André Turmel

Sociologue, département de sociologie, Université Laval

(1982)

“Préalables à une sémiologie du comportement chrétien”

Un document produit en version numérique par Jean-Marie Tremblay, bénévole,
professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi

Courriel: jean-marie_tremblay@uqac.ca

Site web pédagogique : <http://www.uqac.ca/jmt-sociologue/>

Dans le cadre de la collection: "Les classiques des sciences sociales"

Site web: http://www.uqac.ca/Classiques_des_sciences_sociales/

Une collection développée en collaboration avec la Bibliothèque
Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi

Site web: <http://bibliotheque.uqac.ca/>

Cette édition électronique a été réalisée par Jean-Marie Tremblay, bénévole, professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi à partir de l'article de :

André Turmel,

“**Préalables à une sémiologie du comportement chrétien.**”
(1982)

Un article publié dans l'ouvrage sous la direction de Raymond Lemieux, Réginald Richard et Jean-Paul Rouleau, **Pathologie(s) et religion(s)**. Les Cahiers de recherches en sciences de la religion, vol. 4, 1982, pp. 257-269. Montréal: Les Éditions Bellarmin, 1982, 314 pp.

M. Turmel est sociologue au département de sociologie à l'Université Laval.

[Autorisation formelle réitérée par M. Turmel le 19 janvier 2006 de diffuser cet article dans Les Classiques des sciences sociales.]

Courriel : Andre.Turmel@soc.ulaval.ca

Polices de caractères utilisée :

Pour le texte: Times New Roman, 14 points.

Pour les citations : Times New Roman 12 points.

Pour les notes de bas de page : Times New Roman, 12 points.

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2004 pour Macintosh.

Mise en page sur papier format : LETTRE (US letter), 8.5" x 11")

Édition numérique réalisée le 5 décembre 2006 à Chicoutimi,
Ville de Saguenay, province de Québec, Canada.

André Turmel

Sociologue, Département de sociologie de l'Université Laval

“Préalables à une sémiologie
du comportement chrétien.” (1982)

Un article publié dans l'ouvrage sous la direction de Raymond Lemieux, Réginald Richard et Jean-Paul Rouleau, **Pathologie(s) et religion(s)**. Les Cahiers de recherches en sciences de la religion, vol. 4, 1982, pp. 257-269. Montréal: Les Éditions Bellarmin, 1982, 314 pp.

Table des matières

Introduction

I. Analogie entre psychologie et religion

I.1. Les ressemblances

I.2. Les différences

II. La quête de sens : de soi à l'autre

I.1. Réponses insuffisantes

I.2. De soi à l'autre

Conclusion

Références

André Turmel,

“Préalables à une sémiologie
du comportement chrétien” (1982)

Un article publié dans l'ouvrage sous la direction de Raymond Lemieux, Réginal Richard et Jean-Paul Rouleau, **Pathologie(s) et religion(s)**. Les Cahiers de recherches en sciences de la religion, vol. 4, 1982, pp. 257-269. Montréal: Les Éditions Bellarmin, 1982, 314 pp.

Introduction

[Retour à la table des matières](#)

Le clinicien qui élabore les hypothèses dynamiques du sujet en vue de poser son diagnostic cherche à identifier les structures de la personnalité et leur agencement dynamique expliquant au mieux le comportement adopté par le sujet. La sémiologie est l'étude de l'organisation signifiante des premières perceptions du thérapeute en face de son client, afin « d'aboutir plus tard à la saisie plus fondamentale de sa relation d'objet et à son organisation structurale dite de base » (DUBOR, 1976 : 117). Cette organisation relève de certains a priori du clinicien lui-même, en particulier de son option théorique, mais aussi de ses attitudes et de ses valeurs, puisque cette organisation repose sur ses premières perceptions.

En face de comportements d'inspiration religieuse, la situation du clinicien se complique. Instruit par le contexte théorique, il sait la difficulté de « se faire neutre » par rapport à l'autre, celui-ci le rejoignant non plus au niveau de certaines valeurs, mais bien au niveau de son option fondamentale, du sens donné à sa vie. D'autre part, la thérapie, en effectuant un certain clivage entre le vécu et son expression symbo-

lique, suppose la difficulté du côté de l'émetteur, le client. Mais le religieux, en transformant la symbolisation, pose la question de la situation de la difficulté : cette difficulté est-elle du côté de l'émetteur ou du côté du récepteur, en l'occurrence le clinicien, qui ne serait pas apte à recevoir ce langage, en raison soit de ses limites personnelles, soit des limites de sa science ? D'où, l'importance pour le clinicien d'avoir un signe qui lui permette d'identifier, face à un comportement religieux, la grille d'interprétation la plus pertinente.

Cette approche sémiologique laisse voir, à l'arrière-plan, la question des rapports entre la psychologie et la religion. Le texte qui suit présentera donc, dans un premier temps, une vision des rapports entre ces deux herméneutiques, pour ensuite avancer une hypothèse qui faciliterait l'orientation de la perception première du clinicien.

I. Analogie entre psychologie et religion

[Retour à la table des matières](#)

La clarification de l'analogie entre la psychologie et la religion oblige à cerner l'une et l'autre réalités. La psychologie, malgré ses différents courants et ses écoles variées, représente une science homogène fondée sur des éléments communs. Aussi, peut-on écrire une histoire de *la* psychologie. Par contre, on parlera de l'histoire des religions, ce qui montre la difficulté (non l'impossibilité) d'assimiler une forme à une autre. Il n'est donc pas inutile de préciser que le catholicisme romain sera la forme religieuse étudiée dans ce texte. Diverses méthodes pourraient nous faciliter la précision de nos deux objets. Cependant, pour un clinicien influencé par le courant de la psychologie humaniste, il importe davantage qu'il soit clairement conscient de la façon dont il perçoit lui-même ces deux réalités, car, dans la relation thérapeutique, c'est sa propre perception qui influencera la relation établie avec son client. D'où, se posent les questions : Comment je me situe par rapport à l'un et à l'autre discours ? Quelle intentionnalité je perçois dans l'une et dans l'autre interventions ? Comment je les situe

par rapport à l'espace et au temps, qui sont les deux coordonnées de la présence ?

I.1. Les ressemblances

- Une herméneutique du comportement humain

[Retour à la table des matières](#)

Si nous entendons par comportement humain cette dynamique de l'intériorité et de l'extériorité, du moi et de son environnement, la psychologie a fait porter un soupçon sur ce présent humain. Cette science révèle que les motifs ou les dynamismes qui commandent le comportement non seulement ne sont pas toujours ceux dont le sujet est peu conscient comme un acte posé par habitude, mais encore, que ces dynamismes peuvent être étrangers au sujet lui-même. Dans le présent, un « ailleurs » crée une distance entre le sujet et son comportement. Cette distance, qui apparaît clairement dans le comportement obsessionnel, est présente jusque dans les cas de psychose grave, où le sujet apparaît alors étranger à sa propre réalité. La psychologie se donne pour rôle de mettre à jour cet « ailleurs » du sujet et de lui fournir des moyens de réconciliation.

Le christianisme, dans son courant de spiritualité, a aussi, avant la psychologie, fait porter le soupçon sur le présent humain. Celui-ci peut être mû par des forces qui échappent à une investigation superficielle de la conscience du sujet religieux.

C'est pourquoi, la science du discernement des esprits a pour tâche d'interpréter le comportement religieux, afin d'identifier cet « ailleurs » qui aurait pu se glisser entre le comportement et le sujet lui-même. Cet « ailleurs » de la spiritualité ne peut être identifié, dans une anthropologie chrétienne, qu'aux forces du mal, puisque l'Esprit de Dieu (les forces du bien) est plus intime au sujet que le sujet lui-même. La spiritualité chrétienne se donne donc, elle aussi, pour rôle de mettre à jour un « ailleurs » du sujet et de lui fournir des moyens de réconciliation.

- Un projet de désaliénation de l'homme

Chacune des grandes écoles de psychologie élabore un modèle d'homme, une théorie de la personnalité, qu'elle qualifie de bon, normal, en santé ou optimal. Par rapport à ces modèles, certaines conditions sont jugées mauvaises, problématiques ou pathologiques, car elles provoquent une rupture dans le fonctionnement du modèle élaboré ; elles sont perçues comme un obstacle au processus de maturation ou de croissance du sujet. La relation thérapeutique, en permettant au sujet d'identifier l'infra-structure de ses comportements, lui permet en même temps de se libérer du caractère induit d'influences hétérogènes ; celles-ci orientaient l'histoire du sujet à son insu. La thérapie engage donc l'homme dans un projet de libération dans lequel il se rapprochera du modèle élaboré par l'une ou l'autre des écoles. Tendant vers ce modèle, le sujet établira des liens plus harmonieux avec lui-même et avec les autres.

L'homme du christianisme est créé dans l'harmonie avec lui-même, avec les autres et avec Dieu (Gn 1 ; 2) ¹. Par le péché, une rupture s'établit dans l'homme : « Je suis un être de chair vendu au pouvoir du péché. Ce que je fais, je ne le comprends pas : car je ne fais pas ce que je veux, mais je fais, ce que je hais » (Rm 7, 14-15).

L'homme pécheur ainsi aliéné ne peut se libérer du péché et retrouver par lui-même son état primitif d'harmonie et de participation à la vie divine ; aussi, appelle-t-il un sauveur : « Qui me délivrera de ce corps qui me voue à la mort ? » (Rm 7, 24) Le Christ est l'Homme Nouveau qui manifeste pleinement l'homme à lui-même, car, dans son sang, il a restauré les hommes dans leur liberté et les a réconciliés avec Dieu (Ép 2, 13-18). L'homme qui entre en relation avec le Christ devient conforme à l'image du Fils (Rm 8, 29), il reçoit les « prémices de l'Esprit » (Rm 8, 23), « gage de l'héritage » (Ép 1, 14). Le salut est objet d'espérance ; aussi, l'homme sauvé doit-il aller de l'avant et courir vers le but (Ph 3, 10-16). Ce projet de désaliénation vaut non seu-

¹ Les références bibliques du présent texte sont indiquées selon les abréviations de La Sainte Bible traduite en français sous la direction de l'École biblique de Jérusalem.

lement pour les croyants, mais pour tous les hommes de bonne volonté (Vatican II, *L'Église dans le monde de ce temps*, no 22).

I.2. Les différences

- *Herméneutique et culture*

[Retour à la table des matières](#)

Dans l'un ou l'autre des courants psychologiques, la personne est vue comme la résultante de deux sources d'influence : les structures intra-personnelles et les facteurs de l'environnement ; il n'est donc pas accidentel que la thérapie soit fondée sur une relation, microcosme d'un ensemble nécessaire au devenir historique du sujet. Si la psychologie vise la désaliénation du sujet, son intentionnalité n'est pas de le centrer uniquement sur lui-même, mais bien aussi de le décentrer, en lui facilitant une rencontre authentique : la communication de deux Je (MAHRER (éd.), 1967 : 281-284). La fonction symbolique du langage, en même temps qu'elle permet au sujet d'exprimer son originalité, l'ouvre à l'autre. Sa cohérence provient de l'assise culturelle qui le nourrit de significations. Voulant redonner la parole au sujet, la psychologie clinique se voit profondément liée au bassin culturel d'un milieu donné. Il n'est donc pas étonnant que les statistiques aient pris une telle place dans la recherche en psychologie : elles centrent le chercheur et le clinicien, chaque fois qu'il se sert de tests, sur ce monde commun. La moyenne devient la norme ; ainsi, l'expression « enfance exceptionnelle » regroupe-t-elle autant les sur-doués que les sous-doués. La capacité d'adaptation à ce monde commun établira la normalité (par rapport à la pathologie) du sujet, le rejet par les autres apparaissant comme un signe pathologique (BERGERET, 1976 : 123-125). La normalité n'est cependant pas définie uniquement dans son rapport au milieu, mais aussi comme capacité d'adaptation du sujet à lui-même. On insiste, alors, sur l'accomplissement de Soi (ROGERS et KINGET, 1966 : 306-309 ; MASLOW, 1972 : 204-211), sur la responsabilité (FRANKL, 1970 : 71-72). Une conception de la normalité vue comme une capacité d'échange entre le sujet doté d'une certaine

autonomie et son environnement culturel révèle cette dialectique toujours présente en thérapie : sujet et culture.

Le message chrétien a nécessairement besoin d'une culture comme mode d'expression, sans quoi il cesserait précisément d'être un message, c'est-à-dire une parole articulée. C'est vrai, déjà, de Jésus lui-même. L'herméneutique biblique a pris ses racines dans cette reconnaissance et le concile Vatican II nous le rappelle dans sa Constitution pastorale. Vatican II ne fait pas que reconnaître une valeur opérationnelle à la culture : celle-ci est vue comme occupant une place éminente dans la vocation intégrale de l'homme : « Elle (la culture) a donc droit au respect et jouit d'une certaine inviolabilité, à condition, évidemment, de sauvegarder les droits de la personne et de la société... » (Vatican II, *L'Église dans le monde de ce temps*, no 59). Cependant, l'Église ne fait pas que s'enraciner dans l'humus culturel de son environnement : elle est aussi « sacrement du monde » et à ce titre, elle se donne pour mission de mettre en question et de re-lire (religion) cet environnement culturel à la lumière de l'Évangile, afin d'ouvrir les significations culturelles à un horizon autre : le Dieu de Jésus Christ. L'objectif final de l'Église n'est pas de faciliter l'insertion culturelle du sujet religieux, bien qu'elle veuille respecter chacune des cultures (en ce sens, la foi n'est pas une contre-culture), mais bien de confronter le sujet et sa culture avec un absolu transcendant, ce qu'elle appelle « évangéliser », c'est-à-dire « prêcher un Christ crucifié, scandale pour les juifs et folie pour les païens... Car ce qui est folie de Dieu est plus sage que les hommes, et ce qui est faiblesse de Dieu est plus fort que les hommes » (1 Co 1, 23-25). Le Dieu de Jésus Christ est différent de ce que l'homme attend d'un dieu, d'un absolu : il est toujours celui qui étonne autant aujourd'hui que dans le monde gréco-romain. Il est aussi celui qui questionne, car ses vues sur l'homme sont bien différentes des nôtres. Pour celui qui est entré dans ce Royaume qui n'est pas de ce monde, la norme n'est rien d'autre que la perfection même du Père (Mt 5, 48). Le Dieu de Jésus Christ est celui qui pose la dernière question, alors que l'homme croyait avoir donné la dernière réponse. L'Église rencontre donc la dialectique : sujet et culture ; mais son souci premier est de tourner l'homme vers l'Inédit et de l'appeler à une conversion de tout son être.

- Herméneutique et temps

Si la psychologie est une herméneutique du présent, c'est en vue d'amorcer un changement et, en ce sens, la visée du clinicien est tournée vers le futur. Toutefois, ce futur lui échappe, dans la mesure où ses efforts tendent à restituer au client son pouvoir-vivre et, en conséquence, à lui permettre d'assumer par lui-même son avenir. L'herméneutique psychologique est une recherche étiologique des comportements actuels. Ceux-ci se comprennent à partir de l'élaboration de la personnalité opérée par le passé du sujet. Celui-ci acquiert une place de choix en psychologie, non seulement parce que la cause précède son effet, mais bien dans le sens que le présent est l'expression significative du passé du client. Le présent s'interprète à la lumière du passé. Si, dans la théorie freudienne, les notions de « fixation » et de « régression » nous reportent au passé, il faut dire que chez Freud, la pathologie est accidentelle et une notion plus fondamentale est celle de « structures ». Il compare le psychisme individuel à un bloc de minéral sous forme cristallisée. Ce bloc possède des lignes de clivage déterminées par le mode de structure préalable dudit cristal. Aussi, sous l'effet d'un choc, le bloc se brisera-t-il selon ces lignes prédéterminées. Il en serait de même pour la structure psychique. Le Moi apparaît organisé selon des lignes fixes et irréversibles, formées à partir de certains facteurs héréditaires, « mais surtout du mode de relation aux parents dès les tout premiers moments de la vie, des frustrations, des traumatismes et des conflits rencontrés, en fonction aussi des défenses organisées par le moi » (BERGERET, 1976 : 128-129). Tant que le Moi ne sera pas soumis à un traumatisme trop intense, il maintiendra son intégrité ; mais si, sous un choc quelconque, une désorganisation du Moi se produit, celle-ci s'opérera selon la structure préétablie. Le courant humaniste est sûrement plus centré sur le présent que peut l'être la psychanalyse, car, pour eux, les racines de la personnalité peuvent être changées. Cependant, que ces racines dérivent de processus psychologiques (Gendlin, Mahrer, Van Kaam) ou d'un système conceptuel fondamental (Dreikurs, Ellis, Kelly), elles sont le fruit d'un apprentissage qui facilite l'interaction avec le Milieu, (MAHRER (éd.), 1967 : 259-269).

Dire que le christianisme a une conception linéaire et non cyclique du temps et que, en ce sens, l'histoire a un commencement et une fin reliés entre eux par une suite d'événements contingents (Rousseau, 1968 : 86), ce n'est pas dire le dernier mot de la conception chrétienne de l'histoire de l'homme. L'histoire de l'Église s'ouvre sur cette promesse : « Celui qui vous a été enlevé, ce même Jésus, viendra comme cela, de la même manière dont vous l'avez vu partir vers le ciel » (Ac I, II). Paul, décrivant le sens de sa vie, dit : « ... oubliant le chemin parcouru, je vais droit de l'avant, tendu de tout mon être, et je cours vers le but, en vue du prix que Dieu vous appelle à recevoir là-haut, dans le Christ Jésus » (Ph 3, 13-14). Dans la foi chrétienne, il y a un « pas encore » que Vatican II appelle « Terre nouvelle et cieux nouveaux » et le « déjà-là » est la garantie (les arrhes) du « pas encore ». Pour le christianisme, toute situation donnée impose une tâche à accomplir et c'est ce qui n'est « pas encore », qui donne son sens à ce qui est, puisque le fondement suprême et le terme des énergies terrestres, c'est « ce temps où l'humanité elle-même deviendra une offrande agréable à Dieu ». Certes, le christianisme fait appel à un événement historique passé : Jésus de Nazareth. Mais ce Jésus fonde la foi chrétienne précisément parce qu'il est ressuscité, parce qu'il est entré dans ce futur (1 Co 15, 14-19) ; aussi, la vie de Jésus lui-même prend tout son sens à partir de la résurrection. Puisque ce monde futur est déjà caché dans le présent et lui donne son sens, il s'ensuit que la véritable compréhension du présent humain prend son point de départ dans le futur (RAHNER, 1966 : 145-171).

En conclusion de cette première partie, la psychologie et la religion chrétienne apparaissent comme deux herméneutiques du présent humain. Ces deux discours se situent parmi d'autres discours sur l'homme qui, tous, entretiennent des liens étroits entre eux : philosophie, sociologie, anthropologie, etc... La psychologie et la religion ne veulent pas seulement comprendre l'homme : elles se donnent pour objectif de, provoquer un changement, en libérant l'homme. Ces deux discours se fondent sur des référents anthropologiques différents : si les deux apparaissent profondément liés à la culture comme fondatrice de sens, la religion intervient pour questionner et ouvrir les significations dans une confrontation avec le Dieu de Jésus Christ. Enfin, l'intervention psychologique se situe par rapport au passé et le religieux, par rapport au futur de l'homme.

II. La quête de sens : de soi à l'autre

Situer la psychologie et la religion l'une par rapport -à l'autre n'est qu'un élément du tableau du clinicien. Il lui faut aussi voir le caractère dynamique de cette relation : comment articuler ces deux herméneutiques dans le vécu du client ?

II.1. Réponses insuffisantes

[Retour à la table des matières](#)

Certaines réponses possibles à cette question la détruisent elle-même, en annulant l'un des pôles : soit la psychologie, soit la religion. Retenons l'annulation de la religion, puisque nous sommes ici dans une perspective clinique. Cette question de maintenir ou pas la valeur de l'herméneutique religieuse ne peut être décidée, non pas tant en raison de sa complexité (bien qu'elle le soit), qu'en raison du fait qu'elle accule finalement le clinicien à son option fondamentale. Il se retrouve placé, ici, devant ce que Pascal appelait le « pari existentiel » et il n'est plus dans l'ordre de la preuve, mais dans celui de l'adhésion. Il n'est pas peu révélateur que la recherche en psychologie amène un auteur à refuser la religion et l'autre, à l'accepter. L'Église, de son côté, a reconnu non seulement que l'athéisme est un fait social, mais aussi que certains athées pouvaient être de bonne foi. Donc, la pertinence de l'herméneutique religieuse n'est pas une évidence contraignante. À la base de toute existence humaine se trouve donc un choix qui la fonde et qui n'est pas lui-même fondé, si ce n'est sur l'expérience de l'existence elle-même. Ce qui précède explique qu'un clinicien puisse être croyant ou incroyant. Par contre, dans la relation thérapeutique, le clinicien est engagé envers un autre sujet. Or, en raison du principe de neutralité dans l'école psychanalytique au du respect du client dans le courant humaniste, il doit maintenir dans une relation thérapeutique la pertinence possible de l'herméneutique religieuse.

Une autre réponse insuffisante serait d'accorder à l'une ou à l'autre herméneutique une priorité chronologique. La psychologie, comme la religion, pourrait être tentée de penser le développement de la personne humaine dans l'harmonie ou dans la continuité. La psychologie génétique présente cette vision. Si elle est nécessaire comme cadre de référence, le clinicien sait, par contre, que le sujet élabore son existence par un mouvement de reprises successives dans lequel un choc subit peut créer une faille qui laisse le sujet impuissant à se reprendre : « Loin d'être une bienheureuse santé menacée par le déséquilibre, la "normalité" est au bout d'une trajectoire dont on refait sans cesse le parcours pour renaître à soi-même et à l'autre » (VERGOTE, 1978 : 127-128). La spiritualité chrétienne a, aussi, élaboré des modèles de développement : les voies spirituelles, les châteaux, les demeures. Cependant, le processus de conversion est de nature bien précaire et le croyant doit toujours se détacher des idoles, pour retrouver le Dieu unique. En conséquence, devant la difficulté d'un sujet, aucune priorité chronologique ne s'impose, puisque les deux herméneutiques considèrent que l'homme est fragile, à n'importe quel moment de sa vie.

II.2. De soi à l'autre

[Retour à la table des matières](#)

Malgré cette fragilité de la croissance humaine, le psychologue et le religieux doivent croire en une marche en avant ; sinon l'histoire d'un sujet humain devient un exemplaire de plus d'une reproduction indéfinie du mythe de Sisyphe, vision incompatible tant avec la psychologie qu'avec la religion, puisque les deux se donnent pour projet de libérer l'homme ou d'atteindre son plein épanouissement. Notre question nous renvoie donc à cette même expérience commune. Dans cette marche en avant, la psychologie apparaît première, car la rencontre de l'autre passe par une reconnaissance de soi.

Les écoles de psychologie ont donné naissance à une variété de théories de la personnalité (LINDZEY and al., 1973). Frankl (1970) a intégré le besoin de signification dans son cadre théorique ; Maslow

(1972) se rend au seuil de la question du sens de l'existence. Si Frankl (1970 : 89-124) refuse la présence de la question du sens dans la théorie freudienne, Binswanger (1973 : 468-479) affirme que les fondements épistémologiques de la psychologie posent la question du sens. Celle-ci est donc plus ou moins formellement présente dans la recherche théorique en psychologie.

Examinons ce qui se passe dans la relation thérapeutique. Celle-ci, comme toute rencontre, met en place des forces qui suscitent un mouvement ; cette relation est spécifiée non seulement par les objectifs, mais par la façon d'identifier ces forces et par la méthode utilisée pour atteindre les objectifs. C'est donc dire que le contexte théorique spécifie la relation thérapeutique et que, en conséquence, la question du sens sera formellement plus ou moins présente, selon le cadre théorique utilisé par le clinicien. Mais il y a plus. La dynamique d'une thérapie amène le client à identifier des éléments intérieurs et/ou extérieurs à lui, qui exercent à son insu des influences indues sur son vécu. À mesure qu'il se libère de ces obstacles, le client conquiert un « pouvoir-vivre », une capacité de se dépasser, grâce auquel le futur devient de plus en plus une interpellation de son présent sous forme d'aspirations, d'attitudes, de valeurs, d'idéaux, de projets, etc... Ce pouvoir oblige le client à choisir et, en choisissant, à se choisir. À mesure que le client conquiert son pouvoir, s'ouvrent devant lui des possibles ; pour que son pouvoir devienne effectif, il se doit de sélectionner un possible, en renonçant aux autres possibles. Le client prend ainsi conscience que sa liberté conquise est tout à la fois dépassement de soi et limite. Incapable de se reconnaître un pouvoir, la personne est écrasée par le donné ; incapable de reconnaître le donné., elle a un pouvoir qui s'exerce à vide. La thérapie renvoie ainsi le sujet à la condition fondamentale de l'homme : une transcendance dans la finitude.

Si le théoricien peut s'interdire l'univers philosophique et monter une mécanique conceptuelle qui tourne sur un banc d'essai, la relation clinique est l'expérience d'une conscience se découvrant apte à bâtir son histoire. L'acceptation de la limite ou du donné comme condition nécessaire à sa réalisation, de même que l'importance accordée à la présence de l'autre (le clinicien) dans la thérapie, témoignent bien au sujet en croissance qu'il ne s'appartient pas. Il est créateur au sens second du terme, parce qu'il crée non seulement à partir de quelque

chose, mais bien dans la rencontre d'un autre, comme au-delà de sa propre limite.

Aussi, la capacité d'établir une relation satisfaisante avec l'autre, la possibilité d'articuler une parole comblant la distance de soi à l'autre, la capacité de rencontrer l'autre dans le travail, seront autant d'indices que la thérapie tire à sa fin (VERGOTE, 1978 : 32-37). Certes, cette expérience sera plus ou moins élaborée selon les clients, comme selon les cliniciens ; mais elle est présente comme horizon de toute relation thérapeutique et, en conséquence, chronologiquement antérieure à la prise de décision de s'engager dans une thérapie, puisque cette expérience fonde la signification de la démarche thérapeutique. En effet, une personne qui veut libérer son « pouvoir-vivre » doit avoir au moins une intuition de ce pouvoir, comme le fait de demander l'aide d'un autre l'oblige à avoir pris conscience de sa condition limitée. Sans cet horizon, la relation thérapeutique ne deviendrait qu'un autre lieu de conditionnement. En conséquence, pour le clinicien, la prise de conscience que le client fait de sa contingence et donc de son ouverture possible sur l'Autre ne peut passer que par une reconnaissance de soi comme liberté limitée. Donc, la thérapie est première, par rapport à la religion, non pas dans le sens où la thérapie serait une propédeutique de la foi, mais dans le sens où le sujet ne peut poser l'Autre devant lui que dans la mesure où il se reconnaît lui-même comme une liberté limitée.

Partons de l'autre pôle : la religion. L'anthropologie théologique a reconnu cette ouverture de l'homme sur la transcendance, comme expérience, antérieure à la connaissance du Dieu révélé. Pour que l'homme se mette à l'écoute de la Parole de Dieu, il doit se référer à une expérience de base où, à partir de lui-même, il perçoit la possibilité d'une transcendance (pas encore nommée Dieu). Les preuves de l'existence de Dieu ont servi longtemps à clarifier cette expérience de l'homme comme étant un être ouvert sur l'infini ; aujourd'hui, si les approches sont plus variées, on retrouve la même réalité de fond : « D'une part, comme créature, il (l'homme) fait l'expérience de ses multiples limites ; d'autre part, il se sent illimité dans ses désirs et appelé à une vie supérieure » (Vatican II, *L'Église dans le monde de ce temps*, no 10). Que cette tendance de l'homme vers un au-delà de sa limite soit formellement reconnue comme signifiante ou qu'elle s'af-

fronte à un horizon fermé faisant ainsi de l'homme une « passion inutile », fait simplement voir, que l'homme, à la question qu'il est en lui-même, peut apporter des réponses variées, dont celle de l'Église : la foi au Christ, mort et ressuscité pour tous. Donc, dans la réflexion chrétienne, le sujet dans sa découverte de l'Autre est retourné à son expérience de lui-même, comme étant un être limité ouvert sur l'infini.

Pour le progressant dans la vie spirituelle, la théologie du discernement des esprits situe aussi à la base de son cheminement une expérience de lui-même. Le discernement des esprits n'a pas pour but de permettre au chrétien d'évaluer si l'objet de sa démarche est bon ou mauvais : il s'agit d'un discernement moral qui peut se faire à partir de la confrontation de l'Évangile et de la situation vécue du sujet (RAHNER, 1976 : 75-133). Le but du discernement est d'identifier la source de la notion qui fournit l'impulsion au sujet. Le discernement suppose donc que, en dehors de l'appel général lancé par le Père en Jésus à tout homme, il y a un appel individuel à chacun des sujets chrétiens venu soit du Dieu trinitaire, soit des esprits mauvais. Cette présence de Dieu à l'âme humaine (pour parler comme Ignace) produit une consolation dans l'âme ; si l'origine de la motion provient d'esprits mauvais, cette présence suscite la désolation. La consolation est donc le signe qui permet de discerner l'origine de la motion qui agit sur le sujet.

Cette consolation peut être immédiate ou médiate. Elle est médiate, parce qu'elle passe par le moyen d'un objet : un autre homme, une situation, une pensée, etc... La consolation immédiate est sans objet ; elle est « sans cause, sans aucun sentiment ni aucune connaissance préalable d'aucun objet grâce auquel viendrait la consolation par les actes de l'intelligence et de la volonté » (IGNACE DE LOYOLA, no 330). Cette consolation suppose donc, à la base, non pas un objet, mais une expérience radicale, où le sujet humain se reconnaît comme objet du désir de Dieu. Cette expérience radicale du sujet d'être saisi par l'Amour de l'Autre n'exclura pas les consolations médiates ; au contraire, cette expérience va fonder et justifier le choix que le sujet fera non pas entre un objet mauvais et un bon (ce qui serait revenir à la décision morale), mais entre des objets ou indifférents en soi ou bons, ce qu'Ignace appelle le second temps de la consolation.

La marche en avant du mystique implique donc, à la base, l'expérience d'une reconnaissance de soi comme objet du désir ou de la spiration de Dieu ; sinon, la poursuite d'un plus grand bien particulier n'aurait plus de sens en dehors de l'horizon de cette saisie du sujet comme objet du désir de Dieu. L'inversion des pôles ne peut nous échapper. Dans la thérapie et l'acte de connaître, la transcendance ou le pouvoir-vivre était l'objet poursuivi par le sujet humain ; dans la mystique, la personne humaine devient l'objet du désir du Dieu trinitaire. Cette constatation soulève des questions tant théologiques que psychologiques. L'important, pour notre propos, était de voir que l'expérience mystique renvoie le sujet à se reconnaître comme objet du désir de Dieu ; de ce fait, il prend place dans le monde de la Transcendance en même temps que dans le monde de la limite, puisque ce mouvement se réalise grâce à la spiration de l'Autre, Dieu.

Reprenons les données, pour conclure cette deuxième partie. A ce nœud dialectique, limite et transcendance, où la quête de sens s'enracine au plus profond de l'homme, apparaît chez le sujet le désir de dépassement. Or, ce désir d'ouverture à l'autre constitue la finalité même de la relation thérapeutique, puisque les critères de normalité ou de maturité sont fondés sur ce désir. Face à cette recherche de l'homme parvenu à sa maturité, se situe l'interpellation évangélique qui invite le sujet à la découverte de Dieu et au service de ses frères. La thérapie psychologique apparaît ainsi première, par rapport à la religion, car sa visée rejoint la condition humaine sur laquelle est fondée l'entrée et la croissance dans la vie religieuse.

Conclusion

[Retour à la table des matières](#)

L'objectif de notre recherche était de trouver un signe qui permette au clinicien de distinguer chez un client une difficulté d'ordre psychologique d'une difficulté d'ordre religieux. Cette question suppose que le clinicien ait au préalable situé la psychologie et la religion l'une par rapport à l'autre. Prises en elles-mêmes, l'une et l'autre apparaissent comme herméneutiques du présent, avec des référents différents. Au

plan dynamique, la psychologie est apparue première, puisque sa visée est l'expérience fondamentale sur laquelle repose la religion : la reconnaissance de soi comme être transcendant dans une condition limitée.

Le critère dont se servira le clinicien devra lui permettre de vérifier si son client se reconnaît comme une transcendance qui s'exerce dans une condition limitée. De plus, ce critère lié au fonctionnement psychique du sujet devra avoir la qualité de faciliter chez le clinicien le dépassement de ses impressions premières, puisque toute cette symbolique est intimement liée à l'option fondamentale du clinicien lui-même. Puisqu'il s'agit de la frontière qui sépare la psychologie et la religion, ce critère devra être valable tant dans le monde religieux que dans celui de la psychologie. Cette recherche plus opérationnelle reste à faire.

RÉFÉRENCES

[Retour à la table des matières](#)

BERGERET, J., « Notion de normalité », dans J. BERGERET et coll., *Psychologie pathologique*, Paris, Masson, 1976, pp. 123-125.

BINSWANGER, L., « Heidegger's Analytic of Existence and its Meaning for Psychiatry », in Gardner LINDZEY and coll. (cd.) *Theories of Personality : Primary Sources and Research*. New York, John Wiley and Sons, Inc., 1973, pp. 468-479.

DUBOR, P., « Notion de sémiologie », dans J. BERGERET et coll., *Psychologie pathologique*. Paris, Masson, 1976, pp. 116-122.

FRANKL, Victor E., *La psychothérapie et son image de l'homme* (traduction de Joseph Feisthaner). Paris, Resma, 1970, 167 p.

LINDZEY, Calvin S. HALL and Martin MANOSEVITZ (ed.), *Theories of Personality : Primary Sources and Research*. New York, John Wiley and Sons, Inc., 1973, 486 p.

LOYOLA, Ignace de, *Exercices spirituels* (traduits et annotés par François Courel, s.j.). Bruges, Desclée de Brouwer, 1960.

MAHRER, Alvin R. (ed.), *The Goals of Psychotherapy*. New York, Appleron-Century-Crofts, 1967, 301 p.

MASLOW, Abraham H., *Vers une psychologie de l'être* (traduit et adapté de l'anglais par Messie-Hadesque), Paris, Fayard, 1972, 270 p.

RAHNER, Karl, *Éléments dynamiques dans l'Église* (traduit de l'allemand par Henri Rochais). Bruges, Desclée de Brouwer, 1967, 148 p.

ROGERS, Carl et G. Marian KINGET, *Psychothérapie et relations humaines. Théorie et pratique de la thérapie non-directive* (3e éd.). Louvain, Publications universitaires, vol. 1, 1966, 324 p.

ROUSSEAU, Hervé, *Les religions*. Paris, Presses Universitaires de France, 1968, coll. « Que sais-je », no 9, 128 p.

VATICAN II, « La constitution pastorale sur l'Église dans le monde de ce temps » (traduction de l'Épiscopat français), dans Vatican II, *Les seize documents conciliaires* (2e éd.). Montréal, Fides, 1967, pp. 167-272.

VERGOTE, Antoine, *Dette et désir. Deux axes chrétiens et la dérive pathologique*. Paris, Éd. du Seuil, 1978, 317 p.