

Raymond Lemieux
Faculté de théologie et de sciences religieuses
Université Laval

Texte établi à partir d'une conférence au congrès *Événement 2000... le bilan de santé du spirituel et du religieux*, Montréal, le 28 septembre 2000.

Misère de la religion, grandeur du spirituel

Sous ce titre un peu provoquant se cache une observation banale: partout en Occident, les structures religieuses traditionnelles (Églises, pratiques, croyances, etc.) semblent en train de s'effondrer mais en même temps, une montée du "spirituel" se laisse volontiers reconnaître.

Si vous furetez dans une librairie grande surface, par exemple, vous trouverez inmanquablement plusieurs rayons d'une abondante littérature, aux sources multiples et aux titres les plus divers: expériences mystiques et ésotériques, techniques méditation, voies de développement de la conscience, etc. Et cette littérature est souvent tout à fait *contemporaine*¹. Les phénomènes d'édition restent

1. En font foi, par exemple, les titres suivants d'une remarquable collection en constitution par la maison Actes Sud, ("**Le Souffle de l'esprit**") à Paris: *Paroles* de l'Abbé Pierre; *Zen, éveil au quotidien* de Roland Yuno Rech; *Exercice du matin* du Henry Bauchau; *Échanger la vie* de Danielle Mitterand; *Épreuves d'espérance* du rabbin Philippe Haddad; *Oraisons* de Michael Lonsdale; *Tantra, spontanéité de l'extase* de Daniel Odier; *L'instant soufi* de Éric Geoffroy; *La compassion et l'individu*, du dalai-

de bons indicateurs dans les milieux chrétiens eux-mêmes. Chez les catholiques, par exemple, on trouvera certes moins d'ésotérisme qu'ailleurs. La volonté éducative à l'origine du travail d'édition fait encore de ce dernier une *mission* et relativise les impératifs de marché. En contrepartie, on trouvera mise en évidence l'*expérience* religieuse, par des récits d'itinéraires croyants et des biographies de personnages exceptionnels: saints, fondateurs, apôtres de causes honorables, etc. L'édition contemporaine se réapproprie aussi remarquablement les vieux textes mystiques un temps oubliés². Sans nier l'importance et la fécondité du patrimoine ainsi mis en valeur, on peut se surprendre de constater que d'autres types de littérature religieuse, par exemple celle qui porte sur la vie de l'Église, la

lama; *La Place du corps dans l'espace* de Ushio Amagatsu; *Dialogue avec la gravité*, de Maurice Bédart.

2. Signalons ici la belle collection en cours de textes facilement accessibles, sous la direction de Fernand Ouellet à la maison Fides ("L'expérience spirituelle"), à Montréal. Parmi les premiers titres: *Claire et François d'Assise*; *Dina Bélanger*; *Jean de la Croix*; *Pascal*; *François de Sales*; *Maître Eckhart*; *Catherine de Saint-Augustin*...

catéchèse et la théologie, sont beaucoup moins mis en évidence.

Le récit de l'expérience religieuse semble damer le pion à l'éducation de cette expérience et au discours critique à son égard. La présentation d'itinéraires personnels réussis, dans un monde considéré par ailleurs comme réfractaire aux discours religieux, n'est pas sans signification. Elle signale implicitement que l'expérience religieuse est d'abord affaire d'intériorité, d'originalité et de persévérance dans la quête personnelle, plutôt que d'institution et de normativité. Par le contact avec la subjectivité d'un autre, le lecteur est renvoyé à sa propre subjectivité et à sa propre quête de sens. Serions-nous dès lors en présence d'une sorte de disjonction, en train de s'établir, entre l'univers religieux, associé aux institutions, et l'univers spirituel, associé à la liberté des sujets? Sevré de religion, le monde contemporain serait-il en train de réinventer la "spiritualité"?

I. Les manifestations paradoxales de la spiritualité

Si on y regarde de plus près, il faut nuancer. La misère de la religion est évidente *d'un certain point de vue*. Grandeur et misère, ici comme ailleurs, sont largement questions de regard.

Certes, partout en Occident, où dominaient voilà peu de temps les traditions chrétiennes, le nombre des pratiquants est en baisse et ne semble pas avoir atteint son plancher³. L'analphabétisme religieux est généralisé chez les moins de soixante ans, particulièrement en ce qui concerne le contenu des traditions chrétiennes, même dans milieux où s'est continué jusqu'à récemment l'enseignement

3. La moyenne de la pratique dominicale, chez les catholiques québécois, va chercher dans les 15 %, mais il faut distinguer entre les milieux ruraux, encore relativement forts (25 %) et les milieux urbains, la plupart du temps en bas de 10 %. Les chiffres correspondants étaient de l'ordre de 85% et de 65% il y a quarante ans.

religieux confessionnel. La diffamation des institutions religieuses traditionnelles dans l'imaginaire public est constante. Au Québec le mythe de la *grande noirceur* sert de clé universelle d'interprétation dès qu'il est question du passé, jetant un brouillard d'opprobre sur l'ensemble de la vie religieuse comme si elle n'avait été qu'une immense entreprise d'exploitation. Dans certains milieux, la seule énonciation d'une foi personnelle est reçue comme un acte de violence⁴.

Voilà un sombre portrait du religieux contemporain. Il dénote un rapport à la tradition, à la mémoire et à l'identité (personnelle et collective) qui d'évidence fait problème. La mémoire religieuse est blessée, voire écorchée, comme si les hommes et les femmes d'aujourd'hui n'arrivaient plus à assumer les valeurs et les sagesse de leurs ancêtres. Feraient-ils par là signe de leur difficulté à assumer leurs propres conditions d'existence? On peut se le demander.

Incontestablement, il est toujours utile et souvent nécessaire de procéder à la critique du passé. Cela permet notamment d'éviter la répétition des mêmes erreurs, ou d'en faire de plus graves. Mais un tableau exclusivement négatif oublie de larges pans de la réalité. L'incapacité de saisir, à travers leurs limites mêmes, les fécondités des institutions qui nous ont mis au monde peut aussi relever de la myopie, sinon de pathologies plus graves. Juger le passé avec les critères d'aujourd'hui mène souvent non seulement aux erreurs de perspectives liées à l'anachronisme, mais à la stratégie odieuse de celui qui, pour cacher ses insuffisances personnelles à son propre regard, grossit celles de ses voisins. Les procès intentés aux *autres*

4. Comme le remarquait Solange Lefebvre dans les enquêtes menées par une équipe de l'Université de Montréal au début des années 90: "*Le pluralisme culturel sous observation. Richesses et errances*", in Camil Ménard et Florent Villeneuve (dir.), *Pluralisme culturel et foi chrétienne*, Montréal, Fides, coll. "Héritage et projet" 50, 1993, 323-338.

(le *passé* étant un *autre* pour le présent, comme le *religieux* est un *autre* pour une société séculière) ne sont jamais exempts d'intérêts. Et beaucoup de ces intérêts d'aujourd'hui sont peu avouables: ils concernent ce qu'on préfère ne pas voir, les quarts-mondes, les bidonvilles, l'itinérance urbaine, le suicide, la détresse émotionnelle, la drogue, le sida, la violence sexuelle, etc. Non seulement provoquent-ils la difamation du passé, faisant oublier que c'est largement grâce à la générosité d'hommes et de femmes de cœur, ayant *donné* leur vie au nom d'un idéal religieux – ou d'une idéologie, peu importe – que nous avons hérité il y a peu d'un système de santé et d'un système scolaire viables, mais ils relèguent aussi dans l'ombre les créativité réelles, les expériences inédites et la *constante* générosité animant encore aujourd'hui ceux qui, s'inspirant de l'idéal transmis, travaillent dans les secteurs les plus blessés de nos sociétés: soupes populaires, refuges, accompagnement des "pauvres mal guéris" comme disait Philippe Néri⁵ il y a plus de quatre siècles.

Quoi qu'il en soit, face au portrait négatif de la "religion", le *spirituel* donne l'impression d'avoir le vent en poupe. Même parmi ceux qui affichent leur distance par rapport aux traditions chrétiennes de l'Occident, beaucoup n'hésitent pas à trouver valorisant de dire qu'ils ont une spiritualité et en cultivent les produits.

Quand la littérature évoquée plus haut quitte les grands personnages pour s'approcher des expériences courantes, elle utilise volontiers, dans son dessein d'édification, l'*émotion*⁶. Elle rejoint ainsi un ressort majeur de la prise de conscience du monde dans les

cultures contemporaines: une prise de conscience dans laquelle le sujet, solitaire, ne dispose que de ses seules ressources et de sa force personnelle pour négocier son rapport dramatique au monde. Dépourvu des balises que lui auraient autrefois données la tradition (quelle qu'elle soit), l'individu en quête de sens ne peut dès lors s'en remettre qu'à son *authenticité*, à sa volonté "d'être soi-même". Or, cet idéal de l'authenticité exige que chacun découvre et formule sa propre identité, que ni la loi ni la nature ne peuvent garantir⁷. Dans cette quête obsessionnelle pour "être soi-même", le sujet fait alors l'expérience d'une identité mouvante (la *mise en mouvement* est le sens premier du mot *émotion*), fuyante, soutenue par le partage de l'expérience des autres, mais jamais assurée.

Il y a là, notons-le, richesse bien réelle de la *spiritualité*. Elle représente un mode privilégié d'assumer sa propre vie dans un monde où le sens n'est plus affirmé mais où chacun est renvoyé à sa propre quête.

D'ailleurs, cette spiritualité qui semble avoir aujourd'hui le vent en poupe ne connaît pas seulement des manifestations privées. On la retrouve même en public. On pourrait signaler ici le paradoxe qu'ont représenté aux yeux de certains observateurs les célébrations d'ouverture des jeux olympiques, tant ceux de Sidney que ceux de Nagano, qui ont fait usage d'éléments rituels empruntés aux peuples aborigènes, d'une part, et au shintoïsme d'autre part, dans la structuration même de leurs célébrations d'ouverture. Ce paradoxe a plusieurs facettes: dans une entreprise vouée au culte de la performance du corps, et non pas de l'esprit, on a fait appel à des signifiants provenant de traditions spirituelles en les associant à des

5. Fondateur de l'Oratoire en Italie, en 1575, à l'aube de la modernité.

6. Pour approfondir cette question du rôle de l'émotion nous renvoyons volontiers au collectif publié sous la direction de Françoise Champion et Danièle Hervieu-Léger, *De l'émotion en religion. Renouveaux et traditions*, Paris, Centurion, 1990, 253 p.

7. Charles Taylor, *Grandeur et misère de la modernité*, Montréal, Bellarmin, 1992, 151 p.

préoccupations politiques, latentes ou explicites⁸. C'est un peu comme si, à Montréal en 1976, on avait demandé au prince de l'Église cardinal-évêque de Montréal de présider, par sa bénédiction, au sens profond des jeux... Ce sens profond, dans la mesure où il s'exprime, concerne la célébration, à travers les jeux, d'une communauté virtuelle de tous les humains, soudés par leur quête de performance, de succès et de dépassement, quête associée à un idéal de perfection. Les éléments rituels célébrant cet idéal sont restés relativement difficiles à identifier pour les Occidentaux, à cause de leur exotisme. Ils y ont néanmoins joué leur rôle essentiel: assumer l'incertitude, l'angoisse quant à l'*à-venir*⁹, le non savoir quant la discrimination réelle qui aura détruit, en fin de parcours, la communauté virtuelle puisqu'il y aura alors des gagnants et des perdants, réels.

Dans une société où la religion est couramment réduite à l'intimité du privé, poussée hors de la place publique, le spirituel connaît ainsi de paradoxaux accès de publicité. Un sourde fièvre couvrirait-elle sous la surface du corps social?

Aujourd'hui, en Occident, les religions ont cessé de faire peur en tant qu'institution-cadres de l'existence. Leur message est banalisé. On les craint toujours, cependant, quand elles démontrent trop d'enthousiasme ou un trop fort attachement à un imaginaire spirituel précis, comme on dit que cela se passe dans les sectes. On sait bien

8. Au Japon, ne l'oublions pas, le shintoïsme est la religion de l'empereur, un empereur conçu comme Dieu jusque après la deuxième guerre mondiale, et qui n'a abdiqué de sa divinité que sous la pression des États-Unis. En Australie, le problème aborigène est toujours loin d'être réglé par les instances gouvernementales.

9. Notons que cette présence publique du spirituel a été surtout notable dans les cérémonies d'*ouverture*, c'est-à-dire alors que *les jeux ne sont pas faits*, quand on ne sait pas encore qui en seront les gagnants et les perdants, donc alors que le sens n'est pas encore acquis, mais *à-venir*.

que le spirituel, comme le religieux, peut piéger le sujet. Sans doute est-ce la raison pour laquelle on dénigre si facilement les quêtes de sens dès qu'elles présentent quelque radicalité. On y guette la tare psychologique, avatar de l'œuvre du diable que craignaient nos ancêtres. Pour le moins qu'elles attirent des adeptes, les aventures spirituelles sont taxées de lavage de cerveau. Leurs leaders sont traités de pervers, de manipulateurs et de profiteurs.

Sans doute n'est-ce pas ici le risque comme tel qui fait peur, tant que les contenus qu'il met en scène, c'est-à-dire la spiritualité, elle-même toujours à la fois fascinante et redoutable. Dans d'autres domaines, en effet, on ne dénigre pas ainsi les aventuriers, bien au contraire. On fête systématiquement, par exemple, les athlètes du sport et des affaires dès qu'ils réussissent. Les coureurs automobiles sont volontiers célébrés, comme les marins qui naviguent en solitaire le tour de l'Antarctique et tous ceux qui montent à la conquête d'Everests impossibles. L'intérêt pour les sports extrêmes¹⁰ ne cesse de se développer. Beaucoup, pourtant, meurent de ces risques sportifs, beaucoup plus que dans les entreprises spirituelles. Mais alors qu'on héroïse les aventuriers du sport et des affaires, on démontise systématiquement les entrepreneurs spirituels. Tous ces hommes et toutes ces femmes, aventuriers du corps ou de l'esprit, pratiquent pourtant une quête d'un même type. Ils affrontent les limites, celles de leur résistance physique ou morale, celles qu'impose l'environnement physique ou celles d'un sens qui se profile toujours *au-delà* des lieux où on imagine le trouver, un sens qui est ailleurs, *ab-sens*. En bref, *ils risquent leur vie pour que leur vie ait un sens*. Pourtant, les uns seront exaltés, les autres dénigrés. Voilà un paradoxe à propos duquel on n'a pas fini de réfléchir.

Si on craint tellement le spirituel en même temps qu'il attire,

10. Voir à ce propos notamment les travaux de David Le Breton, dont *Passions du risque*, Paris, Métailié, 2000 (première édition 1991), 189 p.

n'est-ce pas qu'il engage la vie, finalement, beaucoup plus profondément que toutes les autres performances par lesquelles les humains cherchent à produire du sens?

Qu'est-ce donc, alors, que le *spirituel*?

II. Qu'est-ce que le spirituel?

Pourquoi entretient-on avec le spirituel une tel rapport d'attraction et de répugnance, de fascination et de crainte, d'amour et de haine? Pourquoi fleurit-il ainsi, là même où la religion semble s'effondrer, ou à tout le moins traverser des crises majeures, dans ce monde qu'on dit justement "sécularisé..."? Ces questions ouvrent encore d'autres paradoxes, d'autant plus importants que des observations contraires s'imposaient à l'époque où les traditions religieuses présentaient toute leur force: on pouvait alors facilement oublier le spirituel – il allait de soi – ou encore en réserver l'exploration à des âmes d'élites qui, supposément, risquaient moins d'en être perturbées.

a. Une expérience de l'incertitude

Pour tenter de comprendre le spirituel aujourd'hui, il faut revenir aux assises les plus profondes de l'expérience humaine, à cette dimension élémentaire de nos expériences qui nous définit comme êtres humains: la parole.

Attention! Ne disons pas ici le *langage*, mais bien la *parole*. Les animaux possèdent du langage, et leur langage est souvent bien plus efficace que celui des humains. Les abeilles ont un langage. Il est tel que toutes les abeilles de la ruche *savent* où trouver le champ de fleurs quand l'une d'elle effectue sa danse devant les autres. Les

chiens ont un langage: tous les autres chiens *savent* répondre adéquatement aux messages d'amitié ou d'agressivité qu'ils délivrent par leurs attitudes corporelles. On construit aussi de nos jours des *machines* dotées de langage, machines qui sont d'ailleurs beaucoup plus efficaces que les humains dans la précision de leurs opérations de communication. Pourtant, ni les animaux ni les machines ne parlent...

La parole incarne la différence essentielle entre les langages animaux ou machiniques et le langage humain. Pourquoi? Tout simplement parce que la signification des signes qu'utilise le langage animal est inscrite dans les gènes de chaque espèce. La valeur des signes utilisés par les langages machiniques est inscrite dans leurs mémoires, puces et impulsions électroniques. Dès lors, le récepteur du message, l'autre animal ou l'autre unité-machine, ne peut s'y tromper; s'il possède le code, il accède directement au sens. Sa réponse traduira immédiatement et nécessairement sa réaction par des comportements eux-mêmes génétiquement déterminés ou machiniquement programmés.

Il existe donc une réalité communicationnelle spécifique à l'humain, une différence essentielle: quand un humain s'adresse à un autre humain, il ne peut jamais être sûr de la réponse qu'il obtiendra. *L'autre humain peut toujours dire non!* Dès lors, quand un humain s'adresse à un autre humain, il lui donne un *pouvoir*: celui de refuser d'entendre, de rejeter la communication, ou encore de prétendre entendre mais de répondre à côté, de faire *comme si*, d'engager l'autre dans une stratégie de leurre, de mentir, d'*imposer* sa propre parole qui vient alors écraser celle de l'autre. C'est ce pouvoir, propre à tout être humain, qui ouvre tant l'espace de l'éthique – dont on a ici le ressort fondamental – que de la spiritualité.

Les affres de la communication humaine sont assez connues pour que nous n'ayons pas besoin d'insister. *L'incertitude* quant au

sens, foncière, gère les rapports et par conséquent l'organisation des sociétés humaines qui en cela n'ont plus rien à voir avec les sociétés d'abeilles, de fourmis ou de grands singes. À la différence de ces dernières, elles sont tributaires d'un *malentendu* qui en alimente constamment la dynamique. Malentendu non seulement pragmatique et occasionnel, mais structurel: l'*autre* – l'autre humain, le *destinataire* – n'entend jamais que ce qu'il *veut bien* entendre. Et plus encore, il entend toujours d'un autre lieu, c'est-à-dire dans un cadre d'interprétation dépendant des expériences spécifiques qui donnent lieu à son propre désir, un cadre *différent* de celui d'où la parole lui est adressée. *Destinateur* et *destinataire* ne sont jamais parfaitement sur la même longueur d'onde. Chacun parle et entend toujours *autrement*, en fonction de son rapport particulier au monde, de son histoire propre, de sa sensibilité spécifique, bref de son *désir*, dans la mesure où celui qui parle *veut dire* quelque chose et où celui qui écoute *veut entendre* quelque chose¹¹.

La communication humaine se nourrit d'une essentielle incertitude, non seulement à cause des bruits qui en perturbent les circuits à la manière des parasites dans une émission radio, mais beaucoup plus fondamentalement à cause des aléas du désir: le désir d'entendre, le désir de répondre, la *parole désirante* dont l'essentiel échappe aux interlocuteurs dans leur communication réciproque¹². La communication humaine est tributaire d'un désir qui lui échappe. À cause de cela, toute parole, chez l'humain est une demande adressée

11. Comme l'écrivait le linguiste Roman Jakobson: "...car on parle pour être entendu; et, pour pouvoir interpréter, classifier et délimiter les sons variés du langage, nous devons tenir compte du sens dont ils sont chargés, car c'est pour être compris qu'on cherche à être entendu". Cf. *Six leçons sur le son et le sens*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1976, p. 41.

12. Dans le sens même de la réplique du petit prince de St-Exupéry: "l'essentiel est invisible pour les yeux".

à l'autre humain. Toute *parole* est demande d'amour¹³. Engageant le risque pris par un sujet de s'adresser à un autre sujet, elle cherche de ce dernier une *reconnaissance*. Elle suppose, pour cela, non pas la certitude d'une réponse, mais la *confiance*.

Personne ne peut jamais être certain de bien comprendre, de bien interpréter, de bien saisir, parce que l'*autre* n'est jamais tout à fait celui que l'on croit, pense ou imagine. Il est *autre*. Autrement dit, la communication humaine, dans la parole, est tributaire d'un *manque*, d'un *défaut* qui disloque constamment les mécanismes auxquels on pourrait être tenté de la réduire: le défaut de savoir ce qu'il en est de l'*autre*. Ce défaut devient par le fait même une formidable énergie créatrice, poussant le sujet à explorer sans cesse plus avant le champ du réel pour contrer cette dislocation. Le défaut de savoir pousse inlassablement à désirer, seule façon d'affronter l'abîme du non sens.

"Nous parlons d'abîme, avance Heidegger, là où le fond se perd, là où un fondement nous fait défaut alors que nous cherchions le fondement et avions pour but de parvenir à un fondement solide"¹⁴. En effet, dit-il encore, "le regard qui se porte vers la raison tombe dans la profondeur d'un abîme"¹⁵, parce que "la raison est parole" et cette parole, sans fondement, s'échafaude dans le désir, par une projection dans le vide, en conséquence d'une faille non pas conjoncturelle mais structurelle dans son acte de communication. Le gouffre s'ouvre du fait que la parole n'a pas d'autre fondement que le désir, désir d'entendre (que traduit l'*écoute*), désir d'être entendu. L'incertitude est inhérente au risque pris avec l'*autre*, cet inconnu.

13. "Toute demande, avance Jacques Lacan, est requête de l'amour". *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 813.

14. Heidegger, Martin, *Acheminement vers la parole*, traduction de *Unterwegs zur Sprache* par Jean Beaufret, Wolfgang Brokmeier et François Fédier, Paris, Gallimard, 1976, p. 15.

15. *Ibidem*.

Elle n'est pas un épiphénomène mais une condition d'existence, la condition même d'*être humain*, qui engage chaque sujet à prendre le risque des autres humains¹⁶.

Cet incertitude peut devenir parfaitement vertigineuse quand l'expérience vécue par le sujet est trop souvent celle du refus, de l'incompréhension, de la non écoute dans le rejet ou, ce qui revient au même, de l'écoute *intéressée* qui brise les structures de crédibilité d'où le désir pourrait prendre soutien en les réduisant à des enjeux de pouvoir. On voit alors les sujets s'abîmer au sens strict, s'engloutir dans des processus de destruction où l'échange se pervertit en violence, ou encore s'enliser dans le piétinement d'un effort obsessionnel mais sans issue, parce que personne d'*autre* ne répond. L'abîme vécu exige alors de prendre toujours plus de risques. On connaît bien, aujourd'hui, les pulsions suicidaires qui marquent si dramatiquement les sociétés dites avancées. Insistons seulement, pour le moment, sur le fait que chacun depuis le plus jeune âge, dans l'expérience la plus élémentaire de sa subjectivité, vit cette incertitude à travers le risque de la parole. Il explore alors la position désirante de l'*autre*, dans une quête inlassable d'être reconnu, c'est-à-dire d'exister.

L'*autre*, dans ce contexte, devient le signifiant du salut ou celui, tout aussi réaliste, de l'enfer. Permettez-moi simplement de citer ici un très vieux texte: Macaire l'Ancien, le premier anachorète du désert de la Basse-Égypte, qui a vécu au quatrième siècle (v. 301-v. 391):

On rapporte qu'apa Makaire, un jour qu'il marchait dans la montagne, vit un crâne de mort gisant dans la terre. Makaire remua la tête, le crâne lui répondit.
Makaire dit: Qui es-tu toi qui me parles?

16. Voir à ce propos le livre de Guy Bourgeault, *Éloge de l'incertitude*, Montréal, Bellarmin, 1999, 179 p.

Le crâne dit: Je suis un Grec, du temps des Gentils. On m'a permis de te parler.

Makaire dit: Et moi, qui suis-je?

Le crâne dit: Tu es apa Makaire, le pneumatophore.

Makaire dit: Es-tu dans le repos ou dans la souffrance?

Le crâne dit: Je suis dans les tourments.

Makaire dit: De quelle sorte sont tes tourments?

Le crâne dit: Il y a un fleuve de feu qui bouillonne sur nos têtes – aussi haut que le ciel – et un autre fleuve en-dessous de nous. Nous nous tenons au milieu, sans que nos visages puissent voir les autres visages, mais nos dos sont unis l'un à l'autre. Au moment où l'on fait une grande prière pour nous, un peu de repos nous est donné.

Makaire dit: Qu'est-ce ce repos?

Le crâne dit: Pendant un clin d'œil, nous nous voyons le visage les uns des autres.¹⁷

L'incertitude quant à la réponse de l'*autre* ouvre et déploie l'espace de la spiritualité. Nos entreprises humaines à travers la parole sont toujours non seulement des demandes d'amour mais aussi, du même coup, des quêtes de sens. Ou bien elles cherchent à *dévoiler* du sens qui serait déjà-là et garantirait la communication en effaçant l'incertitude: elles exploitent alors les mythes, légendes et savoirs reçus qui garantissent, pour un temps, la cohésion des sociétés. Enfin, pense-t-on alors, il devient possible de s'entendre: le sens est garanti, déterminé par une loi supérieure; seules nos maladresses ou nos infidélités nous empêchent d'y accéder. Ou bien, nos entreprises humaines cherchent à *inventer* du sens, à tâtons, dans les aventures sans cesse recommencées, en prenant toutes sortes de risques avec les autres. Le sens, dès lors, devient objet d'une responsabilité, un choix, un exercice de liberté. *Dévoilement, invention*, tels sont les deux pôles entre lesquels oscille l'expérience

17. Apophtegme cité par Pierre Ouellet, "L'arrêt d'écrire. À propos de la langue des dieux", in Raymond Lemieux (dir.), *Folie, mystique et poésie*, Québec, GIFRIC, 1988, p. 63.

humaine.

b. Un risque pris avec l'autre, qui ouvre l'espace de l'Autre.

Mais à travers l'incertitude quant aux autres, inhérente à la parole, c'est une expérience plus importante encore qui se profile: l'expérience de l'altérité comme telle, visant l'Autre avec un grand A. L'autre (petit a), celui que je rencontre quotidiennement, m'initie, vaille que vaille, à une expérience plus radicale qui est celle de l'altérité au-delà des images et des représentations, que nous appelons l'Autre (grand A). L'autre est la *voie* et la *voix* de l'Autre: il mène vers lui et permet d'en entendre quelque chose. Dès lors qu'un humain se met à l'écoute de cette altérité insondable qui provoque sa vie et la désinstalle, sa recherche, illumination ou tâtonnement, commence à devenir une expérience spirituelle. Elle structure l'expérience religieuse de l'humanité, telle que nous la trouvons dans l'histoire, expérience toujours à refaire et à propos de laquelle, bien sûr, l'histoire ne fait que commencer¹⁸.

Si je retourne au plus lointain de la mémoire humaine, dans la préhistoire, je puis déjà trouver cette expérience dans l'art des grottes. Voilà quelques dizaines de milliers d'années, quand certains hommes – Jean Clottes et David Lewis-Williams parlent à leur propos des “chamanes de la préhistoire”¹⁹ – s'aventurent au fond des

18. Au regard du calendrier de l'univers tel que le suggèrent les savoirs contemporains, si le grand boom a pris place le premier janvier, “les dinausaures arrivent le 24 décembre, et s'éteignent le 28, règne considérable. Les premiers hommes n'apparaissent que le 31 au soir, vers 22h30. A 23h59, ils peignent des grottes. Dix secondes avant minuit, ils inventent l'alphabet”. Comme écrit André Brahic en commentant ce fait, il y a là de quoi “rendre prudents autant que modestes”... Cf. *Enfants du Soleil, histoire de nos origines*, Paris, Éditions Odile Jacob, 1999, 340 p.

19. Clottes, Jean et David Lewis-Williams, *Les chamanes de la préhistoire. Transe et magie dans les grottes ornées*, Paris, Seuil, 1996, 118 p. Voir

cavernes, là où règnent ténèbres et perplexité, ils font précisément cette expérience de l'Autre qui les sidère. L'Autre habite la nuit, l'impénétrabilité de la pierre et l'insondable béance du gouffre. Les embossements des parois rupestres révèlent pourtant sa puissance. Aussi en caressent-ils les limites visibles, comme la peau d'un autre être humain. Ils y dessinent les figures de leur désir, y reconnaissant les traits d'animaux et de puissances peuplant par ailleurs les aléas de leur vie. Dans leur aspiration à *dire l'indicible*, les artistes des cavernes en esquisseront les contours, de façon récurrente, pendant des milliers d'années, pour que la force, la fécondité, le sens qui justifient la poursuite de la route continuent d'irriguer leur vie. L'appel à l'Autre dynamise la lutte, quotidienne, pour la survie.

Plus tard, dans l'histoire religieuse de l'Occident, le geste d'Abraham à l'origine du monothéisme juif, puis chrétien et musulman, explicite une expérience du même type. Abraham mène son fils sur la montagne pour le sacrifier au(x) dieu(x). On peut penser que sa vie passait alors par une crise de sens profonde, puisqu'il acceptait de perdre son bien le plus précieux, le garant de sa postérité, de la suite du monde assumée dans sa subjectivité. Or, nous dit le récit biblique, un ange (toujours une figure de l'Autre) vint l'arrêter. Il le convainquit que le seul Dieu digne d'être vénéré n'avait pas besoin de sacrifices humains, qu'il pouvait se contenter d'un animal encore à trouver, générosité de la nature. Il l'invita à délaissier les sacrifices – l'aliénation à l'autre imaginaire, la perte dans le fantasme du sens et dans la séduction – et à poursuivre sa route, à prendre ses *responsabilités*. Les tribus abrahamiennes devinrent dès lors nomades, c'est-à-dire chercheuses de pâturage, chercheuses de vie. Ne pourrions-nous pas dire, par extension, chercheuses de sens?

aussi l'article sur Jean Clottes dans *Notre Histoire*, 179, juillet-août 2000, 20-35.

Il convient de réfléchir ici sur la signification de ce terme: *nomade*. Si l'on interroge l'étymologie du mot, on trouve le grec *nemein* qui signifie "partager" et spécialement "attribuer à un troupeau une partie de pâturage". *Nomas* est celui "qui pâture", et *nomos*, "ce qui est attribué en partage". Il a donné ensuite "usage" et "loi"²⁰. Dans son utilisation moderne, le mot *nomade* désigne une personne qui vit en se déplaçant, qui n'a donc de domicile fixe. *Nomadiser*, *nomadisme*, sont associés à la route. La recherche de pâturage à partager rejoint ainsi, dans le même mot, la route à prendre, dans la quête de sens pour la convivialité...

Tel que révélé dans la Bible, le Dieu que se sont alors mis à célébrer les juifs possède une caractéristique bien particulière par rapport aux divinités païennes: c'est un dieu sans image. Plus encore, il est impossible d'en prononcer le nom, *YVH*. Lui aussi, par excellence, il est *autre* et engage à l'infini. Dans certaines traditions dérivées, dont la musulmane, il est même interdit de toute représentation, parce que la figure, l'image, risque de se donner pour le réel de ce qu'elle représente et devient, alors, objet d'idolâtrie. Dans le judéo-christianisme, quand l'image prétend *définir* l'indéfini de l'Autre, quand elle recouvre l'incertitude du réel au point de la faire oublier, il faut la détruire, comme Moïse a détruit le veau d'or après avoir reçu la loi. Et dans le christianisme, précisément, cette loi demande *d'aimer le prochain comme soi-même*. L'Autre, impossible à atteindre, encore une fois se laisse reconnaître à travers l'*autre* qui

20. *Nomos* a aussi donné *nomisma*, "ce qui est établi par l'usage", et par extension une monnaie ayant cours. En mathématique le nôme vient de *nomos*, au sens de "division", "part", qui dans nos dictionnaires est à l'origine de polynôme, mais aussi astronome, agronome, gastronome, autonome, métronome... sans compter toutes nos *éco-nomies*. Les Romains appelaient aussi "nomades" les tribus errantes d'Afrique du Nord (qui deviendront les *Numides*), toujours à la recherche de pâturages pour leurs troupeaux dans ces régions où l'herbe est rare. Cf. *Notre Histoire*, no 178, juin 2000, p. 81.

en donne représentation dans la réalité.

L'enjeu posé tant dans la référence à la religiosité "naturelle" du chamane au fond de sa grotte qu'à la religiosité révélée par l'écriture des traditions bibliques et chrétiennes est au fond le même: la spiritualité se vit dans ce risque pris avec l'Autre, quand l'humain en accepte l'aventure, quand, ne sachant rien de Lui, il tente d'en reconnaître et imaginer les traits à partir de son expérience. Cela suppose, s'il est le moins lucide, d'être conscient du caractère irréductiblement déficient et illusoire de cette production de représentation. Quand les images deviennent totalitaires, elles *arrêtent* la vie aux limites de leurs chimères et vouent le sujet à la mort. Mais elles ouvrent ce même sujet à la vie quand elles l'engagent à quitter ses certitudes pour prendre le risque de l'altérité. Le totalitarisme, au fond, n'est rien d'autre que le refus de ce risque, l'enlèvement dans la sécurité provisoire.

Voilà donc le paradoxe foncier de la spiritualité: elle commence quand l'être humain accepte de prendre le risque de l'Autre mais ce risque est un véritable risque. Il peut conduire tout aussi bien à la mort qu'à la vie. Pour le sujet, il s'agit alors moins de *se fondre* dans l'Autre que d'accepter le combat avec lui, comme Jacob combat avec l'ange, parce que les figures sous lesquelles il se présente sont toujours aléatoires et doivent toujours être dépassées. L'Autre est *de l'autre côté du miroir*, dirait Alice. Dès lors, ce qui met le désir en abîme peut commencer à prendre sens, c'est-à-dire inaugurer un parcours, un nomadisme, une itinérance dans laquelle, *avec les autres*, le sujet construit l'espace d'une survie, au sens littéral d'une vie qui dépasse l'assujettissement au vide et représente le lieu possible de sa liberté.

Si on y porte encore un peu attention, on voit bien ici ce qui fait la richesse même des traditions: dans ce risque pris avec l'Autre, risque qui peut mener à la mort autant qu'à la vie, la tradition agit un

peu comme un guide. Elle dit en quelque sorte au sujet: “voici, ceci, nous l’avons déjà essayé et ça ne marche pas; tente donc autre chose”. Quelle qu’elle soit, judéo-christianisme en tête, une tradition est bien incapable de *définir* l’Autre. Elle ne peut qu’indiquer les voies protégeant la liberté des humains, c’est-à-dire, à toutes fins utiles, celles qui permettent à chacun de vivre avec les autres, malgré le fait que vivre avec les autres est toujours un risque, relevant d’un *pari* pris pour la vie contre la mort.

c. Spiritualité et traditions

Cela aussi, les traditions judéo-chrétiennes le manifestent. Moïse, quand il reçoit la loi, ne rencontre pas Dieu, mais il en repère les traces. Il *interprète* ces traces comme celles d’un Autre qui lui parle – et prend ainsi, lui-même, le risque de l’incertitude quant à la réception de sa parole –. Il inaugure en cela, pour ce qui deviendra l’ensemble des civilisations occidentales, une véritable rupture épistémologique. Le rapport au réel – en l’occurrence ici appelé Dieu – ne pourra désormais jamais plus être le même puisque ce réel se cache derrière le masque du langage: il est *autre*.

Pour l’historien Jean Bottéro, Moïse a fait comprendre que si un Dieu nous est nécessaire, c’est parce qu’il ne nous ressemble en rien, qu’il n’est en rien un homme agrandi et magnifié, mais qu’il est Autre: “Il nous suffit de savoir de Lui, qu’Il existe, Il est présent, Il est là, sans autres explications illusoire. Moïse est le premier qui nous ait mis en contact avec un dieu véritablement transcendant, absolu et intelligible. Ce dieu est un Dieu du Coeur, et non pas un concept philosophique. Je n’ai aucun besoin d’un dieu que je comprends”²¹.

21. Bottéro, Jean, Marc-Alain Ouaknin et Joseph Moingt, *La plus belle histoire de Dieu. Qui est le Dieu de la Bible?*, Paris, Éditions du Seuil, 1997, p. 47-48.

Certains pères de l’Église appelaient *posteriora Dei* la gloire de Dieu, ce Dieu qu’on ne voit jamais que de dos. Et le grand mystique chrétien Jean de la Croix, lui aussi, poursuit sans cesse les traces de l’Autre, traces qui le poussent vers d’autres traces, sans fin. Ne fait-il pas dire à l’âme, dans son dialogue avec l’Époux:

*Où t’es-tu caché, Bien-Aimé,
Me laissant dans les gémissements?
Comme le cerf tu as fui
Après m’avoir blessée.
Je sortis vers toi en criant, et tu étais parti*²²

Pour qui aime Dieu, enseigne à la même époque Thérèse d’Avila, *rien de ce qui n’est pas Dieu ne peut le satisfaire*. L’Autre est Autre, à l’écart de tout objet qui peut le représenter. Il ouvre une quête sans fin.

Ces mystiques chrétiens de la Renaissance, pourtant, sont profondément engagés dans la société de leur temps. Modernes dans leur démarche, ils ne cherchent pas un sens qui serait déjà-là, donné. Le sens est d’abord exigence d’engagement de leur vie, non pas dévoilement mais appel à la responsabilité, invention. Ils en viennent d’ailleurs à concevoir l’action elle-même comme une mystique, telle Marie de l’Incarnation pour qui l’expérience amoureuse est aussi *œuvre d’émancipation*²³, instaurant la plus radicale liberté, puisque, suivant l’Épouse du *Cantique*: “Tout ce que veut son Époux, elle le veut, et tout ce qu’elle veut, son Époux le veut, car il est écrit qu’il

22. *Le Cantique spirituel. Chant entre l’âme et l’Époux*, extrait de la première strophe (notre traduction).

23. Lemieux, Raymond, “Éthique du désir et mystique de l’action: Marie Guyard de l’Incarnation”, *La Revue d’éthique et de morale (Le Supplément)*, septembre 2000, no 214, p. 109-120.

fait la volonté de ceux qu'il aime"²⁴.

La spiritualité consiste ainsi à refuser de se laisser prendre aux images, à chercher au-delà de leur conjoncture ce qui forme le terreau de la vérité, toujours inaccessible puisque *ailleurs*. En prenant le risque de l'Autre, elle déplace les enjeux de la vérité, pour les faire passer de l'engourdissement de l'esprit, dans l'attachement aux images, vers la *quête*, dans un mouvement par lequel la conscience s'élargit sans cesse et vise l'universel. Elle exige dès lors de ne jamais s'arrêter, voire de ne jamais *se retourner* comme l'a fait la femme de Loth au sortir de Sodome, mais de continuer à marcher. *Wandersman*, le marcheur, disait Angelus Silesius²⁵ pour caractériser le chrétien...

Si les représentations, les images, sont nécessaires car elles introduisent au mystère, elles peuvent aussi arrêter le désir quand elles deviennent *idoles*. Elles pétrifient alors le sujet, arrêtant sa quête de vérité pour le lier aux succédanés qu'elles lui imposent.

Al Hallaj²⁶, mystique musulman, écrivait au tournant du dixième

24. Marie de l'Incarnation, "Entretien spirituel sur l'Épouse du Cantique des cantiques aux novices de Sainte-Ursule de Tours", extrait de Marie de l'Incarnation ursuline de Tours, fondatrice des Ursulines de la Nouvelle-France, *Écrits spirituels et historiques* publiés par dom Claude Martin de la Congrégation de Saint-Maur, réédités par dom Albert Jamet de la Congrégation de France avec des annotations critiques, des pièces documentaires & une biographie nouvelle, Tome I, Paris/Québec, Desclée de Brouwer, 1929, 387-404.

25. Théologien, mystique, poète et médecin allemand, entré dans l'ordre franciscain après avoir quitté le luthérianisme dans lequel il avait été élevé. Né à Breslau en 1624 et mort en 1677.

26. Né au sud de l'Iran vers 858 et mort à Bagdad en 922, condamné pour sa conception de l'union de l'âme à Dieu. La citation suivante est extraite de Paul Nwyia, *Exégèse coranique et langage mystique*, Beyrouth, 1970, p 7.

siècle:

Mon fils, que Dieu te cache le sens apparent de la Loi et qu'il te découvre la vérité de l'impiété. Car le sens apparent de la Loi est impiété occulte, et la vérité de l'impiété est connaissance manifeste. Or donc: louange à Dieu qui se manifeste sur la pointe d'une aiguille a qui Il veut et se cache dans les cieux et sur la terre aux yeux de qui Il veut; si bien que l'un atteste "qu'Il n'est pas", et que l'autre atteste "qu'Il n'y a que Lui". Or ni celui qui professe la négation de Dieu n'est rejeté, ni celui qui confesse son existence n'est loué. Le but de cette lettre est que tu n'expliques rien par Dieu, que tu n'en tires aucune argumentation, que tu ne souhaites pas l'aimer ni ne pas l'aimer, que tu ne confesses pas son existence et que tu n'inclines pas à le nier. Et surtout garde-toi de proclamer son Unité!

Et plus tôt encore, Grégoire de Nysse²⁷, Père de l'Église contemporain de Macaire, affirmait:

"Le concept – [si vous préférez, l'image] – saisit des idoles de Dieu. Seul l'étonnement dit quelque chose".

Dans d'autres traditions, cette expérience aléatoire de l'Autre peut être dite encore de multiples façons. Dans le *Voyage des morts* tibétains, par exemple, l'âme, après la mort, voyage pendant 49 jours avant de trouver le lieu de sa réincarnation. Elle doit alors affronter une foule de *déités* qui l'aident ou la menacent. Multiplier les représentations de l'Autre, n'est-ce pas encore une fois tenter de dire l'indicible qui attire au-delà de toute représentation?

Quoi qu'il en soit l'expérience spirituelle se structure, là comme ailleurs, dans le risque ainsi pris de jeter des ponts précaires au-dessus de l'abîme, ou encore, si on préfère (puisque qu'on ne pense jamais qu'avec des images), dans le risque de tenir une lumière, au

27. Né à Césarée de Cappadoce vers 335, mort à Nysse vers 395.

cœur de la nuit profonde. Écoutons encore une fois Jean de la Croix :

*Dans cette heureuse nuit,
Je me tenais dans le secret, personne ne me voyait,
Et je n'apercevais rien
Pour me guider que la lumière
Qui brûlait dans mon cœur*²⁸

La spiritualité fleurit, donc, quand l'humain prend ce risque de l'Autre, le risque de l'Inconnu, et se laisse porter vers des terres insoupçonnées, acceptant que l'horizon s'estompe à mesure de ses avancées. Dès lors, ça ne s'arrête plus. Dans les traditions judéo-chrétiennes et musulmanes, Dieu, l'Autre, est unique. Mais cette unicité justement ne se laisse pas dire dans un mot qui la désignerait une fois pour toutes²⁹. Bien au contraire, l'impossibilité de nommer Dieu fait qu'on ne cesse pas de lui donner des noms: *Éternel, Très-Haut, Merveilleux, Prince de la paix, Seigneur de la guerre, Créateur, Origine et Fin de toutes choses...* Cela aussi est inhérent à l'humain: quand on fait une expérience, il faut bien en parler pour qu'elle acquière un sens: il faut en faire une réalité susceptible d'être *partagée*, porteuse d'identité et soutien des convivialités. Seul le langage peut instaurer la vraisemblance de l'expérience, par ses mots et ses images qui la rendent accessibles à d'autres. Mais les mots signifient différemment pour chacun de ceux qui les prononcent et les entendent. Réduire le réel à un mot est une aberration.

C'est pourquoi prendre le risque de l'Autre est courir un véritable danger: c'est oser un sens qui reste toujours aléatoire, toujours à construire. C'est *confesser* une conviction en sachant

qu'elle doit mener *ailleurs*. Cela demande beaucoup de courage³⁰. L'acceptation de ce risque suppose de devenir, ou de redevenir, nomade, c'est-à-dire un de ceux qui cherchent "ce qui est attribué en partage", un de ceux qui "pâturent", faisant le choix de la vie contre la mort, *survivant* au gouffre qui les menace.

III. La spiritualité aujourd'hui

Qu'en est-il alors de la spiritualité aujourd'hui? La multitude de ses manifestations, souvent éphémères, est-elle signe de vitalité ou de crise? *Que cache le paradoxe d'une culture qui d'une part se dit ouvertement et outrageusement séculière et d'autre part flirte avec les aventures spirituelles sans beaucoup de discernement? Est-ce là folie, symptôme d'une rationalité dérégulée ou immature? Pourquoi la modernité donne-t-elle ainsi gîte aux quêtes spirituelles, parfois les plus débridées, alors qu'elle se prétend fondée sur l'efficacité et la raison? Et surtout, quelles attitudes pouvons-nous développer à l'égard de ce foisonnement spirituel?*

Réfléchissons encore un moment sur la nature de la modernité. Nous tenterons ensuite de cerner quelques attitudes possibles face aux questions rencontrées.

1. Le "spirituel" en modernité avancée

Prendre le risque de l'Autre est prendre un vrai risque. Certes.

28. *La nuit obscure*, troisième strophe, Paris, Éditions du Seuil, 1984, p. 25.

29. Voir Bottéro, Ouaknin et Moing, *Op. cit.*

30. Cela même que Paul Tillich a appelé *Le courage d'être*, traduction et introduction de Jean-Pierre LeMay, Québec, Presses de l'Université Laval, 1999, 184 p.

Certains en meurent. Beaucoup s’y perdent, comme l’illustrent, aujourd’hui comme hier, tant de mouvements et de modes dont les voies se révèlent finalement des impasses pour les sujets. Si la spiritualité consiste à jeter des ponts sur le gouffre du non-sens, cet abîme peut-il en finir de se creuser?

Dans les sociétés modernes, les sujets n’héritent plus d’une place déterminée par le fait d’appartenir à une famille, une lignée ou une tradition. Ils doivent *faire* leur place en établissant la preuve de leurs capacités concurrentielles face aux autres sujets, à force de performance, dans une véritable guerre de chacun contre tous³¹. Cela est bien connu. Le *savoir-faire* est devenu la préoccupation majeure et souvent ultime, la *concurrence* est un mode de vivre et la *réussite* le maître-mot des aspirations. Ces trois impératifs sont sans cesse trompetés par toutes les instances disposant de quelque influence, de l’école maternelle au cabinet ministériel. Mais la logique sociale ainsi mise en place connaît aussi ses apories. Dans son obsession pour le *comment*, elle laisse largement dans l’ombre le *pourquoi*. Dans la concurrence de chacun contre tous, les questions de sens sont encombrantes. Elles rendent vulnérables ceux qui les cultivent. Mieux vaut, pour l’efficacité, un sens unique où chacun accélère sans entrave vers l’horizon fuyant du progrès³².

Si les traditions religieuses ont assuré pendant longtemps l’encadrement du sens, s’impose aujourd’hui un autre type d’encadrement. La logique des marchés et des technologies en fait non pas un enjeu à débattre mais un horizon imposé, hors discussion,

31. Qui détermine, notamment, la structure et les fonctions des systèmes éducatifs. Voir à ce propos Riccardo Petrella, *L’éducation, victime de cinq pièges. À propos de la société de la connaissance*, Montréal, Fides, coll. “Les grandes conférences”, 60 p.

32. Voir, sous la direction de Serge Cantin et Robert Mager, *L’autre de la technique. Perspectives multidisciplinaires* [Mercure du Nord], Ste-Foy, PUL/L’Harmattan, 2000, 340 p.

constamment affirmé comme *allant de soi*. Le problème, en réalité, n’est pas que le monde contemporain n’offre pas de sens, comme on l’entend souvent dire. Au contraire, il vient plutôt du fait que ce monde est saturé d’un sens qui s’impose, un sens de plus en plus totalitaire puisqu’il ne laisse de place qu’à une *pensée unique*³³. Ce sens, contrairement à celui du judéo-christianisme, n’est pas susceptible de se révéler dans l’attention confiante aux autres et à l’Autre, mais il est appelé à se dévoiler, éclatant, dès que seront assurées les exigences *naturelles* du marché, de la technologie, de la biologie. Il fait partie de l’*ordre des choses*. Réduit à ses avancées techniques, le progrès devient ainsi sa propre fin et prétend en conséquence combler les abîmes de l’existence humaine. Il ne laisse de choix que très restreints: ou bien accepter de s’adapter à ses contraintes, ou bien s’exclure et devenir itinérants sur des routes sans balises. La plupart des humains, en fait, ont l’impression de ne pas avoir de choix: le sens de leurs travaux, de leurs amours et de leur vie, est à toutes fins utiles programmé, inscrit dans un destin qu’ils ne peuvent qu’invoquer, sans le maîtriser.

Mais alors même qu’elle cherche à éviter la question du sens, cette façon d’être y renvoie inexorablement. La loi de la performance, en effet, est celle du coureur de fond. Elle exige le dépassement sans relâche des résultats atteints. Pourtant, les sujets concrets que nous sommes finissent toujours par rencontrer leurs limites un jour ou l’autre. Que leur arrive-t-il alors? Que fait-on quand on ne peut plus aller ni plus vite, ni plus loin, ni plus haut? Que se passe-t-il quand il n’est plus possible d’être champion, ou pire, quand, malgré l’indéniable qualité des performances atteintes, on n’a pas réussi à l’être? Qu’y a-t-il au-delà du podium?

Le champion, comme le “succès” qu’il illustre, est le fruit d'une

33. Edward W. Said, *Culture et impérialisme*, traduit de l’anglais par Paul Chemla, Paris, Fayard/Le Monde diplomatique, 2000, 555 p.

rencontre entre un processus d'action et un imaginaire. Il est le produit d'une double construction: celle d'une véritable religion du marché (qui a remplacé les religions traditionnelles), dans les jeux de coulisse et le spectacle médiatique qui en font un héros; celle, plus discrète, du travail de l'imaginaire par lequel le sujet construit son identité – un parmi d'autres – et reconnaît ses semblables dans l'émotion partagée³⁴. Dès lors que son imaginaire s'avère friable, commence à se poser la question hallucinante du pourquoi. Aussi, en contrepartie de son ivresse, la fête de l'exploit génère-t-elle la tristesse, bien plus durable, nourrie de solitude et de désillusion. Pourquoi continuer à vivre? Pourquoi ne pas choisir de mourir puisque le système n'a plus de sens à offrir? Pourquoi ne pas s'abîmer dans les paradis artificiels (comme c'est le cas, semble-t-il, d'un nombre appréciable d'ex-champions du sport)?

D'un côté, les idéologies prétendent donc assurer le bonheur. Elles enseignent que celui-ci réside dans le progrès, le développement économique, l'amélioration du niveau de vie, la réalisation de soi. Mais en même temps, ce bonheur fantasmé révèle son évanescence: il ne peut que se trouver ailleurs, plus loin, au-delà des efforts consentis. À sa façon, la modernité enjoint elle aussi à prendre la route. Renvoyés à leur insatisfaction, ses sujets sont alors réduits à gérer, avec les moyens de leur cru, les conséquences néfastes pour eux-mêmes, pour les autres, voire pour le substrat physique de la planète elle-même, de performances dont ils ont perdu le contrôle. À quoi sert donc cet immense labeur auquel nous nous astreignons? Voilà la question sourde de la modernité, question qui cherche constamment à se masquer mais impossible à éviter, à terme. La modernité avancée d'aujourd'hui en propage les échos jusqu'aux confins du monde connu. Elle en radicalise la problématique dans des proportions inimaginables jusqu'ici.

34. Jean-Michel Berthelot, "Les champions: du spectacle à l'émotion partagée", *Cultures en mouvement*, 19, juillet-août 1999, p. 29.

Les travailleurs de la santé sont particulièrement mis au défi par certaines expressions de ce paradoxe: plus se développent les avancées techniques dans les cures visant à vaincre la maladie, plus s'élargissent les zones d'incertitude quant au sens de la vie ainsi préservée. Autrefois, par exemple, on savait bien reconnaître le décès de quelqu'un: il suffisait d'observer la disparition des signes vitaux évidents du corps, l'absence de souffle, l'arrêt cardiaque, la raideur des membres. Comment *décider* de la mort aujourd'hui, quand on peut réanimer les cœurs arrêtés, réactiver les fonctions cérébrales déficientes? De quel droit peut-on décider que, désormais, tel sujet ne mérite pas d'être réanimé? Qui va se prononcer, et à partir de quels critères, quant à la *qualité* de sa vie par la suite? À partir de quels jugements va-t-on prolonger ou arrêter des thérapies envahissantes aux conséquences aléatoires? Le nombre des questions éthiques *nouvelles* qui se posent désormais au chevet du malade, en conséquence du développement technique du monde médical, est immense. Mais il en va de même en tout domaine: le *progrès* de la rationalité technique *appelle* l'incertitude quant au sens à donner aux actions³⁵. C'est la raison pour laquelle se développent aujourd'hui partout de nouveaux lieux de questionnement éthique.

Axées sur le progrès et réglées par la performance, les sociétés *techniciennes* survolent la question du sens parce qu'elles ouvrent des plages d'incertitude de plus en plus larges. À bien y réfléchir, il n'y a là que pure logique. L'action, au fond, n'est qu'un prolongement efficace donné à la parole. Si, au niveau le plus élémentaire de l'expérience humaine, cete parole se solde par

35. Cf. nos articles: "La parole et la machine. Éthique clinique et culture contemporaine", in Jean-François Malherbe (dir.), *Dilemmes et paradoxes en éthique clinique*, Montréal-Namur, Fides-Artel, coll. "Catalyses", 1999, 187-210; "L'art d'apprêter les restes ou les enjeux de l'éthique clinique", *Laval théologique et philosophique*, vol. 56, no 3, novembre 2000, p. 509-529.

l'incertitude, il est bien normal qu'en décuplant ses *moyens* on ouvre d'autant l'espace du manque et du désir. L'abîme du sens n'est pas une invention moderne, mais la modernité avancée empêche de l'oublier malgré l'immensité de ses montages imaginaires. Au bout de ceux-ci, l'expérience de la nuit devient ainsi le lot commun. Le *rien*, comme l'avance Bernhard Welte³⁶, s'impose en objet d'expérience commun, relançant d'autant les aventures spirituelles.

Point n'est besoin de s'avancer plus loin pour commencer à comprendre l'importance du spirituel aujourd'hui. Il est évident, par ailleurs, que la mise en cause du sens se présente avec d'autant plus d'urgence que les sujets vivent des crises subjectives aiguës. La maladie, ce rappel des limites, représente précisément une des crises désorganisant la vie quotidienne, où les certitudes et les images habituelles deviennent pour un temps sans pertinence et ne permettent plus d'organiser l'existence. Supposant la prise en charge du corps par les autres – jusqu'à réduire le moi aux fonctions de l'organisme –, le séjour à l'hôpital, renvoie le sujet à une expérience des limites qu'il n'a pas voulue. Cela le rend parfois prêt, comme Abraham, à sacrifier ce qu'il a de plus précieux pour tenter de redonner du sens à sa vie.

2. Accompagner l'itinérance

Les réflexions précédentes introduisent deux constats incontournables: les désillusionnés du sens obligé sont renvoyés à l'itinérance; et sur leur route, les balises traditionnelles ou bien sont effacées, ou bien sont perdues dans la forêt des sollicitations plus criantes les unes que les autres.

L'itinérant spirituel est comme celui des villes. Il marche pour

sur-vivre. Il sait que la mort le guette s'il se laisse aller à l'immobilité. *Circulez*, lui ordonnent de toute façon les polices. La plupart du temps il est loin de saisir le sens de sa marche mais est mis en demeure de continuer. Sur les routes du sens comme sur les trottoirs urbains, il connaît bien peu de ce confort que promettent les certitudes ambiantes. S'il lui arrive d'entrevoir un semblant de salut, rien ne lui permet de nommer cette expérience adéquatement. Rien ne balise sa quête, ni institution, ni tradition. Et de toutes façons, il sait que les miroitements de toutes les vitrines le laisseront inassouvi, s'il succombe à leurs séductions.

Comment aborder, dès lors, l'étrange univers de la spiritualité?

Si on accepte de considérer sérieusement la multitude de ses manifestations comme autant de figures de la *quête*, c'est-à-dire d'une recherche de sens qui va toujours au-delà des satisfactions provisoires, toute position de prétendu *savoir* à propos de l'issue de cette quête ne peut être reçue que comme une imposture, sinon comme une violence. Sans doute est-ce là une des raisons qui rendent nos contemporains si méfiants à l'égard de ceux qui prétendent apporter des solutions à leur quête: ils sont hantés par la crainte des marchands d'illusions. L'affirmation péremptoire d'un sens est devenue pour eux signe de danger, annonce non pas d'une *bonne nouvelle* mais de nouvelles souffrances possibles, dans l'expérience recommencée de l'illusion. Aussi se méfient-ils. Pris dans des sollicitations sans fins, toutes plus subtiles les unes que les autres, ils ne voudraient pas non plus passer pour naïfs. C'est pourquoi ils attendent de l'*autre*, celui ou celle qui leur offre de partager leur quête, qu'il se présente d'abord lui-même comme vraiment humain, c'est-à-dire comme *étant lui-même en quête*, libre des pouvoirs et savoirs qui forceraient la route. C'est là question d'*authenticité*. Pour qui a connu la désillusion, *être soi-même*, c'est-à-dire la vérité de l'être, ne peut résider que dans l'aveu de sa propre faiblesse, de sa propre incertitude.

36. *La lumière du rien. La possibilité d'une nouvelle expérience religieuse*, traduit de l'allemand par Jean-Claude Petit, Montréal, Fides, 1988, 95 p.

Qu'est-ce qu'*accompagner* en effet, sinon, comme l'indique l'étymologie des mots *compagnon*, *copain*: partager le pain? Que représente le pain sinon la sustentation provisoire qui permet à chacun de survivre, sans chercher à déterminer la destination de l'autre. L'accompagnement, dans cette perspective, est d'abord et avant tout la reconnaissance d'une communauté de *quête* subsumant les convictions de chacun. Le véritable accompagnateur, en toute situation humaine, est celui qui plutôt que d'affirmer sa propre parole, commence par s'ouvrir à la quête de l'autre, non pas parce qu'il pourrait prétendre en combler les attentes, mais parce qu'il y reconnaît *sa propre quête*.

Cet accompagnement suppose, en tout premier lieu, de donner primauté à l'écoute sur toute autre démarche. Écouter – et non pas *parler*, non pas *guider* – est la première marque du *respect* de l'autre, de cet autre qui, dans sa quête donne figure à une altérité échappant à chacun. Mais attention! Écouter n'est pas si simple qu'on pourrait le penser. Écouter est un processus complexe qui suppose une remise en cause profonde et constante de la part de qui s'y risque. Écouter nécessite une *formation* qui n'est pas un apprentissage technique de l'ordre d'un *savoir-faire* mais de l'ordre d'une *éthique*, d'un travail sur soi-même, de la reconnaissance et l'acceptation de ses propres limites, dans la vérité de sa propre situation dans le monde et de son propre désir. Écouter est souvent beaucoup plus difficile que parler, parce que parler permet en définitive d'*occuper* une place, de combler provisoirement l'angoisse du vide, alors qu'écouter exige de laisser cette place à l'autre, sans rien savoir quant aux conséquences. En effet:

L'écoute est sans jugement. Elle l'est primordialement. Elle le demeure. Elle y aboutit. [...] L'écoute peut donner d'entendre en soi-même l'inavouable, jusqu'à ce qu'il se dénoue et que soit libre la puissance non mesurable qui était serrée là. [...] Écouter, c'est entendre la terrible absence, et

donner de quoi vivre.³⁷

Écouter est d'abord un geste de confiance à l'égard de l'autre. Cette simple écoute peut sembler vaine puisque, malgré sa difficulté et ses exigences, elle ne comporte aucune garantie d'efficacité. Pourtant, l'écoute est la seule façon de dire à l'autre qu'on le reconnaît comme être humain, c'est-à-dire dans la liberté de son propre désir. L'utopie de l'écoute constitue en elle-même sa propre visée humaniste puisqu'elle consiste, comme dit encore Maurice Bellet, à *faire hospitalité à l'autre*. Qui écoute ne veut rien de l'autre, même pas pour son bien. Il s'agit alors de se demander quels moyens et quelle disponibilité nous avons pour avancer dans cette possibilité d'écoute, pour entendre sans présupposé, sans savoir, sans jugement, sans visée pour l'autre, laisser dire ce qui se dit et "se tenir à chaque fois comme si l'on avait à apprendre une langue nouvelle"³⁸. Laisser dire jusqu'au bout, même si cela ne semble avoir aucune cohérence immédiate, même si cela fait souffrir, même si c'est quasi intolérable à entendre. Voilà tout un programme, et tout un acte de foi...

Dans cette stratégie de l'accompagnement, parler ne peut venir qu'en second lieu. Mais cette parole, dès lors, est là foncièrement pour manifester que quelque chose a été entendu, et non pas pour "gérer" le désir de l'autre. Elle peut tenter de reformuler la demande pour l'approfondir, la clarifier, mais elle ne peut, sous peine de perdre sa crédibilité, chercher à faire changer cette demande. Dire que l'on entend, dire qu'il faut du temps et qu'on est prêt à le prendre, dire sa propre expérience en regard de l'expérience *autre*, dire la volonté d'aller plus loin (*ultreia*, à la manière des

37. Maurice Bellet, *L'écoute*, Paris, Desclée de Brouwer, 1989, p. 24-25.

38. *Ibidem*.

compagnons du pèlerinage à Compostelle³⁹), voilà ce que la parole a de plus précieux à livrer. Toute évolution chez l'autre doit être sa propre évolution, le résultat de *son* désir, c'est-à-dire du fondement retrouvé de son être, et non pas le résultat d'un impérialisme savant, ni charitable, à son égard.

L'accompagnement est le contraire de l'invasion, ce que peuvent facilement comprendre les intervenants en milieux de santé. Quand le sujet est précisément objet d'invasion dans son corps, par ces thérapies qui cherchent à le sauver, il peut devenir très sensible à tout ce qui, par ailleurs, fait signe de sa liberté.

L'accompagnement, somme toute, est solidarité avec la souffrance, c'est-à-dire avec le manque fondamental d'où se constitue l'être humain dans sa quête de sens. Ce partage du pain d'une écoute et d'une parole sans arrière-pensée n'est rien d'autre que le geste humain par excellence. Il exige de la part de chacun (accompagnant et accompagné, et vice versa) une *confiance* foncière en l'humain: *con-fidem*, avec foi, ou plus précisément dans une *foi partagée*⁴⁰ comme l'a écrit Fernand Dumont, dont l'enjeu n'est pas la *crédulité*, mais la reconnaissance de la liberté de chacun.

Pour les Églises et les héritiers des traditions qui ont pendant un temps encadré les quêtes de sens, en Occident, jusqu'à les contenir parfois dans le carcan d'une *possession* de la vérité, il s'agit "d'une *solidarité de la communauté croyante avec les souffrances du corps social*"⁴¹. D'où qu'elle vienne, quelles que soient ses manifestations

39. Pierre Barret et Jean-Noël Gurgand, *Priez pour nous à Compostelle*. Préface de René de la Coste-Messelière, Paris, Hachette, Le livre de poche 5350, 1978, 416 p.

40. *Une foi partagée*, Montréal, Bellarmin, 1996, 305 p.

41. Marc Pelchat, "L'accompagnement spirituel de la personne séropositive ou sidéenne", *Santé mentale au Québec*, vol. XVII, no 1, 1992, p. 262.

physiques, mentales ou spirituelles, c'est cette souffrance qui *éveille* à la nécessité de la démarche spirituelle dans les interventions qui entourent la maladie et qui *interdit*, du même coup, tout *impérialisme religieux*.

Éveiller et interdire: n'est-ce pas, par essence, le sens de toute culture? L'accompagnement spirituel, dans cette perspective, est le lieu par excellence de la rencontre de la foi et de la culture. Ce lieu de rencontre, en effet, est celui où est pris le *risque* inhérent à tout acte de foi. Dans celui-ci, "il ne s'agit pas seulement de [se] libérer des antiques métaphores, religieuses ou séculières, qui attribuent la souffrance et la mort au péché", mais de s'appuyer sur "la conviction qu'il y a quelque chose à apprendre d'une expérience limite de l'existence: un supplément de conscience, un autre niveau de compréhension de soi-même et du rapport à l'existence"⁴².

* * *

Que peut-on faire de mieux, sur la route, que partager les victuailles avec l'étranger rencontré, échanger la parole pour apprendre l'un de l'autre, et surtout *célébrer*, dans la joie même que suppose toute rencontre puisqu'elle abolit pour un temps la solitude, le fait d'être vivant, *sur la route*?

Qu'est-ce que la foi? Qu'est-ce que la vérité? Qu'est-ce que la spiritualité? Les trois questions renvoient à une même réalité de l'humain: celle de la *quête* dont sa vie se nourrit. "Croire que vous pouvez m'écouter quand je parle, c'est déjà une position de foi. Et croire que je peux vous répondre quand vous me demandez de parler, c'est une position de foi: je crois que vous pouvez m'entendre", écrit

42. *Idem*, p. 261. L'auteur réfère ici à W. Zion, 1991: "Aids, ethics and religion", in Overall, C., Zion, W., eds, *Perspectives on AIDS: Ethical and Social Issues*, Oxford University Press, Toronto, 43-45.

Denis Vasse⁴³. Il en est ainsi tout simplement parce que la foi, “c’est croire que la parole dont nous vivons est le chemin qui nous conduit à la vérité”. Mais cette dernière non plus n’est pas *donnée*. Elle “n’est pas de l’ordre de l’exactitude des observations ou de l’enregistrement des événements qui nous arrivent et qui font notre histoire, elle est de l’ordre de ce qui parle en l’homme quand il répond de ce qui lui arrive, la parole”⁴⁴.

Bref, *foi* et *vérité* sont de l’ordre du risque que chacun prend avec les *autres*, ces figures et masques, voies et voix, d’une altérité dont ils ne savent que dire, d’un Autre qui dépasse leur entendement mais les appelle à désirer à partir du lieu de leur manque à être. *Foi* et *vérité* ne sont pas de l’ordre de l’imaginaire mais *délogent le sujet de l’enfermement dans l’imaginaire*⁴⁵.

Tel est aussi l’enjeu de l’aventure spirituelle de l’humanité, aujourd’hui comme hier.

Le 29 janvier 2001

43. “Répondre de la parole dans la chair”, *Études*, juillet-août 1996, p. 68.

44. *Idem*, p. 60.

45. Jacques Julien, “Le souffle du désir parlant dans la chair”, *Studies in Religion / Sciences religieuses*, volume 29, no 2, 2000, 147-165. Nous ne saurions trop recommander la lecture de cet article, en prolongement des présentes réflexions.