intervention plus confrontante. Par exemple, il pourrait souligner l'incongruité de certaines tendances projectives : «C'est étrange que tu continues à te voir heureux dans telle circonstance alors que ton histoire démontre le contraire» ou bien «N'as tu pas remarqué que tu rêves de telle chose alors que

c'est telle autre situation qui te réjouit davantage?». Selon notre expérience, cela infléchit la démarche thérapeutique de manière significative alors que la personne se trouve mise en face de ses propres incohérences.

La nomination

Comme Vasse le souligne, les problématiques de violence sont des manifestations du désir contrarié. Parce qu'on n'a pas rendu témoignage à ses aspirations, la personne finit par s'enfermer dans une dynamique de violence. Or, rendre témoignage signifie qu'on a vu et entendu la dynamique vitale de la personne en cause et qu'avec elle on apprend à nommer cette dynamique.

Même si la pratique du counseling nous invite à encadrer sévèrement les comportements violents et malgré que la loi nous force à certaines dénonciations dans des cas particuliers¹⁰, l'anthropologie psychoreligieuse de Vasse laisse entendre qu'on peut dénouer ces problématiques à la racine. La patience de l'écoute attentive du thérapeute servira à faire surgir le témoin manquant en attestant de la vérité du désir et du sens personnel qu'il prend chez l'intéressé.

Il serait évidemment intéressant de pousser plus loin l'étude de la question de l'opérationnalisation du témoignage par la nomination qui est partie prenante de la fonction paternelle. À cet égard, nous n'avons pas d'exemple clinique disponible faute de clients présentant des problématiques de violence. On a cependant pu

¹⁰ C'est le cas lorsqu'il y a risque imminent de suicide ou d'agression contre une tierce personne ainsi que dans toutes les situations d'abus physiques ou sexuels envers les enfants.

observer à quelques reprises, dans une famille, les effets de cette nomination et du témoignage. Les enfants en bas âge introduisent dans la vie familiale des comportements violents. À certains moments de grande tension, nous avons soumis la famille à quelques jeux symboliques recourants aux dessins et aux mécanismes de la projection. Les participants, parents et enfants, avaient à répondre à quelques questions sur une mise en situation reproduisant les enjeux et les blocages dans leurs échanges familiaux. L'exercice révélait que chaque joueur était au courant de la dynamique et des processus des autres membres de la famille mais qu'on ne nommait pas suffisamment les choses et qu'on échangeait pas davantage sur les enjeux rencontrés. À la fin du jeu, on partageait sur la situation de famille et sur l'exercice. Cela produisit une baisse de tension alors que l'énergie agressive était redirigée vers les buts réels des membres de la famille.

Counseling interculturel et interreligieux

L'anthropologie psychoreligieuse proposée par Vasse est également en mesure d'inspirer une intervention avec une personne d'une autre culture ou d'un autre religion. En se montrant ouverte au dialogue, cette conception de l'être humain autorise la prise en compte des différences culturelles et religieuses en permettant qu'on s'ajuste à l'originalité de l'autre dans le déroulement de la thérapie ou de l'intervention.

Par son va-et-vient constant entre la pratique et l'élaboration théorique, Vasse nous avait appris à interroger afin de découvrir la «normalité» pour une

autre tradition. Au moment où nous recevions pour une thérapie brève une personne proche de l'un des génocides qui se sont produits en Afrique, il fallait demander des informations afin de déterminer si ce dont la personne traitait était pathologique ou relevait de la normalité dans la culture.

De la même manière, le modèle facilite l'intervention avec une personne d'une autre souche religieuse. Le désir essentiel se retrouve chez les personnes indépendamment de leur allégeance confessionnelle, mais celle-ci colore l'expression du désir. Encore une fois, le cadre de l'anthropologie proposée par Vasse fournit suffisamment de repères pour se risquer dans l'aventure en discernant les enjeux psychiques et spirituels. En même temps, il laisse suffisamment de marge de manoeuvre pour être ouvert à la croyance de l'autre, à ses aspirations ainsi qu'à leur expression dans un cadre religieux particulier. Ce point de vue nous a donné la possibilité d'apprécier la valeur humaine et religieuse des énoncés de foi de quelques clients non chrétiens et de discerner les écueils associés à la manière qu'avaient ces individus de se relier aux vérités de leur tradition croyante.

E) Ouverture

On constate que l'anthropologie psychoreligieuse de Denis Vasse donne un éclairage particulier à la problématique de recherche et à l'élaboration d'une thérapie du désir en counseling pastoral. Sa perspective ne donne pas toutes les réponses mais elle garde ouvert le mystère de la personne et c'est cela à quoi nous sommes confrontés dans la pratique du counseling pastoral. L'altérité de la

vie nous fait signe en nous touchant au cœur. Elle invite à risquer dans le monde une œuvre personnelle qui témoigne du désir qui anime chacun.

Comme on l'a remarqué avec les éléments concrets que nous avons présentés en vue d'une mise en œuvre d'une thérapeutique du désir, cette manière de voir la personne humaine invite à se risquer de façon créative et éclairée dans son rapport avec les autres. Dans une pratique de counseling pastoral où l'on se retrouve seul avec son client, la vision que l'on a de la personne peut rendre possible l'aventure dans le monde de l'autre avec des outils souples et flexibles qui stimulent la créativité. Dès lors, on a plus besoin de se rabattre sur une technique mais on peut se risquer à la rencontre de l'autre ou l'on est donné à soi-même par celui ou celle qui vient pourtant chercher notre aide.

S'ouvre alors un espace sacré où l'un et l'autre peuvent accueillir le mystère qui s'avance vers eux au cœur de leur rencontre. Il nous apparaît que l'imaginaire de la pratique, le rideau du temple, se déchire au passage de ce qui se révèle du don de la vie malgré la modestie des moyens mis en œuvre. Accueillir le mystère de la personne à travers et malgré les aléas de la structuration psychique et travailler à en libérer le dynamisme, n'est-ce pas la problématique de fond du counseling pastoral? Guérir là où c'est possible demeure le travail de la thérapie et libérer le mystère d'une parole qui prend corps constitue l'œuvre du pasteur dans sa relation à son prochain.

BIBLIOGRAPHIE GÉNÉRALE

A) Ouvrages de Denis Vasse

Aperçus sur les rapports entre psychopathologie et vocation religieuse. Thèse de médecine, Bayles (Éditeur), Aix-en-Provence, 1960.

"Synthèse de deux héritages". Études. Mars, 1963, pp. 304-317.

"La femme algérienne". Travaux et jours. (Beyrouth) N° 13, Avril-Juin 1964, pp. 85-102.

"Race et racisme (essai d'analyse)". Études. Juillet-Août 1965, pp. 5-16.

"De l'isolement à la solitude". Christus. N° 49, Janvier 1966, pp.11-23.

"Le dialogue ou la révélation du désir". Vie chrétienne. Janvier 1966, pp.3-8.

"Le temps du désir. Du besoin de la prière à la prière de désir". Christus. N° 54, Avril 1967, pp.164-183.

"L'autorité du maître". Études. Février 1967, pp.274-288.

"Avoir des parents ou être fils". Vie chrétienne. Janvier 1968, pp.4-8.

Le temps du désir. Essai sur le corps et sur la parole. Paris, Seuil 1969 et Collection «Points Essais» 1997.

Essai sur la Deutérose (pour une lecture de St Jean). Mémoire de Licence en théologie, Lyon, Faculté de Fourvière, 1971.

"Prière et structure de l'homme". Carmel. 1971, N° 8, pp.276-294.

"Le plaisir et la joie". Lumière et vie. N° 114, 1973, pp.82-103.

L'ombilic et la voix, deux enfants en analyse. Paris, Seuil, Collection «Le champ freudien», 1974.

"L'écoute du psychotique". Études psychothérapeutiques. N° 37, 1976, pp.193-197.

Un parmi d'autres. Paris, Seuil, Collection «Le champ freudien», 1978.

"Où s'inscrire?". Échanges. N° 139, Janvier-février 1979, pp.19-23.

"La voix qui crie dans le Désêtre". Esprit. N° 7-8, Juillet-août 1980, pp.63-81.

"La souffrance: altération, altérité". Christus. N° 111, Juin 1981, pp.281-295.

"L'enfant ou la violence de la demande". Lumière et Vie. N° 157, 1982, pp.49-59.

"Il n'y a de corps que souffrant". Lumen Vitae. 1982, N° 3, pp.271-294.

Le poids du réel, la souffrance. Paris, Seuil, 1983.

"La rencontre d'où naît le corps de l'homme ou l'ordre de la nouvelle Ève". Le Supplément. N° 146, 1983, pp.403-426.

"La parole et la souffrance". Laennec. Octobre 1983, pp. 14-16.

"Handicapé, mon frère". Échanges. N° 181, Mars 1984, pp.21-22.

"Le «Point d'honneur» et le discernement dans l'oeuvre et la vie de Sainte Thérèse d'Avila". Christus. N° 130, 1986, pp.147-161.

La chair envisagée. La génération symbolique. Paris, Seuil, Collection «Psychanalyse», 1988.

"Le frémissement des mots". Corti, J., direction, «Du visible à l'invisible» pour Max Milner. Tome II, 1988, pp.173-177.

"L'Évangile et l'inconscient". Aubry, J., Baruk, S., Cifali, M., Dolto, F., Halmos, C., Montrelay, M., Peraldi, F., Rassial, A., Rassial, J.-J., Roudinesco, É., de Sauvergnac, J.-F., et Vasse, D., Quelques pas sur le chemin de Françoise Dolto. Paris, Seuil, 1988, pp. 221-235.

"Une demande d'amour: «Que ta volonté soit faite!»". Christus. N° 144, 1989, pp.402-413.

"Pénélope, l'eunuque et le prophète: Les mots sans la chair ne parlent pas en vérité". Moebius. N° 41, Automne 1989, pp.11-20.

"Quand ils parlent vraiment, les mots ont deux faces" Bulletin d'audiophonologie. Volume 5, N° 3-4, 1989, pp. 303-310.

L'Autre du désir et le Dieu de la foi. Lire aujourd'hui Thérèse d'Avila. Paris, Seuil, 1991.

"La plus grande violence". Laennec. Mars 1992, pp.24-28.

"La pudeur et le respect". Lumière et vie. N° 211, 1993, pp.81-91.

"L'approche du corps". Laenec. N° 1, 43e année, Octobre 1994, pp.2-6.

Inceste et jalousie. La question de l'homme. Paris, Seuil, 1995.

Se tenir debout et marcher. Du jardin oedipien à la vie en société. Paris, Gallimard, Collection «Sur le champ», 1995.

"L'empoisonnement de la source". Bavati, P. et Meynet, R., (Direction de) Ouvrir les Écritures. Mélanges offerts à Paul Beauchamp à l'occasion de ses soixante dix ans. Paris, Cerf, Collection «Lectio Divina» N° 162, 1995, pp. 401-419.

"Répondre de la parole dans la chair". Études. 385, N° 1-2, Juillet-août 1996, pp. 57-69.

"Le malentendu. À l'écoute de la parole originaire". Christus. N° 76, Octobre 1997, pp. 455-460.

La souffrance sans jouissance ou le martyre de l'amour. Thérèse de l'Enfant-Jésus et de la Sainte-Face. Paris, Seuil, 1998.

La dérision ou la joie. La question de la jouissance. Paris, Seuil, 1999.

VASSE, D., et BEAUCHAMP, P., "La violence dans la Bible". Cahiers Évangile. N° 76, Paris, Cerf, 1991.

B) Ouvrages sur Denis Vasse

ASSOCIATION RÉGIONALE DES ORTHOPHONISTES (ARO), Bibliographie de Denis Vasse. 27 avenue Carnot, Besançon, France, 1993.

BERTRAND, M. "D. Vasse, Le poids du réel. La souffrance. Paris, Seuil, 1983". Archives des sciences sociales des religions. N° 63.419.

LAMBOLEY, R., "Le temps du désir. Essai sur le corps et la parole". Carmel. Décembre 1970, N° 4, pp. 277-284.

ORAZIO (D'), M.-J., "Invite à la lecture de Thérèse". Vasse, D., L'Autre du désir et le Dieu de la foi. Lire aujourd'hui Thérèse d'Avila. Paris, Seuil, 1991, pp. 9-14.

ORAZIO (D') M.-J., "Le fil de l'histoire...". Vasse, D., Se tenir debout et marcher. Du jardin oedipien à la vie en société. Paris, Gallimard, Collection «Sur le champ», 1995, pp.17-24, 41-45, 55-56, 87-92, 143-144 et 211-213.

C) Psychologie et psychanalyse

ANDRÈS, M., Lacan et la question du métalangage. Paris, Point hors ligne, 1987.

ASSAGIOLI, R., Psychosynthèse. Principes et techniques. Paris, DDB/Épi, 1991.

ASSAGIOLI, R., L'acte de volonté. Montréal, Centre de psychosynthèse de Montréal, 1987.

AUBRY, J., BARUK, S., CIFALI, M., DOLTO, F., HALMOS, C., MONTRELAY, M., PERALDI, F., RASSIAL, A., RASSIAL, J.-J., ROUDINESCO, É., DE SAUVERGANC, J.-F., et VASSE, D., Quelques pas sur le chemin de Françoise Dolto. Paris, seuil, 1988.

AUGER, L., L'amour. De l'exigence à la préférence. Montréal, Éditions de l'homme, 1979.

BEGERET, J., (Direction de) Psychologie pathologique. Paris, Masson, Collection «Abrégés de médecine», 4^e édition, 2^e tirage, 1990.

BERTA, M., Prospective symbolique en psychothérapie. Paris, ESF, 1983.

BONIN, J.-G., BONIN, M., et PELLERIN, A., "L'analyse transactionnelle". Dabrowsky, K., Granger, L., et autres, Psychothérapies actuelles. Ste-Foy (Québec), Éditions St-Yves Inc., Collection «Service à la psychologie et à la psychothérapie», N° 5, 1977, pp. 21-37.

BOOTHBY, R., Death and Desire: Psychoanalytic Theory in Lacan's Return to Freud. Routledge, New York, 1991.

CARON-BOURBONNAIS, D., "L'expérience vécue du cancer : étude phénoménologique". Pastoral Sciences/Sciences pastorales. 12, 1993, p. 41-70, pp. 42.

CHAREST, J., "Les quatre ingrédients indispensables à la guérison thérapeutique". Revue québécoise de psychologie. Vol 10, N° 2, 1989, pp. 2-29.

- CUVELIER, A., "Le psychiatre face aux phénomènes mystiques". Médecine de l'homme. N° 229, Mai-juin 1997. pp., 17-19.
- DANON-BOILEAU, H., "Concernant le fantasme de toute puissance". Revue française de psychanalyse. Vol 35(2-3), Mars 1971, pp. 287-290.
- DOLTO, F., Psychanalyse et pédiatrie. Paris, Seuil, 1971.
- DOLTO, F., Le cas Dominique. Paris, Seuil, 1971 et «Collection Points» N° 49, 1974.
- DOLTO, F., Au jeu du désir: essais cliniques., Paris, Seuil, 1981.
- DOLTO, F., L'image inconsciente du corps. Paris, Seuil, Collection «Points essais» N° 251, 1992.
- DOLTO, F., Autoportrait d'une psychanalyste. 1934-1984. Paris, seuil, 1989.
- DOLTO, F., L'image inconsciente du corps. Paris, Seuil, Collection «Point Essais» N° 251, 1992.
- DOLTO, F., NASIO, J.D., L'enfant du miroir. Paris, Rivages, collection «Psychanalyse», 1987.
- DOLTO, F., SÉVERIN, G., L'Évangile au risque de la psychanalyse. Jésus et le désir. Tome II, Montréal, France-Amérique, 1979.
- DOLTO, F., SÉVERIN, G., L'Évangile au risque de la psychanalyse. Tome I, Paris, Seuil, Collection «Points» N° 111, 1980.
- DOLTO, F., SÉVERIN, G., La foi au risque de la psychanalyse. Paris, Seuil, Collection «Points» N° 154, 1981.
- DORAIS, M., La mémoire du désir. Du traumatisme au fantasme. Montréal, VLB, Collection «Des hommes en changement» N° 11, 1995.
- DUMONT, F., ET LECOMTE, C., "Erreurs, intuition et jugement en counseling et en psychothérapie". L'orientation. N° 3, 1989, pp. 11-18.
- DUNNE, J.S., "The Ways of Desire". Psychoanalytic Review. Vol 81(1), Spring 1994, pp. 15-35.
- FAGES, J.-B., Comprendre Lacan. Toulouse, Privat, Collection «Pensée», 1971.

- FERRUCCI, P., La psychosynthèse. Guide conceptuel et pratique de réalisation du Soi. Montréal, Éditions du Centre de psychosynthèse de Montréal, 1985.
- FRANKL, V.E., Un psychiatre déporté témoigne. Paris, Chalet, 1967.
- FRANKL, V.E., La psychothérapie et son image de l'homme. Paris, Resma, 1974.
- FREUD, S., "Note sur l'inconscient en psychanalyse". in Freud, S., Métapsychologie. Paris, Gallimard, Collection «Idées», N° 154, 1940, pp. 175-187.
- FREUD, S., Totem et tabou : interprétation par la psychanalyse de la vie sociale des peuples primitifs. Paris, Payot, Collection «Petite bibliothèque Payot» N° 77, 1965.
- FREUD, S., L'avenir d'une illusion. Paris, PUF, 2^e édition, 1971.
- FREUD, S., Malaise dans la culture. Paris, Quadrige/Presses Universitaires de France, 3^e édition, 1998.
- FREUD, S., L'homme Moïse et la religion monothéiste : trois essais. Paris, Gallimard, 1986.
- GAUTHIER, B., (Direction), Recherche sociale. De la problématique à la collecte de données. Sainte-Foy, Presses de l'Université du Québec, 2^e édition, 1993 .
- GUILHOT, J., Du désir à la conduite. De l'analyse à l'activation. Synthèses psychothérapeutiques et psychanalytiques nouvelles pour un monde en mutation. Paris, Denoël, Collection «Voies nouvelles de la santé mentale», 1974.
- GUILLERAULT, G., "DOLTO Françoise (1908-1988)". Dictionnaire de la psychanalyse. Encyclopaedia Universalis/Albin Michel, 1997, pp. 151-153.
- GUYOMARD, P., "LACAN Jacques (1901-1981)". Dictionnaire de la psychanalyse. Paris, Encyclopaedia Universalis/Albin Michel, Collection «Dictionnaires», 1997, pp. 407-418.
- HÉTU, J.-L., La relation d'aide. Éléments de base et guide de perfectionnement. 3^e édition, Boucherville, Gaëtan Morin Éditeur, 1990.

- HOLT, R.R., "Drive or Wish? A Reconsideration of the Psychoanalytic Theory of Motivation". Psychological Issues. 1976, Vol. 9 (4, mono 36), pp.158-197.
- JALBERT, R.G., Lacan's Concept of Desire in the Mirror Phase and its Implication for Psychoanalytically-Oriented Psychotherapy. Thèse de doctorat en psychologie clinique de l'Université de Pittsburgh, 1983.
- JULIEN, P., Pour lire Jacques Lacan. Le retour à Freud. Paris, Seuil, Collection «Points Essais» N° 304, 1995.
- KAINER, R.G.. "On the Distinction Between Narcissism and Will: Two Aspects of the Self". Psychoanalytic Review. Vol 70(4), Win 1983, pp. 535-552.
- LACAN, J., Écrits. Paris, Seuil, 1966.
- LACAN, J., Écrits I. Paris, Seuil, Collection «Points essais» N° 5, 1970.
- LACAN, J., Écrits II. Paris, Seuil, Collection «Points essais» N° 21, 1971.
- LACAN, J., Encore. Paris, Seuil, 1972.
- LACAN, J., Le Séminaire. Livre XX. Encore. Paris, Seuil, 1975.
- LACAN, J., Le Séminaire. Livre XI. Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse. Paris, Seuil, Collection «Points essais» N° 217, 1990.
- LALONDE, P., GRUNBERG, F., et collaborateurs. Psychiatrie clinique: approche bio-psycho-sociale. Montréal, Gaëtan Morin éditeur, 1988.
- LAPLANTINE, F., Anthropologie de la maladie. Étude ethnologique des systèmes de représentations étiologiques et thérapeutiques dans la société occidentale contemporaine. Paris, Payot, Collection «Sciences de l'homme», 2^e édition 1992.
- LECLAIRE, S., "L'obsessionnel et son désir" Évolution psychiatrique. 3, 1959.
- LEFÈVRE, P., Mieux vivre nos désirs. De la naissance à la fin de la vie. Lyon, Chroniques sociales, Collection «Comprendre les personnes», Section «L'essentiel», 1995.

- LOFTS, S.G, ET MOYAERT, P., Directeurs, La pensée de Lacan. Questions historiques - Problèmes théoriques. Louvain-la-Neuve/Paris, Peeters, Collection «Bibliothèque philosophique de Louvain» N° 39, 1994.
- MACCIO, C., Pour une éducation de la liberté. Les étapes du développement de la personnalité. Lyon, Chroniques sociales, Collection «Comprendre les personnes», Section «L'essentiel», 1989.
- MAYER, R., ET OUELLET, F., Méthodologie de recherche pour les intervenants sociaux. Boucherville, Gaëtan Morin Éditeur Ltée, 1991.
- MERVANT, J., "Mémoire et désir: Deux observations de Freud". Bulletin de psychologie. Vol 42(389), Janvier-avril 1988-89, pp. 386-394.
- MILLER, A., Le drame de l'enfant doué. Paris, PUF, 1983.
- MILLER, A., C'est pour ton bien - Racines de la violence dans l'éducation de l'enfant. Paris, Aubier, 1984.
- MILLER, A., L'enfant sous terreur - L'ignorance de l'adulte et son prix. Paris, Aubier, 1987.
- MILLER, A., La souffrance muette de l'enfant - L'expression du refoulement dans l'art et la politique. Paris, Aubier, 1990.
- MUCCHIELLI, R., Psychologie de la publicité et de la propagande. Connaissance du problème. Paris, Librairies techniques et ESF, 1970.
- MUCCHIELLI, A., L'analyse phénoméno-structurale en sciences humaines. Paris, PUF, 1983.
- MUCCHIELLI, R., Théories et pratiques de l'analyse phénoméno-structurale. EAP, Yssy-Les-Moulineaux (France), 1986.
- OPATOW, B., "The Self as Desire. A Freudian Dialectic". Psychoanalysis and Contemporary Thought. 1988, 11(4), pp.615-637.
- OWEN, I. R., "On Desire: Its Development and Some Clinical Examples". British Journal of Medical Psychology. Vol 66 (3), Sept. 1993, pp. 229-238.
- PATTERSON, C. H., Theories of Counseling and Psychotherapy. New York, Harper and Row, 1966.

- PECK, S. M., Le chemin le moins fréquenté. Apprendre à vivre avec la vie. Paris, Robert Lafond, 1987.
- PERROT, E., "Jung, Carl Gustav". Dictionnaire de la psychanalyse. Paris, Albin Michel, Collection «Encyclopaedia Universalis», 1997, pp. 385-394.
- RICHARD, M., Besoins et désirs en société de consommation. Paris, Chroniques sociales, Collection «Synthèses», 1980.
- ROGERS, C., R., Le développement de la personne. Paris, Dunod, Collection «Organisation et sciences humaines», 1968.
- ROGERS, C. R., et KINGET, G. M., Psychothérapie et relations humaines. Théorie et pratique de la thérapie non directive. Volume I: Exposé général. Montréal/Louvain, Institut de recherches psychologiques/Publications universitaires de Louvain, Collection «Studia psychologica», 2^e édition, 1965.
- RUSSEL, S.W., Critical elements in the successful recovery from chemical dependency: a naturalistic study. Thèse de EED en psychologie clinique de l'Université Northern Illinois, 1988.
- SOCOR, B.J., A Comparative Integrative Study of the Self Concept in the American, French and British Schools of Psychoanalytic Thought. Thèse de doctorat en service social, psychologie clinique et philosophie de l'Université de New York, 1993.
- SOWLE, E.B., The Significance of Third-ness in Psychoanalytic Thought: Aspects of the Relationship of Self and Desire (Triadic Self). Thèse de doctorat en psychologie clinique à l'Institut Wright, 1991.
- STETTbacher, K., J., Pourquoi la souffrance. La rencontre salvatrice avec sa propre histoire. Paris, Aubier, 1991.
- TORRES, E., "A Perversion Named Desire". International Journal of Psychoanalysis. Vol 72(1), 1991, pp. 73-92.

D) Psychologie religieuse

- ANATRELLA, T., "Éducation ou psychothérapie?" in Moreau, P., (Direction de) La famille. des sciences à l'éthique. Actes du colloque européen de l'Institut des sciences de la famille. Lyon. 8-9 avril 1994. Paris, Bayard Éditions/Centurion, 1995, pp. 55-69.
- ANSALDI, J.. "La théologie face au défi freudien"., Études théologiques et religieuses. 1981/2, pp. 231-241.
- ANSALDI, J., "De l'identité pastorale". Études théologiques et religieuses. 1985/4, pp. 585-593.
- ANSALDI, J., Le dialogue pastoral. De l'anthropologie à la pratique. Genève, Labor et Fides, 1986.
- ANSALDI, J., "Une discipline ancienne et nouvelle: la psycho-anthropologie religieuse". Études théologiques et religieuses. 1994/1, pp. 39-52.
- AUQUE, H., "L'écoute-accompagnement du pasteur". Études théologiques et religieuses. 1993/3, pp. 375-383.
- AUQUE, H., "Foi chrétienne et psychothérapie". Positions Luthériennes. Vol 41, N° 4, 1993, pp. 289-295.
- BEIRNAERT, L., "Prière et demande à l'Autre". Godin, A., direction, Du cri à la parole: études de psychologie religieuse., Bruxelles, Lumen Vitae, 1967.
- BEIRNAERT, L., Aux frontières de l'acte analytique. La Bible, saint Ignace, Freud et Lacan. Paris, Seuil, Psychanalyse, 1987.
- CASERA, D., Les psychotiques. À l'écoute de la désespérance. Montréal, Éditions Paulines, 1978.
- CHAPUT, G., "Counseling pastoral et valeurs personnelles". L'Église canadienne. 13, N° 12, Février 1980, pp. 369-371.
- CHARRON, J.-M., De Narcisse à Jésus: la quête de l'identité chez François d'Assise. Montréal/Paris, Paulines/Cerf, Collection «Brèches théologiques» N° 14, 1992.
- CLINEBELL, H., J., Basic types of counseling. New York, Abdington Press, 1984.

Communauté chrétienne. Volume 27, N° 62, «Du bon pasteur au thérapeute». Novembre-décembre 1988.

DE SAUSSURE, T., "Sentiments de culpabilité et signification du péché. Approche psychanalytique". Revue de théologie et de philosophie. 116, 1984, pp. 201-215.

DE SAUSSURE, T., "La Parole sur le divan?". Lumière et vie. N° 198, 1990, pp. 81-89.

DE SAUSSURE, T., "Psychanalyse et religion: deux oreilles pour un désir et une parole". Études théologiques et religieuses. 72^e année, 1997/2, pp. 259-266.

FABER, H., VAN DER SCHOOT, E., La pratique du dialogue pastoral. Éléments de psychologie pour le ministère. Paris, Centurion, 1973.

FERNET, R., Le pardon. Au risque de l'actualisation de soi. Montréal, Fides, 1999.

GAGNÉ, J., "Un cas de guérison intérieure étudié selon l'herméneutique de C. V. Gerkin". Nadeau, J.-G. direction, L'interprétation, un défi de l'action pastorale. Actes du colloque 1987 du Groupe de recherche en études pastorales avec la collaboration de Paul Ricoeur. Cahier d'Études pastorales N° 6, Montréal, Fides, 1989, pp. 85-114.

GEETS, C., "Santé mentale et foi chrétienne". Revue théologique du Louvain. N° 13, 1982, pp. 267-286.

GODIN, A., Psychologie des expériences religieuses. Paris, Le Centurion, 2^e éd., 1986.

GODIN, A., "Structure ternaire de l'accompagnement. La relation d'aide en psychologie (thérapie) et en pastorale (spiritualité)". Christus. N° 136, Tome 34, Octobre 1987, pp. 414-428.

GRANGER, E., Le croyant à l'épreuve de la psychanalyse. Paris, cerf, 1980.

JAMES, M., SAVARY, L. M. Savary, The Power at the Bottom of the Well. Transactional Analysis and Religious Experience. New York, Harper and Row, 1974.

KEITH JR., J., N., "Healing in a theological perspective". in Shelp, E., E., and Sunderland, R., H., Editors, The pastor as counselor. New York, Pilgrim Press, Pastoral ministry series, 1991, pp. 111-152.

- MAILLOUX, C., "Le désir de l'Autre en counseling pastoral. Une lecture de l'anthropologie analytique de Denis Vasse". Pastoral Sciences/Sciences pastorales. 1997, N° 16, pp. 181-199.
- MALDAMÉ, J.-M., "Foi et psychanalyse". Revue thomiste. Volume 95 (XCV) N° II, Avril/Juin 1995, pp. 284-312.
- MEIER, A., "Future Directions in Pastoral Counseling. 1. Constructing Theoretical Models". Sciences pastorales/Pastoral Sciences. 9 (1990), pp. 131-152.
- MEIER, A., "L'entraînement des conseillers pastoraux en Amérique du Nord : une étude empirique". Sciences pastorales/Pastoral Sciences. 11 (1992), pp. 147-156.
- MEIER, A., "Professional Portrait of the Practicing Pastoral Counselor and Directions for the Future". Sciences pastorales/Pastoral Sciences. 15 (1996), pp. 61-86.
- MEIER, A., BOIVIN, M., AND AYLWARD, C., "The pastoral counselor: yesterday and today". Pastoral Sciences/Sciences Pastorales. 1986, N° 5, p. 19-46.
- MEIER, A., WEBER, W., "Future Directions in Pastoral counseling : Qualitative and Quantitative Research". M. Pelchat (Dir.), Les approches empiriques en théologie/Empirical Approaches in Theology. Faculté de théologie. Université Laval. Collection «Théologies pratiques» N° 4, 1992, pp. 157-182.
- MORIN, M.-L., Toward a Theory of Fundamental Value: A New Perspective on Theory and Practice in Psychotherapy. Baltimore, Md. Loyola College of Maryland, Thèse de doctorat en counseling pastoral, 1997.
- OATES, W.E., Pastoral counseling. Philadelphia, Westminster Press, 1974.
- OATES, W.E., The presence of God in pastoral counseling. Waco (Texas), Word Books Publishers, 1991.
- OSER, F., GMÜNDER, P., RIDEZ, P., L'homme, son développement religieux. Étude de structuralisme génétique. Paris, Cerf, Collection «Sciences humaines et religions», 1991.

- RASCHKE, C.A., "Jacques Lacan and the Magic of Desire: A Post Structuralist Subscript". In Wyschogrod, E., et al, Lacan and theological discourse. Albany: State University of New York, 1989, pp. 59-71.
- SAINT-ARNAUD, J.Y., Le counseling pastoral. Bruxelles, IFOR, 1985.
- SAINT-ARNAUD, J. Y., "Souffrance, psychologie clinique et psychothérapie". Frontières. Université du Québec à Montréal, Volume 8, N° 2, Automne 1995, pp.12-15.
- SAINT-ARNAUD, J. Y., La relation d'aide Pastorale. Bruxelles. G.R.D.R.I., 1996.
- SNOECK, A., Confession et psychanalyse. Paris, Desclée de Brouwer, collection «Bibliothèque d'études psycho-religieuses», 1964.
- STEIN, D., "L'expérience psychanalytique de la culpabilité et ses incidences sur le sens du péché". Lumière et vie. 185, Décembre 1987, pp. 19-30.
- SUBLON, R., Le temps de la mort: savoir, parole, désir. Strasbourg, Cerdic Publications, Collection «Homme et Église» N° 7, 1975.
- SYMINGTON, N., Emotions and Spirit: Questioning the Claims of Psychoanalysis and Religion. London, Cassell, 1994.
- VERGOTE, A., "Conditions psychologiques d'une foi adulte". Lumen vitae. N° 15, Octobre-décembre 1960, pp. 625-637.
- VERGOTE, A., Psychologie religieuse. Bruxelles, Charles Dessart, Collection «Psychologie et sciences humaines» N° 13, 2^e édition, 1966.
- VERGOTE, A., "Approche psychologique de la prière". La Maison-Dieu. N° 109, 1972, pp. 72-86.
- VERGOTE, A., Interprétation du langage religieux., Paris, Seuil, 1974.
- VERGOTE, A., "L'Esprit, puissance de salut et de santé spirituelle". in Brand, P., et al., L'expérience de l'Esprit: mélange E. Schillebeeckx., Paris, Beauchesne, 1976, pp. 209-223.
- VERGOTE, A., Dette et désir. Deux axes chrétiens et la dérive pathologique. Paris, Seuil, 1978.
- VERGOTE, A., Religion, Foi. Incroyance. Bruxelles, Mardaga, 1983.

- VERGOTE, A., "From Freud's «Other Scene» to Lacan's «Other»". in Smith, J., H., and Kerrigan, W., Editors, Interpreting Lacan. Psychiatry and humanities, Volume 6, New haven/London, Yale University Press, 1983, pp.193-221.
- VERGOTE, A., "Confrontation with Neutrality in Theory and Praxis". in Smith, J., H., editor and Handelman, S., A., associate editor. Psychoanalysis and Religion. Psychiatry and Humanities, Vol. 11, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1990., pp. 74-94.
- VERGOTE, A., Explorations de l'espace théologique: études de théologie et de philosophie de la religion. Louvain, Leuven University Press, Collection «Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium», N° 90, 1990.
- VERGOTE, A., "Visions et apparitions. Approche psychologique". Revue théologique du Louvain. 22, 1991, pp. 202-225.
- VERGOTE, A., "La constitution de l'ego dans le corps pulsionnel". Floviral, G., Éditeur, Dimensions de l'exister., Louvain-la-Neuve/Éditions de l'Institut supérieur de philosophie, Louvain - Paris/Peeters, Collection «Bibliothèque philosophique de Louvain», N° 40, Section «Études d'anthropologie philosophique», N° 5, 1994, pp. 178-194.
- VERGOTE, A., "Religion, pathologie, guérison". Revue théologique du Louvain. 26, 1995, pp. 3-30.
- VERGOTE, A., «Tu aimeras le Seigneur ton Dieu...» L'identité chrétienne. Montréal/Médiaspaul, Paris/Cerf, Collection «Théologies», 1997.
- WINQUIST, C., E., "Lacan and Theological Discourse". in Wyschogrod, E., Crownfield, D., and Raschke, C., (Editors) Lacan and Theological Discourse. New York, State University of New York Press, Collection «Suny series in philosophy».1989, pp. 26-33.
- WYSCHOGROD, E., CROWNFIELD, D., RASCHKE, C.A., Lacan and Theological Discourse. Albany: State University of New York, 1989.

E) Théologie et philosophie

- ALMERAS, G., et AUROUX, S., "Dieu (critique de l'idée de -)". Jacob. A., (Direction de) Encyclopédie philosophique universelle. Volume 2, Paris, PUF, 1989, pp. 635-655.
- ARDOINO, J., "Altération". Jacob. A., (Direction de) Encyclopédie philosophique universelle. Volume 2, Paris, PUF, 1989, pp. 65-66.
- BAAS, B., Le désir pur. Parcours philosophiques dans les parages de J. Lacan. Louvain, Peeters, 1992.
- BARABAS, R., "Désir". Jacob. A., Direction, Encyclopédie philosophique universelle. Volume 2, Paris, PUF, 1989, pp. 608-609.
- BELLET, M., "Sur un malheur possible du «don total»". Études. 1980, pp. 81-96.
- BELLET, M., L'écoute. Paris, Épi/Desclée de Brouwer, 1989.
- BELLET, M., "Passer par le feu". Christus. N° 143, Tome 36, 1989, pp. 294-305.
- BERGERON, R. Obéissance de Jésus et vérité de l'homme. Montréal, Fides, 1976.
- BERGERON, R., BOUCHARD, A., et PELLETIER, P., Le Nouvel Âge en question. Montréal/Paris, Paulines/Médiaspaul, Centre d'Information sur les Nouvelles Religions (CINR), 1992.
- BERBARD DE CLAIRVAUX, "De diversis". LECLERCQ, J., TALBOT, C. H., ROCHAIS, H. M., Sancti Bernardi Opera. Volume VI-1. Rome, Romae Editiones Cistercienses, 1957. p. 73-406.
- BOULANGER, J., Guérir ... pour une vie nouvelle. Essai de synthèse. Versailles, Saint-Paul, 1998.
- BRETON, J.-C., Approche contemporaine de la vie spirituelle. Montréal, Bellarmin, 1990.
- BRIEN, A., Le Dieu de l'homme. Le sacré. Le désir. La foi. Paris, DDB, 1984.
- BURGER, R., "Différence". Jacob. A., (Direction de) Encyclopédie philosophique universelle. Volume 2, Paris, PUF, 1989, pp. 656-657.
- BUVAT, D., "Altérité". Jacob. A., (Direction de) Encyclopédie philosophique universelle. Volume 2, Paris, PUF, 1989, p. 66.

- CHAPPUIS, J.-M., (Éditeur) Se dire en vérité? Séminaire de 3^e cycle en théologie pratique. Faculté de théologie de Suisse romande. Genève, Labor et Fides, 1988.
- CHAUCHARD, P., Force et sagesse du désir. Une analyse de l'éros. Paris, Le signe/Fayard, 1972.
- HAZEL, F., "Différenciation". Jacob. A., (Direction de) Encyclopédie philosophique universelle. Volume 2, Paris, PUF, 1989, pp. 657-658.
- CHENU, B., L'urgence prophétique. Dieu au défi de l'histoire. Paris, Bayard Éditions/Centurion, 2^e édition, 1997.
- Christus. N° 168 HS (Affectivité et vie spirituelle), Novembre 1995.
- CLERGET, J., "L'individu et le sujet". Lumière et vie; Aujourd'hui l'individualisme. Vol 36, N° 184, 1987, pp. 25-36.
- COCOYNACQ, M., "Éthique du sujet ou sujet éthique?: pardon et justice". Le Supplément. N° 187, 1993, pp. 27-41.
- COLIN, P., "Les Nouveaux philosophes: leur rapport au Marxisme et au structuralisme". Revue des sciences philosophiques et théologiques. Vol 63, Janvier 1979, pp. 109-124.
- COMBES, J., Valeur et liberté. Paris, PUF, Collection SUP, section «Initiation philosophique» N° 44, 2^e édition, 1967.
- DANIELS, N., "Two Approaches to Theory Acceptance in Ethics". Copp, D., and Zimmerman, D., (Editors) Morality, Reason, and Truth. Totowa (New Jersey), Rowman and Allanheld, 1984, pp.120-140.
- DANIELS, N., "Can Cognitive Psychotherapy Reconcile Reason and Desire". Ethics. 93, July 1983, pp. 772-785.
- DE CERTEAU, M., L'Étranger ou l'union dans la différence. Nouvelle édition établie et présentée par Luce Giard. Paris, Desclée de Brouwer, 1991.
- DE CERTEAU, M., "L'expérience religieuse, «connaissance vécue» dans l'Église". Giard, L., Maître d'œuvre [et al.], Le voyage mystique: Michel de Certeau. Paris, Recherches de science religieuse, 1988, pp. 27-51.

- DELUMEAU, J., Le péché et la peur. La culpabilisation en occident XIII^e au XVIII^e siècles. Paris, Fayard, 1983.
- DERRIDA J., LABARRIÈRE, P.-J., GUIBAL, F., ET BRETON, S., Altérités., Paris, Osiris, 1986.
- DE SAINT EXUPÉRY, A., Le Petit Prince. New York, Harbrace Paperbound Library, 1943 et 1971.
- DUFOUR, S., Devenir libre dans le Christ. Éduquer à la foi aujourd'hui., Sainte-Foy, Anne Sigier, 1987.
- DUVAL, R., "Le désir ou l'énigme humaine de l'éveil". Revue sciences philosophique et théologique. N° 64, 1980, pp.169-196.
- EYPERNON (D'), F., T., "Désir de Dieu". Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et histoire. Tome III, Paris, Beauchesne, 1957, Colonnes 929-947.
- FÉDOU, M., "De l'anthropologie médicale à la théologie de la guérison", Collectif, La guérison du corps. Ateliers de théologie du Centre Sèvres., Collection «Travaux et conférences du Centre Sèvres», N° 26, Paris, Médiasèvre, 1991, pp. 73-84.
- FINANCE (DE), J., De l'un et de l'autre. Essai sur l'altérité. Rome, Editrice Pontificia Universita Gregoriana, 1993.
- FLIPO, C., "La transmutation des passions". Christus. N° 168 HS, Novembre 1995, pp. 5-9.
- FORTIN, A., Les Galeries du Nouvel Âge. Un chrétien s'y promène. Outremont, Novalis, 1993.
- GADAMER, H., G., Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique. Paris, seuil, Collection «L'ordre philosophique», 1976.
- GADAMER, H., G., "Qu'est-ce que la vérité?". Revue de théologie et de philosophie. N° 118, 1986, pp. 21-34.
- GADAMER, H., G., "L'homme et la langage". Revue de théologie et de philosophie. N° 118, 1986, pp. 11-19.

- GADAMER, H., G., "L'herméneutique comme philosophie pratique" Gadamer, H., G., Welte, B., Couturier, F., Herméneutique. Traduire - Interpréter - Agir. Textes de H.G. Gadamer et B., Welte (traduits par Fernand Couturier, Jean-Claude Petit, Monika Thoma). Essai sur Heidegger et Gadamer (par Fernand Couturier). Montréal, Fides, 1990, pp. 51-79.
- GARCEAU, B., La voie du désir. Montréal/Paris, Médiaspaul, Collection «Sève nouvelle» N° 72, 1997.
- GEFFRÉ, C., "Les enjeux de la culture contemporaine pour la foi chrétienne". Laval théologique et philosophique., 52, 2 (Juin 1996), pp. 565-581.
- GILLET, M., L'homme et sa structure : essai sur les valeurs morales. Paris, Téqui, 1978.
- GOUHIER, A., "Dieu". Jacob. A., (Direction de) Encyclopédie philosophique universelle. Volume 2, Paris, PUF, 1989, pp. 645-653.
- GRAND'MAISON, J., "Science, art et Évangile du regard". Nadeau, J.-G. La praxéologie pastorale. Orientations et parcours. Tome I, Montréal, Fides, Cahier d'études pastorales N° 4, 1987, pp. 71-90.
- GREISCH, J. et KEARNEY, R., Direction, Paul Ricoeur: les métamorphoses de la raison herméneutique. Paris, Cerf, 1991.
- GUIBAL, F., L'homme de désir. Sur les traces de Georges Morel. Paris, Cerf, 1990.
- GUIBAL, F., Autonomie et altérité. Paris, cerf, 1993.
- GUIBERT-SLEDZIEWSKI, E., "D'amour et d'histoire: les conversions du moi". International Studies in Philosophy. Vol 17, N° 1, 1985, pp. 1-10.
- GUINDON, A., Le développement moral. Paris/Desclée, Ottawa/Novalis, Collection «L'horizon du croyant» N° 9, 1989.
- HECKE (VAN), L., Le désir dans l'expérience religieuse. L'homme réunié. Relecture de Saint Bernard. Paris, Cerf, Collection «Recherches morales : Synthèses», 1990.

- HENRY, M., Généalogie de la psychanalyse. Le commencement perdu. Paris, Presses Universitaires de France, Collection «Épiméthée», 1985.
- HENRY, M., "Ricoeur et Freud : entre psychanalyse et phénoménologie". Greisch, J., et Kearney, R., Direction, Paul Ricoeur: les métamorphoses de la raison herméneutique. Paris, Cerf, 1991, pp. 127-143.
- HENRY, M., C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme. Paris, Seuil, 1996.
- HENRY, M., "Une approche phénoménologique du christianisme". Études. Octobre 1997, p. 356.
- IDE, P., Le corps à cœur. Essai sur le corps humain. Versailles, Éditions Saint-Paul, Collection «Enjeux», 1996.
- IGNACE DE LOYOLA, Exercices spirituels. Texte définitif (1548). Traduit et commenté par Jean-Claude Guy. Paris, Seuil, collection «Points», Série «Sagesses» N° 29, 1982.
- IPPERCIEL, D., "Herméneutique, science et psychanalyse". Laval théologique et philosophique. 53, 1 (Février) 1997, pp. 103-117.
- KING, C. S., Ma vie avec Martin Luther King. Paris, Stock, 1970.
- LACROIX, J., Le personnalisme comme anti-idéologie. Paris, PUF, Collection «SUP», Section «Le philosophe» N° 105, 1972.
- LACROIX, J., Le Désir et les désirs. Paris, PUF, Collection «SUP», Section «Le philosophe» N° 115, 1975.
- LACROIX, X., Les mirages de l'amour. Paris/Outremont, Bayard Éditions/Centurion/Novalis, Collection «Questions en débat», 1997
- LADRIÈRE, J., L'articulation du sens. II. Les langages de la foi. Paris, Cerf, Collection «Cogitatio Fidei», N° 125, 1984.
- LAFON, G., "L'homme du désir". Études. N° 371, Septembre 1989, pp. 257-266.
- LARCHET, J.-C., Thérapeutique des maladies spirituelles. Une introduction à la tradition ascétique de l'Église orthodoxe. Paris, Cerf, Collection «Théologies», 1997.
- LARKIN, E., Silent presence: discernment as process and problem. Danville (New Jersey), Dimension Books, 1981.

- LECHAPLAIS, M., "L'écoute dans la relation pastorale". Christus. N° 136, Tome 34, 1987, pp. 399-413.
- LECLERC, E., Le Maître du désir. Une lecture de l'évangile de Jean. Paris, DDB, 1997.
- LE JOLY, E., Mère Teresa, messagère de l'amour de Dieu. La spiritualité de mère Teresa et son influence dans le monde. Paris, Seuil, 1985.
- LEMIEUX, R., "Une question d'interprétation : les rapports entre les sciences humaines et la théologie dans l'action pastorale". Nadeau, J.-G., L'interprétation un défi de l'action pastorale. Actes du colloque 1987 du Groupe de recherche en études pastorales avec la collaboration de Paul Ricoeur. Montréal, Fides, Collection Cahiers d'études pastorales N° 6, 1989. pp. 175-196.
- MESLIN, M., L'expérience humaine du divin: fondements d'une anthropologie religieuse. Paris, Cerf, 1988.
- MOINGT, J., L'homme qui venait de Dieu. Paris, Cerf, Collection «Cogitatio Fidei» N° 176, 2^e édition, 1994.
- NADEAU, J.-G. (Direction de) La praxéologie pastorale. Orientations et parcours. Tome I, Montréal, Fides, Collection «Cahier d'Études pastorales» N° 4, 1987.
- NADEAU, J.-G. (Direction de) La praxéologie pastorale. Orientations et parcours. Tome II, Montréal, Fides, Collection «Cahier d'Études pastorales» N° 5, 1987.
- NADEAU, J.-G. (Direction de) L'interprétation, un défi de l'action pastorale. Actes du colloque 1987 du Groupe de recherche en études pastorales avec la collaboration de Paul Ricoeur. Montréal, Fides, Collection «Cahier d'Études pastorales» N° 6, 1989.
- NADEAU, J.-G., "La praxéologie pastorale: faire théologie selon un paradigme praxéologique". Théologiques. 1/1, Mars 1993, pp. 79-100.
- NAUD, A., La recherche des valeurs chrétiennes. Jalons pour une éducation. Montréal, Fides, Collection «Héritage et Projet» N° 31, 1985.
- NEUSCH, M., Les chrétiens et leur vision de l'homme. Le christianisme et la foi chrétienne. Paris, Desclée, Collection «Manuel de théologie» N° 4, 1985.

- NEUSCH, M., Les rivages de l'homme. Paris, Bayard Éditions/Centurion, 1995.
- NEUSCH, M., "L'homme moderne face au mal". Christus. N° 168, Tome 42, 1995, pp. 392-402.
- PAUL-CAVALIER, F.J., Accompagner la vie. Entretiens avec Emmanuel Hirsh. Montréal/Paris, Paulines/Médiaspaul, 1990.
- PELCHAT, M. (Dir.), Les approches empiriques en théologie/Empirical Approaches in Theology. Faculté de théologie. Université Laval. Collection «Théologies pratiques» N° 4, 1992,
- PÉRALDI, F., "Désir". Encyclopédie philosophique universelle. Volume 2, Paris, PUF, 1989, pp. 609-610.
- PIRARD, R., "Si l'inconscient est structuré comme un langage". Revue philosophique du Louvain. Tome 77, 1979, pp. 528-568.
- PRÉVOST, C., M., La volonté. Paris, PUF, Collection «Que sais-je?», 2^e édition, 1994.
- RABOUIN, D., Le désir. Introduction, choix de textes, commentaire, vade-mecum et bibliographie. Paris, GF Flammarion, collection «Corpus», N° 3015, 1997.
- RICOEUR, P., De l'interprétation. Essai sur Freud. Paris, Seuil, Collection «Points essais» N° 298, 1995.
- RICOEUR, P., "Expérience et langage dans le discours religieux". Paul Ricoeur: l'herméneutique à l'école de la phénoménologie. Paris, Beauchesne, Collection «Philosophie» N° 16, 1995, pp. 159-179.
- RICOEUR, P., Soi-même comme un autre. Paris, Seuil, Collection «Points essais» N° 330, 1996.
- ROLLAND DE RENVILLE, J., "Un cercle". Revue philosophique de la France et de l'étranger; Philosophie-Sciences. 1986, N° 1, p 3-12.
- ROSEMANN, P., "Penser l'Autre: les dimensions de l'altérité selon le P. Joseph de finance". Revue philosophique de Louvain. 92, N° 2-3, Mai-août 1994, pp. 335-347.
- ROUSTANG, F., "Une philosophie pour la psychanalyse". Critiques. Décembre 1985, tome XLI, N° 463, pp. 1172-1189.

- ROUSTANG, F., Lacan. de l'équivoque à l'impasse. Paris, Éditions de Minuit, Collections «Arguments», 1986,
- ROY, L., La foi en quête de cohérence. Montréal, Bellarmin, 1988.
- SPINOZA, B., L'Éthique. Livre III. Paris, Flammarion, 1938.
- SPINOZA, B., L'Éthique. Paris, Gallimard, collection «Folio Essais», 1997.
- THÉRÈSE D'AVILA, Le chemin de perfection. manuscrits de l'Escorial. Paris, Cerf, 1981.
- THÉRÈSE D'AVILA, Oeuvres complètes. Oeuvres. Paris, Cerf, 1995.
- THÉRÈSE D'AVILA, Oeuvres complètes. Lettres. Paris, Cerf, 1995.
- ULEYN, A., Actualité de la fonction prophétique. Paris, DDB, 1966.
- VAN HECKE, L., Le désir dans l'expérience religieuse. L'homme réunié. Relecture de Saint Bernard. Paris, Cerf, Collection «Recherches morales : Synthèses», 1990.
- VARONE, F., Ce Dieu censé aimer la souffrance. Paris, cerf, Collection Apologique, 1984.
- Vie chrétienne., 76, Supplément à Vie chrétienne. No 354, "Relire sa vie pour relire Dieu". 1992.
- VOILLAUME, R., Charles de Foucauld et ses premiers disciples. Du désert arabe au monde des cités. Paris, Bayard Éditions/Centurion, 1998.

F) Ouvrages de Référence

- Encyclopédie philosophique universelle. Volume 2, Paris, PUF, 1989.
- Dictionnaire de la psychanalyse. Paris, Albin Michel, Collection «Encyclopaedia Universalis», 1997.
- Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et histoire. Tome III, Paris, Beauchesne, 1957.
- La Bible de Jérusalem. Paris, Cerf, Édition de 1979.

Le petit Larousse illustré 1998. Paris, Larousse - Bordas, 1997.

Nouveau Testament. Traduction oecuménique de la Bible. Édition intégrale. Paris, Cerf, 1977.