

Aimé Hamann

Gilles Deshaies - Clémence Dubé
Roch Pelletier - Fernande Richard
Gilles Rioux

L'abandon corporel

AU RISQUE D'ÊTRE soi

 LES ÉDITIONS DE
L'HOMME

Stanké

L'abandon corporel

Gilles Deshaies - Clémence Dubé
Roch Pelletier - Fernande Richard
Gilles Rioux

L'abandon corporel

AU RISQUE D'ÊTRE *soi*

© Les éditions internationales Alain Stanké, 1993

Tous droits de traduction et d'adaptation réservés; toute reproduction d'un extrait quelconque de ce livre par quelque procédé que ce soit, et notamment par photocopie ou microfilm, strictement interdite sans l'autorisation écrite de l'éditeur.

ISBN 2-7619-1158-X

IMPRIMÉ AU QUÉBEC (CANADA)

S O M M A I R E

Préface

7

Introduction

13

Les origines et les fondements de l'abandon corporel

AIMÉ HAMANN

17

Le processus d'institutionnalisation dans l'humanité,
à la lumière de l'abandon corporel

FERNANDE RICHARD

67

L'abandon corporel et le phénomène religieux

GILLES RIOUX

95

L'abandon corporel: un regard nouveau sur le
counseling psychologique et la psychothérapie

GILLES DESHAIES

119

Le couple humain à la lumière de l'abandon corporel

ROCH PELLETIER

151

Abandon corporel et éducation

CLÉMENCE DUBÉ

177

Notices biographiques

206

Note aux lecteurs

C'est dans le strict but de simplifier la présentation des textes que nous utilisons dans le présent volume le genre masculin, sans aucune intention préjudiciable à l'un ou l'autre des sexes.



REMERCIEMENTS

Les auteurs de ce volume sont conscients que leurs écrits ont pris forme grâce à l'engagement d'un très grand nombre de personnes dans l'ouverture à leur propre vie. Aussi, ces textes sont-ils un peu ceux de tous ces gens. Les auteurs remercient ceux et celles qui, d'une manière ou d'une autre, les ont stimulés, questionnés, et ce, aussi bien dans leur expérience personnelle et relationnelle que dans leur expression écrite.

Ils tiennent à remercier d'une façon très particulière Denise Robert et Gilles Desmarais, qui ont collaboré de près à la critique des textes et à leur élaboration.

Ils remercient aussi Pierrette Delaître, qui a effectué avec souplesse et efficacité le traitement des textes sur ordinateur.

Préface



histoire entière de l'humanité est une longue recherche de la nature et du sens de l'existence de l'homme. Au cours des millénaires, toutes les questions ont été posées. Des réponses innombrables, de sources multiples, ont été apportées. Mais qu'elles nous viennent des mythologies anciennes, des grandes religions actuelles, des philosophies des trois derniers millénaires ou de la science psychologique moderne, toutes ces réponses laissent un sentiment d'incomplétude et d'insatisfaction. Cette quête du sens, constituant en quelque sorte le moteur de la réalité humaine, se poursuivra indéfiniment.

La question est de taille, à la mesure même du destin de l'humanité. Comment est-il possible de résoudre tant de problèmes et de mettre ensemble tant d'aspects de nous-mêmes en apparence irréconciliables? Il doit pourtant y avoir une clef qui permettrait d'accéder à une nouvelle compréhension en jetant un éclairage plus pénétrant sur la réalité humaine. Il en va de la survie même de l'humanité. En attendant, chacun tente d'apporter sa contribution. L'abandon corporel participe à cette recherche et à cet effort de compréhension.

À l'origine, l'abandon corporel portait toutes ces interrogations. Mais la recherche a quitté rapidement le domaine

des grandes questions sur la réalité humaine pour s'engager dans une expérience concrète et une recherche exigeante qui durent depuis bientôt vingt années. Il s'est produit, au cours du temps, un phénomène imprévisible. Cette recherche et cette expérience ont, peu à peu, modifié notre perception de nous-mêmes et notre manière de comprendre la réalité que nous sommes.

Tout a commencé par une recherche sur le sens du toucher. Nous avons exploré tous les modes de toucher et nous avons finalement concentré toute notre recherche sur un toucher qui n'est que présence de soi à l'autre dans le risque du rapport à l'autre. Nous avons progressivement perçu que tous les sens se réduisaient à celui du toucher et que le langage était la forme par excellence du «toucher» humain. Le problème consiste donc à trouver la forme de toucher, et donc de rapport à l'autre, qui permette de donner toute sa place à l'être que nous sommes.

En explorant le toucher, nous centrons nécessairement notre attention sur le corps. À notre surprise, ce «corps» que nous avons, comme nous avons une «âme» ou un «esprit», s'est avéré à la fois corps et âme, matière et esprit. L'expérience et la recherche nous ont conduits à parler du «corps que nous sommes». Il ne s'agissait plus du corps tel qu'il est défini communément, mais plutôt d'une organisation corporelle faite des rapports humains, des rapports de l'humanité à soi, et définissant, organisant le rapport de soi aux autres. L'être humain, le corps humain nous sont apparus comme résumant et actualisant de façon unique toute l'histoire de l'humanité. Le corps cessait d'être une réalité ponctuelle, relative, il émergeait comme un projet d'humanité, plongeant ses racines jusque dans la matière initiale pour se projeter en avant comme une possibilité infinie d'être, dans l'acte éminemment humain de «se recevoir». Une humanité portant toutes ses espérances en chacun des individus qui la com-

posent et n'ayant besoin que d'un seul d'entre eux pour s'accomplir: «Tous étant en chacun».

Cette manière différente d'appréhender l'être humain, le corps humain, émerge d'une position que nous avons prise graduellement au cours de notre recherche en abandon corporel. Cette position consistait à ne rien définir *a priori*, à ne rien empêcher d'être dans tout ce que nous sommes, à ne rien provoquer qui puisse simuler la vie. Il n'était donc pas question de passer à l'action ou de privilégier l'une ou l'autre dimension de la vie. Nous nous adressons à l'involontaire, qui n'a rien à voir avec la spontanéité ou l'irresponsabilité. L'involontaire, c'est la vie en nous comme elle est organisée et non telle que chacun la souhaite. C'est la présence organisante de l'humanité en nous en même temps que l'organisation du rapport réel aux autres. C'est la structure même de cette énergie d'accomplissement que nous portons, que nous sommes tous. C'est le désir. L'involontaire, c'est le corps comme mouvement, comme processus, derrière la forme définie sous laquelle nous apparaissions. C'est aussi la mise en question des morales et des interdits, le voile levé sur la coupure et le refus de sa propre vie, coupure et refus d'où naissent toutes les culpabilités.

L'arrêt du mouvement intérieur résultant de la coupure d'avec soi, du refus de son être ou de l'impossibilité de le recevoir, est à l'origine de toutes les dichotomies et de tous les cloisonnements, tant sur le plan pratique des rapports humains que sur le plan plus théorique de la connaissance. Et c'est de cet arrêt aussi que vient la compréhension causale et coupable de la vie. Les religions, les philosophies, et même les psychologies et la psychanalyse y trouvent à des niveaux différents leur origine et leur signification. Elles n'en sont pas moins nécessaires dans ce long et difficile cheminement de l'humanité qui cherche à apprivoiser des dimensions de soi si peu recevables.

Le risque momentané d'être globalement qui nous sommes constitue le lieu de passage à un au-delà de la causalité, des dichotomies, de la rationalité explicative qui nous permet d'accéder à la paradoxalité des lois profondes de la vie. Nous découvrons alors que le risque d'être a préséance sur la connaissance en même temps que l'être et la connaissance se confondent. Recevoir qui nous sommes, c'est-à-dire cette organisation de rapports qu'est notre corps, engendre l'accomplissement du corps. Et cet accomplissement du corps est en même temps sa spiritualisation. Pour changer véritablement, nous devons prendre le chemin si difficile de nous recevoir et de devenir qui nous sommes. C'est la voie d'accomplissement de chaque individu, de l'humanité entière et de la matière dans sa globalité.

La longue quête de l'humanité pour devenir qui elle est et en saisir le sens s'est toujours heurtée à d'innombrables obstacles. Mais il semble que toutes ces difficultés aient été sous-tendues par l'incapacité ou le refus de se recevoir. Émergeant de l'animalité, les premiers humains, tout extérieurs à eux-mêmes, n'avaient pas ce qu'il fallait pour se recevoir. Puis le long chemin parcouru pour y parvenir a laissé en chaque individu des traces telles que la possibilité de vivre plus ou moins en dehors de soi a été l'option la plus universelle. Consentir à soi comme étant, dans toute son unicité, porteur de toutes les détresses de l'histoire de l'humanité constitue un risque peu facile à prendre. Pourtant, c'est ce vers quoi tendent le processus d'homínisation et, en chacun de nous, le désir. Et il nous semble que ce soit le seul chemin pour accéder au sens et à l'accomplissement de nous-mêmes. Mais il y a beaucoup à perdre, surtout l'illusion de pouvoir échapper à ce que nous sommes réellement. Recevoir le déterminisme deviendrait paradoxalement le seul lieu véritable de la liberté.

Ainsi, nous pourrions entrevoir qu'il n'y a que la matière et le corps, et que toute la quête de sens de l'humanité

pourrait se déposer dans ce corps de rapports que nous sommes. C'est la matière elle-même qui, dans le corps humain, cherche le lieu de sa spiritualisation, de sa transcendance de tout espace et de tout temps. Nous passons alors du monde de l'avoir au monde de l'être. Et les grandes questions que nous pose la vie, notre vie, ne sont nullement escamotées; elles sont placées à l'intérieur de l'énergie cosmique à laquelle nous appartenons.

Pour chacune des personnes qui ont participé à l'écriture de ce volume, l'aventure s'est avérée très exigeante. Nous ne savions pas qu'il était impossible de parler de la réalité humaine, sous l'angle de l'abandon corporel, sans en même temps prendre le risque de notre être propre dans le rapport que nous avons les uns aux autres. Les textes de chacun ont vu le jour graduellement, dans la tourmente des réactions de tous les autres, et nous en sommes venus finalement à parler de ce lieu où tout se réduit à la matière et au corps en processus de spiritualisation, lieu dont les lois profondes accèdent au paradoxe dans l'acte d'humanité par excellence de se recevoir.

Aimé Hamann

DISTRIBUTEURS EXCLUSIFS:

- Pour la Belgique et le Luxembourg:
PRESSES DE BELGIQUE S.A.
Boulevard de l'Europe 117
B-1301 Wavre
Tél.: (10) 41-59-66
(10) 41-78-50
Télécopieur: (10) 41-20-24
- Pour la Suisse:
TRANSAT S.A.
Route des Jeunes, 4 Ter
C.P. 125
1211 Genève 26
Tél.: (41-22) 342-77-40
Télécopieur: (41-22) 343-46-46
- Pour la France et les autres pays:
INTER FORUM
Immeuble ORSUD, 3-5, avenue Galliéni, 94251 Gentilly Cédex
Tél.: (1) 47.40.66.07
Télécopieur: (1) 47.40.63.66
Commandes: Tél.: (16) 38.32.71.00
Télécopieur: (16) 38.32.71.28
Télex: 780372

Introduction



Les dernières années ont été riches en publications diverses ayant trait au corps. Différentes approches de la médecine et de la psychologie se sont intéressées à une vision du corps plus globale, holiste. Ce courant «corporéiste» émerge du besoin d'intégrer les dualités matière-esprit dans un tout. Diverses conceptualisations de l'expérience humaine se fondent sur la dualité de la matière. De plus en plus, elles font apparaître «le corps» comme étant plus qu'un corps.

La recherche et la réflexion, dont les textes qui suivent rendent compte, ont commencé par être des questions soulevées dans et par l'expérience des chercheurs qui s'intéressaient à la réalité obscure du corps, un corps qui échappe à la seule mécanique physiologique et matérielle. Qu'est ce corps? Au-delà de toutes les significations qui lui sont attribuées, quel en est le sens? Qu'avons-nous à apprendre de lui, si nous nous rendons disponibles pour le recevoir? Cette position de départ s'est légèrement modifiée au cours de notre démarche. Elle s'est précisée, raffermie, solidifiée. Elle est devenue fondamentalement une position d'où il est possible de recevoir la vie telle qu'elle est organisée dans et par les corps, une position qui donne accès à la connaissance, une position qui permet l'intégration de la matière et de l'esprit, du corps et de l'âme.

C'est de cette position que les textes composant ce volume ont été écrits. Pour cela, les auteurs ont dû renoncer à une position d'écriture institutionnelle, c'est-à-dire encadrée par les savoirs déjà existants. Ils ont dû se référer constamment à l'expérience, la leur et celle des personnes avec lesquelles ils avaient entrepris cette recherche. Ils ont dû aussi s'engager dans une confrontation interpersonnelle et intertextuelle, révélant ainsi combien l'expérience dont ils tentaient de rendre compte faisait partie intégrante de leurs rapports. Cette position d'écriture, très particulière, n'autorise que des références parcimonieuses aux disciplines bien établies.

L'organisation de ce livre ne tient pas d'une logique externe à l'expérience, mais repose plutôt sur ce qui, au moment de l'expérience, a pu être formulé au sujet de son sens. Il ne faut donc pas y chercher la justification d'une approche d'intervention ni des comparaisons avec d'autres approches. Notre recherche s'apparente à la recherche heuristique et herméneutique par son retour constant à l'expérience du sujet et au sens qui en émerge; elle s'en distingue par l'absence d'une question particulière et précise et par son insistance à rester ouverte à tout ce qui peut émerger de l'expérience. La recherche nous a conduits là où rien n'était prévu. Elle n'a été faite ni pour ni contre les psychothérapies connues, ni pour ni contre les grands courants théoriques des sciences humaines, ni pour ni contre les grands humanismes occidentaux. Nous avons tenté plutôt de créer un lien qui permette de les recevoir toutes et tous. Et cette recherche continue. C'est de cela que nous essayons de rendre compte dans ce volume, en nous gardant bien de prétendre que celui-ci est le terme de la recherche.

La position d'écriture adoptée par les chercheurs ne l'est pas une fois pour toutes. Le chercheur y accède, la perd, la retrouve, la perd de nouveau. Il sait cependant qu'il en a déjà eu l'expérience. Lorsqu'il se situe en dehors de cette position de recherche, il lui arrive de perdre momenta-

nément le sens de sa démarche. L'attitude naturelle qui consiste à explorer les causes et les explications n'est-elle pas la toile de fond habituelle de toutes les compréhensions? Il ne serait donc pas étonnant que, lors d'un premier contact, ce volume surprenne quelque peu. Il invite à prendre une position difficile dans le rapport à la vie, à soi-même et aux autres, une position de vulnérabilité et de renoncement à tout pouvoir et à tout savoir sur soi. Les auteurs n'ont pas la prétention de croire que leurs textes offrent les conditions maximales pour l'avènement de cette position. Ils espèrent toutefois rejoindre le lecteur dans sa propre expérience.

Chacun des chapitres de ce volume correspond à des préoccupations de recherche et d'intervention qui sont propres à son auteur. Tous sont cependant très fortement reliés et ils ne sont pas réunis sans pertinence.

Il revenait à Aimé Hamann, l'initiateur de la recherche qui a conduit à la découverte de l'abandon corporel et à sa conceptualisation, d'exposer la manière de le comprendre et de formuler ses fondements. Car il ne s'agit pas d'une nouvelle approche, mais d'un nouvel angle de regard sur la vie humaine. Le texte d'Aimé Hamann fonde les suivants et, de ce fait, se retrouve au chapitre premier. Dans le second chapitre, Fernande Richard situe le processus d'institutionnalisation dans le développement de l'humanité. Elle souligne le rapport existant entre les personnes et les institutions à la lumière de ce qu'a mis en évidence la recherche en abandon corporel. Puis, situant le phénomène religieux au cœur du processus, difficile pour chacun, qui consiste à assumer son être, Gilles Rioux fait quelques parallèles entre certaines composantes de l'abandon corporel et les sens que pourraient revêtir quelques thèmes fondamentaux du christianisme. Posant l'abandon corporel comme un regard nouveau sur le counseling psychologique et la psychothérapie, Gilles Deshaies situe le point de vue de l'abandon corporel sur les plans ontologique et épistémologique. Il

formule quelques considérations sur certains éléments des grilles d'analyse habituellement utilisées dans l'étude des théories du counseling et de la psychothérapie. Après quoi, Roch Pelletier présente une façon de comprendre la vie du couple humain en tant qu'institution, le sens de la sexualité dans le couple et sa fécondité. L'abandon corporel y est décrit dans le cadre du cheminement que peuvent y réaliser les couples. Dans le dernier chapitre, Clémence Dubé jette un regard sur l'éducation en se basant sur la réflexion offerte par la recherche en abandon corporel et en se situant en deçà et au-delà des théories et des pratiques éducatives. Le lien éducatif y est vu et compris à l'intérieur de la dimension paradoxale inhérente à toute démarche humaine.

Ce livre s'adresse à tout lecteur qui est engagé dans une réflexion en profondeur sur le sens de l'expérience humaine. Les psychothérapeutes, les médecins, les travailleurs sociaux, les éducateurs et les pasteurs, qui font tous face quotidiennement au mystère humain, seront interpellés par différents aspects de ce volume. Certains chercheurs des sciences de la santé et des sciences humaines en général y trouveront une source nouvelle d'inspiration pour poursuivre leurs efforts de recherche et les situer dans une perspective différente. Plusieurs personnes engagées dans des démarches personnelles profondes en tireront des éléments qui leur permettront d'avoir davantage accès et d'une façon plus satisfaisante à leur vécu. Les auteurs s'adressent donc à toute personne qui est interpellée en profondeur, soit personnellement ou professionnellement, par le sens de la vie humaine.

Tous ces textes sont interdépendants. Sauf le premier, qui constitue un fondement à tous les autres, ils ne doivent pas nécessairement être lus dans l'ordre que propose le volume. Le lecteur peut les parcourir selon son intérêt particulier.

*Clémence Dubé
Gilles Deshaies*

*Les origines et
les fondements
de l'abandon
corporel*



AIMÉ HAMANN

Une recherche et une découverte



Qu'est-ce que le corps humain? Qu'est-ce que «notre» corps? La réponse à cette question n'est pas aussi simple qu'elle le paraît à première vue. Le fait d'affirmer que le corps humain est «une machine animée, un organisme vivant et un esprit, tout à la fois» ou qu'il est «un esprit indissociable de son enveloppe de chair» est loin de satisfaire ceux et celles qui se préoccupent du rapport de l'être au monde et qui s'interrogent sur le destin humain, sur le sens de la vie et de la mort.

Une chose est certaine cependant. À l'aube de l'an deux mille, le corps humain reste une énigme extraordinaire à déchiffrer, un univers mystérieux à découvrir, et il intéresse plus que jamais ceux et celles qui cherchent un remède au mal de vivre de l'homme d'aujourd'hui: les philosophes et les théologiens aussi bien que les savants et les psychologues. Il n'est donc pas étonnant de voir se multiplier les thérapies corporelles qui tentent de comprendre et de «guérir» ce mal de l'être par une nouvelle approche, une sorte de réhabilitation du corps trop longtemps oublié et méconnu dans notre civilisation.

Et si le corps n'était pas ce que nous croyons qu'il est? Si le corps était plus que le corps, s'il était «autre chose» que ce que nous en connaissons? C'est effectivement cet «autre

chose» qui s'est graduellement manifesté et qui a peu à peu émergé de ce que nous avons nommé l'«abandon corporel».

Avant de rendre compte de la recherche que nous avons faite et de la découverte importante à laquelle elle nous a menés, il importe d'abord de bien situer cette nouvelle approche du corps et de l'être humain, pour être en mesure d'en saisir toute la portée pratique et même philosophique.

L'abandon corporel: une forme de thérapie

Actuellement, dans notre milieu, l'abandon corporel est surtout connu comme une forme de thérapie parmi d'autres. Le voyant de l'extérieur, certains ont tendance à l'associer aux approches corporelles comme la bioénergie et le *focusing*, par exemple. D'autres lui trouvent des ressemblances soit avec la psychanalyse, soit avec la psychothérapie rogérienne ou même avec la philosophie de Teilhard de Chardin. D'autres encore sont frappés par la parenté de l'abandon corporel avec certaines expériences de spiritualité et même avec certaines conclusions scientifiques, comme celles de Charon ou de Capra, entre autres.

Cela n'est pas contradictoire: l'abandon corporel s'efforce de créer les conditions propices pour que l'être humain puisse apparaître dans «tout» ce qui le caractérise et le constitue.

- Parce qu'il s'intéresse au vécu du corps, on peut dire que l'abandon corporel s'apparente à la bioénergie de Lowen et au *focusing* de Gendlin, tous deux centrés sur le «ressenti» corporel.
- Parce qu'il utilise une approche non interventionniste, l'abandon corporel a une certaine ressemblance avec la psychothérapie de Rogers.

- On peut dire aussi que l'abandon corporel — qui favorise l'association globale de tout l'être pour permettre l'émergence de la vie telle qu'elle est en nous — se rapproche de l'association libre privilégiée par la psychanalyse pour essayer de dépasser les défenses et rejoindre la vie en profondeur, et, pour cette raison, comme la psychanalyse, c'est une forme de thérapie qui dure longtemps, qui peut même durer toute la vie.
- Parce que l'abandon corporel débouche sur une vision cosmique de l'être humain, on peut affirmer qu'il a quelque parenté avec la philosophie de Teilhard de Chardin.
- Parce que l'abandon corporel constitue une expérience fondamentale du corps et de l'être humain, il n'est pas sans rappeler certaines expériences spirituelles ou mystiques, celles des derviches tourneurs ou des chamans, par exemple.
- Enfin, par sa façon de considérer l'être humain-corps-esprit-matière, l'abandon corporel n'est pas très loin du paradoxe de la «matière spirituelle» de Charon.

Tout cela est vrai, et la liste des ressemblances pourrait s'allonger, mais rien de cela n'a été voulu ni recherché. Certes, l'abandon corporel a quelque chose en commun avec toutes ces approches thérapeutiques, mais, contrairement à elles, il n'est pas une intervention dont le but est de guérir. Et, s'il a également quelque chose en commun avec telle démarche philosophique, spirituelle ou scientifique, il n'y a là rien d'étonnant non plus, car la réalité humaine ainsi expérimentée laisse apparaître progressivement toute sa richesse.

En fait, l'abandon corporel est autre chose que tout ce à quoi on le compare souvent. Ce qui le spécifie, ce n'est pas le fait de mettre l'accent sur le travail corporel ou verbal,

individuel ou en groupe, ni sur le fait de se préoccuper de l'aspect transpersonnel de l'être humain ou de ses dimensions cosmiques. Ce n'est pas non plus le fait de s'intéresser à toute l'humanité dans l'être humain, au-delà du temps et de l'espace, dans ses dimensions pour ainsi dire infinies. Non, là n'est pas le but recherché. L'abandon corporel consiste essentiellement en une attitude ou, mieux, en un mode de rapport, qui place l'être humain dans une position où il peut «se recevoir», «comme il est organisé» dans toutes ses dimensions.

En abandon corporel¹, l'essentiel n'est pas d'utiliser le corps pour tenter de rejoindre la psyché ou de passer par la psyché pour rejoindre le corps, ou encore de travailler en groupe pour rejoindre certaines dimensions de l'être. En abandon corporel, l'essentiel — et la seule chose importante — ce sont les modalités de la mise en situation (il ne s'agit pas ici d'une technique, mais bien d'une attitude) entre client et thérapeute ou, si on travaille en groupe, entre clients et thérapeutes, et entre clients eux-mêmes. L'essentiel est d'essayer de créer les conditions intérieures pour que puisse émerger entre les êtres un mode de rapport qui n'est aucunement défini à l'avance. L'essentiel est que puisse exister ce rapport entre les êtres, «comme il est organisé», et donc que puisse émerger la vie «comme elle est organisée», sans qu'aucun jugement *a priori* ne soit porté sur ce qui est valable ou sur ce qui ne l'est pas, sur le sens ou la direction donnés à la vie. L'essentiel est de créer ces conditions pour que client et thérapeute soient placés dans une même situation où chacun a à recevoir sa propre vie aussi bien que celle de l'autre.

En un mot, ce qui caractérise l'abandon corporel, c'est ce mode de rapport non défini à l'avance, qui ne dirige pas. Un mode de rapport qui permet à la vie d'exister comme

1. On parle ici de psychothérapie parce que c'est jusqu'à maintenant — outre le «laboratoire» du groupe de recherche — le lieu d'application de l'abandon corporel, mais cela n'exclut pas d'autres champs d'application possibles, l'éducation par exemple.

elle est organisée en chacun et qui fait en sorte que les rapports entre les êtres puissent, à travers les liens qui se créent alors, émerger comme ils sont organisés.

L'abandon corporel: une expérience de recherche

Connu surtout, jusqu'à maintenant, comme une forme de psychothérapie², l'abandon corporel a été, au point de départ, une sorte d'exploration. Contrairement à toutes les approches auxquelles on le compare, il ne privilégie pas une théorie ou une technique en particulier; il n'est pas non plus une nouvelle théorie ou une nouvelle technique. Amorcée par un groupe de psychothérapeutes, il y a maintenant dix-neuf ans, cette recherche a ouvert des avenues imprévisibles et insoupçonnées. Elle est loin d'être terminée.

L'abandon corporel est d'abord une expérience de recherche qui a débouché sur une découverte fondamentale, découverte qui allait révolutionner non seulement la pratique thérapeutique des psychologues du groupe de recherche, mais aussi leur vision du corps, de l'être humain et de l'humanité. Ici, expérience de recherche et application thérapeutique se rejoignent: elles exigent un engagement de tout soi-même, elles sont une pratique qui transforme. Pour prendre tout son sens, la lecture de ces pages requiert également un engagement, une ouverture qui permettra de se laisser atteindre.

Ce texte, qui a été laborieux à écrire, émerge d'un long processus d'exploration à l'intérieur de nous-mêmes, au-delà de nos divisions et de nos dichotomies. Il ne parle que du corps, car, du lieu où nous écrivons, tout peut s'articuler autour du corps et trouver son sens en lui, à partir du corps

2. On comprend facilement pourquoi la pratique thérapeutique constitue actuellement, pour le groupe de recherche, le lieu «privilegié» de l'application de l'abandon corporel.

dans toutes ses dimensions. Aussi ne faut-il pas chercher dans cet écrit autre chose que des propos liés par la seule cohésion interne, profonde, de l'expérience vécue, propos qui ne cherchent ni à prouver ni à convaincre, mais tout simplement à rendre compte et à faire partager. Il ne faut y chercher ni hypothèse ni déductions d'un pur raisonnement intellectuel, mais une réalité qui relève uniquement de l'expérience et, donc, de l'évidence du vécu.

Tout cela a commencé lorsque nous³ avons remis en question la thérapie et les thérapies corporelles, en particulier. Comme psychologues, nous avons fait diverses expériences. Nous avons une formation en psychothérapie corporelle, que nous pratiquions à travers toutes sortes de démarches qui ne nous satisfaisaient pas totalement: que ce soit le behaviorisme, le psychodrame, l'expression corporelle, la bioénergie ou le *focusing*, etc. Certains d'entre nous avaient également travaillé avec Moreno, Rogers, Lowen; mais pour nous il manquait quelque chose à toutes ces approches, quelque chose qui permettrait de rejoindre des dimensions obscures, incomprises, du corps humain, donc de l'être humain tout entier.

C'est ainsi que nous en sommes venus à des rencontres hebdomadaires de recherche, pour tenter de trouver une explication plus satisfaisante que les réponses offertes — par les thérapies aussi bien corporelles que traditionnelles — aux problèmes humains, «corporels», auxquels nous faisons face chaque jour dans notre pratique.

Le «toucher-présence»

Au départ, nous étions indécis quant à l'orientation à imprimer à notre recherche. Les uns voulaient lui donner une direction plus intellectuelle, donc plus scientifique,

3. Nous utilisons la première personne pour tout ce qui concerne le compte rendu de notre expérience de recherche.

orientée vers l'anatomie, la biologie, la chimie du corps. Les autres souhaitaient lui faire prendre une orientation plus concrète, plus pratique, donc plus empirique, davantage centrée sur l'exploration des dimensions de l'expérience corporelle. C'est finalement cette orientation qui a prévalu, et nous avons alors centré notre recherche sur le toucher. Nous avons voulu explorer toutes les formes du toucher. Nous avons d'abord utilisé le toucher comme technique pour essayer de trouver la meilleure façon d'intervenir directement sur le vécu et de vérifier les résultats obtenus. Nous observions, en essayant de décrire simplement ce qui se passait, ce qui était ressenti. L'objectif de cette recherche était de trouver une façon d'aborder la vie qui permette d'intégrer toutes les expériences thérapeutiques, ou autres, faites antérieurement.

À cette époque, nous avons beaucoup lu et réfléchi non seulement sur le toucher, mais aussi sur les autres sens, qui nous sont apparus comme des manières différentes de toucher, c'est-à-dire d'entrer en contact avec l'autre. Dans cette perspective, il est évident que même la voix (le rapport verbal avec l'autre) devient une manière de toucher l'autre. Peu à peu, nous en sommes venus à privilégier une forme particulière de toucher qui ne vise pas de résultats, qui n'est pas intervention ni langage, mais simplement présence. C'est ce que nous avons appelé le «toucher-présence»: un toucher qui ne cherche pas à provoquer, qui n'attend rien, qui ne dirige rien, mais qui est réceptif, qui accueille. Cette forme de toucher a ouvert la porte à un autre niveau d'expérience, et c'est ce que nous allons tenter de décrire.

L'«involontaire»

Au cours d'une séance de recherche sur ce mode de toucher — non causal si l'on peut dire —, il s'est produit un événement bizarre, une expérience d'une qualité toute

nouvelle, d'une extrême importance pour la suite de notre recherche. L'un de nous a été saisi de petites vibrations, sans cause apparente, qui ont graduellement envahi tout l'organisme. Ces mouvements vibratoires, ces décharges énergétiques auraient pu durer à l'infini si nous n'y avions mis fin, la séance de recherche étant terminée. Ce phénomène inattendu nous a à la fois amusés, étonnés et... inquiétés. Nous n'en saisissions pas le sens, mais nous savions que quelque chose d'important venait de se passer et que nous étions en présence d'un matériel nouveau, jusque-là inconnu de nous.

Par la suite, chacun à sa manière, à son rythme et en son temps, a fait l'expérience de ce mouvement, de ce processus intérieur qui s'empare du corps, dans certaines conditions particulières. Avec le temps et la pratique, nous nous sommes aperçus qu'il n'était plus nécessaire d'être dans un rapport de contact direct pour que ce phénomène se produise. Une fois le processus mis en marche, il peut se produire n'importe où, n'importe quand, dans n'importe quelle position; il suffit de se placer dans l'attitude appropriée, juste: un certain mouvement intérieur d'ouverture et d'accueil à soi. Nous avons qualifié d'«involontaire» aussi bien l'attitude nécessaire à la manifestation de ce phénomène que le matériel fourni par l'expérience qui est vécue alors.

Nous avons continué à travailler dans cette direction parce que, même si cette expérience nous posait beaucoup de questions, elle nous rejoignait jusqu'au fond de nous-mêmes. Elle allait chercher des dimensions inconnues de nous-mêmes, des dimensions de plus en plus complexes de nos vies. Au cours de toutes ces expériences, nous avons vu se produire toutes sortes de comportements imprévisibles et même étonnants: des gestes, des attitudes, des émotions, des fantasmes et des sensations qui semblaient surgir du plus profond de nos «histoires» personnelles et humaines, et, qui sait, peut-être même d'avant la vie humaine!

Sans en mesurer encore ni le sens ni la portée, nous venions de découvrir ce qui allait devenir le fondement même de notre réflexion et de notre exploration: l'abandon corporel. C'est à cette époque que nous avons commencé à intégrer notre recherche dans notre pratique thérapeutique, la psychothérapie étant pour nous le lieu qui convenait le mieux à l'application de cette découverte. Nous croyions qu'en aidant nos clients à se placer dans une attitude d'ouverture et d'accueil à soi, ils pourraient eux aussi faire une telle expérience. Nous ne nous trompions pas, la pratique a confirmé cette intuition. C'est ainsi que, pendant deux ans environ, le processus de l'«involontaire» a été au cœur de notre recherche et de notre pratique en psychothérapie.

Au cours de cette période, nous avons fait des expériences de groupes de dix à quinze personnes, certaines d'une durée d'un mois. Nous consacrons jusqu'à dix heures par jour à notre travail d'expérimentation, dans le but d'arriver à comprendre ce qui se passait. Ce travail consiste en une mise en situation qui s'en tient, essentiellement, à un mode de rapport entre les êtres où rien n'est défini à l'avance, où chacun n'est que présence à l'autre, avec la vie qu'il porte telle qu'elle est en lui.

Nous nous sommes ainsi rendu compte que chez tous ceux et celles qui consentaient à cette expérience, à ce mode de rapport, dans les mêmes conditions, il se passait quelque chose qui permettait à l'involontaire d'émerger. À notre étonnement, nous avons pu constater également chez tous ceux qui consentaient à ce mode de rapport, à cette manière d'être avec eux-mêmes et avec les autres, qu'il commençait à se passer quelque chose d'unique pour chacun en même temps que de semblable pour tous: nous accédions tous à l'involontaire, qui faisait apparaître des manifestations du corps propres à chaque personne et jusque-là inconnues d'elle.

L'«organisation»

Nous en avons conclu qu'au-delà de l'apparence que nous sommes, au-delà de la forme que nous avons et sous laquelle nous apparaissions aux autres dans la vie de tous les jours, il devait exister une «organisation» qui nous régit au plus profond de nous-mêmes. Il devait donc y avoir en nous, au-delà de ce que nous connaissons de nous-mêmes, une vie organisée et pas seulement constituée d'impressions, d'émotions et de sensations accumulées qu'il suffirait de «décharger» pour les faire disparaître.

Cette vie-là, cette «organisation» n'est pas anarchique. Elle a une direction, elle sait où elle s'en va. C'est ce qu'elle tente d'exprimer quand on lui permet d'émerger. L'organisme, le corps, entre alors en mouvement, dans un processus organisé. À mesure qu'il avance dans ce processus, il se donne des moyens d'aller rejoindre de plus en plus profondément notre être, là où la vie est incrustée en nous, comme dans une immense mémoire corporelle: une mémoire vivante, non statique, une mémoire organisée de tout le corps, et qui organise tout le corps.

Cette mémoire «organise» en même temps toute notre expérience et tout notre rapport au réel. Elle se trouve «en dessous» de nos attitudes, de nos comportements, de nos rêves, de nos fantasmes, «en dessous» de notre manière d'appréhender et de comprendre la vie, «en dessous» de nos liens, de nos rapports et de notre manière d'entrer en relation avec les autres. Il y a donc en nous une organisation qui nous structure, qui nous «organise» totalement dans tout notre être. Cette organisation «déterminée⁴» est notre rapport même à la vie.

4. Dans la perspective de notre recherche, l'être humain a émergé de la matière et de l'animalité, comme un projet d'humanité auquel il avait à participer: la matière devenue pensante et créatrice, dans un sentiment subjectif croissant d'exister. Mais ce projet d'humanité surgissant de la matière est dirigé de l'intérieur par des lois aussi contraignantes que celles de la physique et de la chimie, et qui peuvent se résumer à un seul mot: le désir ou le rapport, cette énergie irrépressible qui anime

Le corps prenait tout à coup une dimension nouvelle, imprévue, que nous n'avions jamais perçue auparavant: il n'était plus simplement une mécanique biologique, un système d'organes et de fonctions, ni simplement le siège d'événements physiologiques et psychologiques, conscients et inconscients. Du même coup, la vie et les événements psychiques prenaient un autre sens: ils étaient, eux aussi, une manifestation de cette organisation elle-même.

Le corps cessait, pour nous, d'être le corps anatomique auquel nous avons toujours été habitués à penser. Nous avons tout à coup accès à un matériel vivant, qui peut être atteint à volonté, à condition que l'on consente à se placer dans l'état requis pour y accéder. Depuis lors, pour nous, le «corps humain» a pris le sens d'«organisation corporelle».

Cette organisation corporelle peut être vue, et pour ainsi dire touchée, au cours des expériences d'abandon corporel. Lorsque le processus de l'involontaire est en marche, l'organisation fait émerger du corps humain des vibrations, des mouvements, des tensions, des comportements qui n'ont rien à voir avec son anatomie. Par exemple, le corps peut devenir tout tordu ou cesser momentanément de pouvoir expirer, de sorte qu'il n'est plus du tout fonctionnel dans son mécanisme de locomotion ou de respiration et, par conséquent, dans l'espace et le temps. Cette organisation-là peut même aller à l'encontre des fonctions vitales de l'organisme, si bien que, dans pareil cas, manger ou respirer, par exemple, risque avec le temps de le détruire.

tout ce qui existe et qui le conduit vers son achèvement. Le déterminisme dont nous parlons ici se réfère à l'exigence même du désir et du rapport humain et, plus concrètement, à l'organisation de ce désir et de ce rapport en chacun de nous. Par conséquent, ce déterminisme n'a rien d'une attitude fataliste, ni d'une négation de la liberté, ni d'une réduction matérialiste. Au contraire, il place dans la matière même, et donc dans le corps humain, le chemin réel et nécessaire à tout accomplissement spirituel, qui est le sens profond de la vie elle-même. C'est un chemin astreignant, inévitable, que nous n'avons pas le choix de prendre ou de laisser pour nous accomplir: avec ou sans notre adhésion, il suit inexorablement son cours.

Cette découverte nous a fait beaucoup travailler et réfléchir. Elle nous a permis de comprendre que c'est finalement cette organisation qui «organise» notre morphologie, notre anatomie, notre biologie, notre psychisme même. Nous avons pris conscience de plus en plus que les personnes dont le fonctionnement et l'adaptation à la vie sont difficiles ont une organisation qui va à l'encontre des lois ordinaires de l'existence, comme leur rapport à l'espace et au temps, et finalement à toute la réalité.

Dans la poursuite de notre recherche et à travers notre pratique thérapeutique, il nous est apparu de plus en plus évident que cette organisation-là est présente chez tous les êtres, et que le corps humain, chacun de nous, est donc une organisation derrière l'apparence qu'il projette. Derrière cette apparence se cache une autre vie «organisée». Derrière ce qu'on appelle la maladie mentale, les troubles de comportements, les manifestations de violence, les déviations sexuelles, la somatisation, etc., il existe, pour ainsi dire, une somatisation première qui est une organisation de sens du corps.

Il existe donc une «organisation» derrière toutes les manifestations de la vie humaine. Plus le milieu, la lignée d'appartenance d'où vient un être porte une expérience douloureuse, plus cette organisation est marquante. Plus cette même organisation est niée chez un être, plus il y a de risques de malaise — aussi bien dans son rapport à lui-même que dans son rapport aux autres — jusqu'à la limite de sa propre destruction.

Une expérience différente

Nous avons parlé de cette expérience dans divers milieux universitaires et psychiatriques. Nous avons reçu toutes sortes de commentaires et de réactions de gens d'ici et d'ailleurs, de l'Afrique et de l'Amérique du Sud, entre autres. Par exemple,

certains ont dit que ce que nous faisons ressemblait assez à l'expérience mystique des derviches tourneurs. D'autres ont dit que cela ressemblait à des séances de chamanisme, de vaudou ou aux expériences des guérisseurs de la jungle. Les gens d'ici ont parlé de crises d'épilepsie et de ce qui se passe dans la folie ou dans certains traitements psychiatriques, situations où le «corps» est pour ainsi dire libéré du corps.

En fait, pour essayer de décrire l'abandon corporel, on faisait toujours référence soit à des expériences spirituelles ou culturelles, soit à des expériences de folie: expériences dans lesquelles des êtres s'ouvrent volontairement ou sont amenés à s'ouvrir à leur propre monde intérieur. Dans le cas d'expériences spirituelles ou culturelles, il s'agit de situations volontaires, créées pour enlever momentanément le contrôle sur soi et accéder ainsi à la vie comme elle est organisée en soi. Dans le cas de l'épilepsie ou de la folie, il s'agit de situations non voulues, où il n'y a plus aucun contrôle sur soi et où la vie s'exprime comme elle est organisée dans les êtres.

Dans les deux cas, il y a un accès momentané — voulu ou non — à la vie qui est là et qui apparaît telle qu'elle est organisée dans chacun. Dans un cas, ce qui se passe est perçu comme quelque chose qui ne devrait pas être là et dont il faudrait se débarrasser, dans les autres cas, ce qui se passe est perçu comme un privilège auquel on accède momentanément. Le «matériel» éveillé est le même qu'en abandon corporel, sauf que ce qui se passe alors — aussi bien dans les expériences spirituelles ou culturelles que dans la folie — n'est pas saisi comme un processus «organisé». En abandon corporel, au contraire, cette «organisation» est perçue, et les conditions sont créées pour que le processus se mette en branle et que le «matériel» émerge. Il ne s'agit donc pas seulement d'un moment malheureux de «décharges», comme dans la folie, ou d'un moment privilégié d'«extase», comme dans le mysticisme, par exemple.

Contrairement à ces expériences, l'abandon corporel fait apparaître un processus auquel on peut accéder à volonté — pas comme on veut, mais à volonté. Ce processus permet de découvrir que cette organisation en nous, au-delà de nous, touche à toutes les dimensions de notre être, y compris les dimensions anatomiques et biologiques. Il s'agit donc d'une organisation plus profonde que notre propre chimie et de laquelle ne peut que surgir le sens de nos vies. Elle organise tout notre être et même notre pensée, elle est notre rapport⁵ même à la vie. En chacun des humains, cette organisation est le chemin nécessaire et inévitable à l'accomplissement de sa propre vie et à celui de l'humanité tout entière.

Nous en sommes venus à la quasi-évidence que cette organisation, parvenue jusqu'à nous à travers les générations qui nous ont précédés, c'est l'histoire de toute l'humanité aussi bien que notre propre histoire individuelle. Et il ne fait pas de doute pour nous que cette organisation — ce avec quoi nous abordons la vie quand nous commençons à agir consciemment — est «déterminée». Acceptée ou non, elle est là. Elle transparait dans nos gestes, nos fantasmes et dans l'univers que chacun se crée, et plus elle est niée, plus elle se manifeste dans la violence, la déviance, la maladie ou la folie.

5. Dans le cadre de notre recherche, nous avons préféré le mot *rapport* aux mots *relation* et *interaction*. Lié à tout le processus d'homínisation, ce mot est progressivement devenu, en abandon corporel, porteur de tout le sens et du non-sens de la réalité humaine. Il y a eu début d'humanité quand a émergé un nouveau mode de rapport entre des êtres, un mode de rapport minimalement humain qui a projeté les humains dans la longue succession des civilisations. Le mot *rapport* se réfère donc ainsi à la présence organisante et transformante de notre histoire personnelle, en même temps que de l'histoire de l'humanité en chacun de nous. Il se réfère à l'organisation même de notre corps, qui qualifie et détermine notre rapport à la vie, à nous-mêmes et aux autres.

L'humanité en nous

C'est tout cela qui s'est imposé à nous, progressivement, à travers notre recherche, notre réflexion et notre pratique. Cela nous a conduits à l'évidence⁶ que le «corps humain» constitue une «organisation corporelle» beaucoup plus profonde que la biologie, qu'il constitue une immense mémoire: une mémoire globale à la fois de nous-mêmes et de l'humanité en nous. Et cette mémoire, qui organise le corps, l'a transformé graduellement au long des générations. C'est comme si le corps humain était une mémoire qui porte toute l'histoire de l'humanité — donc toute l'histoire de la vie et de la matière — qui la fait parvenir jusqu'à nous sous cette forme, dans l'organisation même que nous sommes.

Cette organisation est faite du rapport, de tous les modes de rapports que porte l'humanité ainsi que de la recherche de l'accomplissement de ce rapport humain. Elle est faite de la réalité humaine à travers toute l'histoire de l'humanité. Elle nous parvient par le biais de nos lignées d'appartenance sous une forme spécifique. Ainsi, *a priori*, d'une façon «déterminée», nous sommes organisés par ces rapports qui définissent à la fois notre rapport à nous-mêmes et aux autres ainsi que notre rapport à la réalité et au monde.

C'est donc toute l'humanité en chacun de nous qui essaie d'être et de s'accomplir, sous une forme spécifique propre à chaque individu. Ainsi, recevoir l'organisation que nous sommes, c'est recevoir toute l'humanité, c'est l'accomplir. Recevoir cette organisation, c'est aussi, bien sûr, d'abord «se

6. Les affirmations qui suivent et qui peuvent sembler des certitudes absolues n'excluent pas la conscience que nous avons de les déduire de notre recherche ainsi que de l'expérience que nous faisons de la réalité humaine. Aussi n'est-ce que dans cette perspective que nous nous permettons d'avancer de telles affirmations. Nous croyons toutefois que l'approfondissement de cette recherche et de cette expérience de ce que nous sommes ne pourra que confirmer notre découverte et mettre en lumière le long processus d'hominisation tel que nous le comprenons, ainsi que la manière dont l'humanité «est» depuis qu'elle a commencé d'exister.

recevoir⁷» soi-même et s'accomplir. Là se trouvent la tâche et le destin de chacun ainsi que de l'humanité tout entière: «se recevoir», être qui l'on est, s'accomplir.

Nous sommes profondément déterminés par cette organisation de rapports qui nous constitue et que nous avons à devenir, et il nous faudra sans doute la vie entière pour trouver le chemin de nous recevoir comme possibilité d'être qui nous sommes. Chose certaine, que nous consentions ou ne consentions pas à nous-mêmes, cette organisation — qui est en nous la structure même du désir — ne pourra que s'accomplir, avec ou sans notre accord, mais en empruntant alors les chemins plus difficiles et périlleux de la maladie et de la souffrance, qui peuvent nous mener jusqu'à la mort ou à la destruction de nous-mêmes.

Il n'est pas étonnant que nous «refusions» tous, à des degrés divers, cette organisation et que nous la refusions d'autant plus qu'elle est plus douloureuse parce que les rapports — le vécu des êtres des générations et des époques antérieures, et plus spécialement de ceux qui nous précèdent immédiatement — ont été plus douloureux et qu'ils l'ont marquée plus négativement. Au cours des expériences, nous avons constaté que plus le vécu a été douloureux, plus il nous a marqués négativement, plus nous essayons de retenir et d'empêcher l'apparition des dimensions de nous-mêmes que constitue cette présence des autres en nous. Et plus nous «refusons», plus nous avons du mal à «recevoir» l'être que nous sommes, plus le risque est grand que nous

7. Nous avons choisi le terme *se recevoir* de préférence à *s'accepter* (terme plus statique qui évoque celui de *subir*). «Se recevoir», c'est ouvrir la porte à la vie comme elle est organisée en chacun de nous. «Se recevoir» fait appel à une attitude intérieure qui consiste à laisser arriver, à laisser être ce qui émerge de soi et à l'accueillir comme son être propre. Nous n'avons pas le choix d'être ou de ne pas être qui nous sommes, mais chacun a la possibilité de consentir à ce qu'il est et de «se recevoir». Pour l'être humain, tout changement réel passe par cet acte radical, fondateur et réalisateur d'humanité, comme toute souffrance provient de coupures de soi, d'incapacité ou de refus de recevoir et d'être qui nous sommes.

soyons atteints de toutes sortes de manières, jusqu'à la maladie physique ou psychique.

Il y a là une explication qui fait que nos rapports avec les autres sont plus ou moins adaptés, harmonieux, et qu'ils se traduisent dans nos comportements soit par la «somatisation», la peur, la timidité, soit par l'agressivité, la violence ou les déviances sexuelles, etc. Cela peut même aller jusqu'à la folie, cas extrême où les êtres, totalement incapables de recevoir leur organisation, sont complètement coupés d'eux-mêmes, des autres, du réel. Personne ne naît «table rase», nous sommes déjà tous marqués à la naissance, plus ou moins négativement, par toute l'histoire de l'humanité. Chacun est une organisation de cette histoire à travers ses lignées d'appartenance et, bien sûr, chacun porte des marques de famille et surtout de sa famille immédiate.

Mais chacun n'est pas comme il est uniquement parce que ses parents l'ont marqué d'une façon ou d'une autre. Il est également une organisation, une modalité particulière de porter l'humanité et d'entrer en rapport avec les êtres qui l'entourent, ce qui donne un sens particulier, une coloration personnelle à son expérience d'être humain. Tout ramener à notre histoire individuelle, à notre milieu familial, pour rendre compte de ce que nous sommes garde la vie et les humains dans des rapports d'accusation, de culpabilité et d'irresponsabilité. Cela coupe les êtres de leur propre corps et du sens profond de leur existence.

Une possibilité d'être

L'être humain est un projet d'humanité qui, à des degrés divers et selon les individus, vit coupé de lui-même. C'est son expérience subjective et défensive de lui-même qui lui fait placer en dehors, dans les autres, tout ce qu'il ne porte pas de lui-même. Chacun est une organisation, mais qu'il ne

possède pas et dont il est plus ou moins coupé. Chacun est une possibilité de devenir qui il est. Plus il a été marqué négativement par son hérédité et son histoire personnelle, plus il fait de compromis avec ce qui est si difficilement recevable de lui-même. Le non-reçu, le non-recevable — tout ce que nous ne portons pas de ce qui est nous — marquera quand même notre rapport à la vie sous toutes ses formes. De là naîtront les rapports d'accusation et de culpabilité, le narcissisme, la violence, la maladie mentale et physique, les institutions, les civilisations.

L'être humain est essentiellement un être qui a à «se recevoir». Il est une possibilité de corps, de liberté, d'expression affective et sexuelle. Il est un processus à mettre en branle pour s'ouvrir à ce qu'il ne sait, ne sent et ne soupçonne même pas de lui-même. Apprendre à se recevoir, c'est émerger du monde de la causalité et de la culpabilité pour entrer dans celui de la responsabilité. Nous ne sommes pas «coupables» de ce que nous sommes, ni nos parents, ni les autres, mais chacun de nous est «responsable» de l'être humain qu'il est et, par le fait même, de l'humanité tout entière.

Voilà où notre recherche nous a menés: avant tout à une expérience d'être, à un risque de nous-mêmes qui nous a transformés, qui nous a fait apparaître la réalité humaine sous un jour tout à fait nouveau et qui nous a permis de réfléchir à cette réalité sous un angle auquel nous n'avions pas eu accès jusqu'à ce jour.

L'abandon corporel: une réflexion philosophique

Notre recherche puis notre pratique nous ont donné l'occasion de réfléchir à toutes sortes de dimensions de la réalité humaine ainsi qu'à l'origine et au sens de l'humanité. Nous avons été amenés ainsi à nous interroger sur le corps, la liberté, la maladie, les institutions, la violence, la sexualité, la

mort — et à resituer dans cette perspective l'éducation et la psychothérapie —, pour essayer de parvenir à une compréhension satisfaisante de l'être humain, qui nous ferait finalement découvrir le sens de la destinée humaine et peut-être même de l'humanité et de la matière.

Le corps

Aussi bien dans notre recherche que dans notre pratique thérapeutique, le fait d'essayer de créer des conditions pour que la vie puisse émerger comme elle est, et pour que le rapport et les liens entre les êtres puissent être vécus tels qu'ils sont, nous a progressivement amenés à une vision et à une compréhension de l'être humain tout à fait différentes de celles que nous en avions auparavant. Une vision que nous aurions pu difficilement soupçonner ou imaginer.

Au fur et à mesure de l'évolution de notre recherche et de notre réflexion, le corps se manifestait autrement, il se révélait sous des jours nouveaux, inhabituels, avec des comportements que nous ne connaissions pas. Il n'était plus seulement une réalité biologique, anatomique et chimique dans laquelle il se passe des événements. Fondamentalement, il se révélait comme une organisation de rapports (c'est-à-dire des modes de rapports, des modalités d'expérience) que l'humanité a vécus à travers son histoire, une organisation qui nous est parvenue à travers nos lignées d'appartenance et que nous avons aussi continué à développer dans notre expérience personnelle.

Nous avons ainsi découvert que le corps humain diffère beaucoup de l'idée que l'on s'en fait généralement. Tels que nous sommes, dans notre rapport à la vie de tous les jours, nous nous sentons souvent divisés. Nous nous sentons «dans» un corps et donc nous pouvons parler de corps et de psyché, de corps et d'esprit, de corps et d'âme. L'expérience de

l'abandon corporel nous a amenés à une perception totalement différente de ce que nous appelons le corps. Nous nous sommes rendu compte que notre corps est l'organisation de ce que nous portons et qu'il n'y a pas de corps qui ne soit une «organisation corporelle», une organisation de rapports et du rapport. Il nous est apparu de plus en plus que le corps s'identifie aux rapports. Il est organisé par les rapports qui constituent l'histoire de l'humanité, en même temps qu'il est une organisation du rapport que l'on a avec la vie, selon la modalité de nos appartenances à l'humanité, à la vie animale, à la matière et au cosmos.

Tous ces niveaux d'appartenance nous constituent, et le désir humain s'enracine ainsi dans les origines lointaines de l'énergie vitale. C'est tout cela que nous avons à assumer comme êtres, sous le mode humain, c'est-à-dire dans nos interactions avec les autres. Vu sous cet angle, le corps humain n'existe que partiellement, il est une possibilité de «corps» et il ne sera vraiment que s'il peut recevoir son organisation, sa structure, c'est-à-dire tout ce qu'il porte de son rapport aux autres, à la vie et à la matière.

Quand nous entrons en relation avec les autres, notre vécu est éveillé par ce qu'ils sont et par leur vécu. Mais il surgit également d'une organisation intérieure propre à chacun, qui fait que nous expérimentons toujours d'une certaine manière notre propre vécu et le vécu des autres. Nous n'avons pas le choix, nous sommes tous plus ou moins enfermés dans la subjectivité de notre expérience. Mais nous avons la possibilité de reconnaître et de recevoir cette expérience; c'est le seul chemin qui peut nous conduire hors de notre isolement. Aussi, plus quelqu'un se reçoit, plus il devient «corporel», donc existant, réel.

Il n'est pas facile de se recevoir. Dans la mesure où l'organisation de la vie dans un être a été marquée négativement par ses origines et ses appartenances, dans la

même mesure cet être est coupé de lui-même. Il est moins «corporel». L'accès à sa totalité d'être est plus difficile. C'est le cas notamment des psychotiques, dont l'univers ne diffère pas du nôtre mais qui affrontent au fond d'eux-mêmes l'organisation de leur propre vie et un mode de rapports à eux-mêmes et aux autres qui leur sont intolérables. Leur organisation intérieure va tellement contre la vie qu'ils n'ont pour ainsi dire d'autre choix que de vivre en dehors d'eux-mêmes, dans un monde fantasmatique, sans corps réel.

La psychose, la maladie et la souffrance humaine sous toutes ses formes prennent, certes, leurs racines dans la matière et dans la condition même de l'être vivant mais plus profondément encore dans l'origine même de l'humanité. Nous ne sortons pas du paradis, état de grâce et de perfection que nous aurions quitté par la faute originelle et par notre faute. Cette création narcissique des humains nous laisse l'illusion d'un pouvoir sur nous-mêmes que nous n'avons pas: celui de nous changer et de retrouver notre beauté initiale. Tout au contraire, nous émergeons de la matière et de l'animalité, donc de l'indéfinition et de la dépossession.

Le lien fondateur d'humanité n'offrait qu'un faible ancrage à ces êtres que furent les premiers humains ou les premiers groupes d'humains. Les premières expériences humaines et, donc, les premiers rapports humains furent des rapports de dépossession, d'indéfinition, de peur et de paranoïa, dans l'impossibilité où chacun était de porter, si ce n'est que «minimalement», sa propre humanité. Ces expériences d'origine, où le corps humain était «minimalement» existant parce que le rapport ne pouvait être que «minimalement» reçu, engageaient l'humanité dès le départ dans une aventure de manque, de castration, de sadomasochisme, de division et de dichotomie.

Les premiers enfants humains sont nés de ces corps, dans ces rapports, d'une humanité initiale toute à venir, toute en dehors d'elle-même. C'est de ce lieu que nous

venons tous, et toute l'histoire de l'humanité y trouve son fondement, son explication, sa direction et son sens. En fait, il n'y a que le corps: un corps émergeant de l'animalité, devenu capable d'un rapport aux dimensions infinies, et qu'il n'est possible d'assumer, de devenir, d'être que dans un processus sans fin. Toute l'histoire de l'humanité, de même que les civilisations et les créations humaines, sont, pour le corps humain, les signes de sa dépossession aussi bien que les signes de la recherche de son intégrité et de son unité.

Chacun des humains arrive à un moment de ce processus d'homínisation en portant dans son corps toutes les expériences de rapports qui lui sont parvenues à travers ses lignées d'appartenance et en ayant comme destin à la fois de transmettre cette vie, pour que se continue le processus, et d'accomplir la sienne propre. C'est cela le désir humain, c'est-à-dire le sens cosmique de chacun des humains. C'est l'énergie irrépressible du torrent qui fraie son chemin à travers les obstacles, le lit de la rivière qui canalise cette force, et la déclivité qui accentue son élan vers la mer. Ce désir porte tous les avatars du rapport humain depuis l'origine de l'humanité, et ce rapport, ce désir, c'est l'organisation même de notre corps.

En chacun de nous, le mot *désir* est chargé de significations si multiples qu'il est à peu près impossible à définir. Comme mot et comme réalité, le désir est incontournable. Il occupe tout l'espace humain. Il envahit toutes les dimensions du processus d'homínisation, des corps dichotomiques et donc des corps de l'histoire. Il ne peut se résoudre et s'accomplir que dans le corps de l'interdépendance et de la paradoxalité: le corps reçu. Souvent il est réduit à l'aspect sexuel et génital de la vie humaine. On dit à quelqu'un qu'on le désire. Deux personnes constatent qu'il n'y a plus de désir entre elles. Le même mot sert tout aussi bien à désigner l'énergie, l'élan pour faire, que l'élan pour obtenir quelque chose. On désire faire un voyage, acquérir une maison. On désire de la

même façon la justice, la vérité, l'absolu. Le désir peut se présenter tout autant comme ce qui nous disperse à l'infini — l'insatiable désir —, que comme ce qui nous pousse vers les sommets de l'être et de l'accomplissement de nous-mêmes.

Dans notre propos, le mot *désir* prend un sens défini et presque concret. Il est, en chaque corps humain, l'organisation des rapports et du rapport dans laquelle l'humanité tout entière et chacun des humains en particulier tendent à leur plénitude et à leur accomplissement. Le désir, c'est le corps cherchant sans relâche, à travers tout son espace et tout son temps, dans le long processus d'humanisation, à devenir un lieu assez humanisé pour pouvoir consentir à être. Un lieu où il soit possible de recevoir globalement la vie comme elle est organisée et, ce faisant, de transcender tout espace et tout temps.

Dans cette acception première et fondamentale du mot *désir* s'enracinent toutes les autres de façon plus ou moins évidente. On peut dire qu'il n'y a que le désir comme on peut affirmer qu'il n'y a que le rapport et donc que le corps. Le désir se réduit parfois à un de ses modes d'expression, comme dans la sexualité. Cependant, c'est toujours de désir qu'il est question dans toutes les formes de création et dans toutes les tentatives de dépassement de l'humanité. On le retrouve tout autant dans les fuites et les coupures que sont les institutions, l'avoir, le pouvoir, que dans les somatisations, la folie ou tous les autres détours qu'il prend en nous en tant qu'organisation insoutenable. Le désir se cherche et se cache de mille manières, sous les visages infiniment variables du besoin, ce besoin qui surgit sans cesse de la négation du désir ou de l'intolérable des ressentis en chacun de nous.

Pas étonnant alors que nous ne puissions sentir, porter, recevoir d'emblée et globalement ce corps, ce désir, que nous sommes, et que l'expérience que nous faisons de nous-mêmes soit une expérience de divisions et de dichos-

tomie. Cela est d'autant plus vrai, pour certains, que la succession des générations jusqu'à eux a été marquée de façon plus négative. Mais, pour qui que ce soit, une expérience plus globale, plus unifiée de soi-même ne peut être que la conséquence d'une démarche impliquant le risque de tout soi-même.

Nous portons tous des difficultés de vivre: nous participons de la même origine, du même rapport fondateur d'humanité. Nous avons hérité, chacun à notre manière, de tout le bagage héréditaire de l'histoire à travers nos lignées d'appartenance, et ce n'est certes pas uniquement à cause de nos parents que nous sommes qui nous sommes: ils n'ont fait, comme chacun d'ailleurs, que transmettre la vie comme elle leur est parvenue, déjà marquée de milliers d'années de vécu.

Toute cette réflexion sur le corps a engendré une vision, une compréhension nouvelle de l'être humain: un être «déterminé» portant en lui une organisation corporelle qui conditionne, «détermine» sa perception et sa compréhension du réel ainsi que son rapport même au réel.

La liberté

De ce processus de recherche ont surgi des interrogations concernant la notion de liberté. Le fait que l'être humain soit réellement «déterminé» dans sa propre organisation intérieure corporelle ne va-t-il pas à l'encontre même de la liberté? Comment est-il possible alors de concilier ce déterminisme avec la liberté? La liberté de l'homme ne serait-elle qu'illusoire?

En un sens, oui, la liberté est illusoire: nous nous croyons libres quand nous faisons ce que nous voulons, que nous allons où bon nous semble, ou que nous prenons, face à la vie, les positions qui nous paraissent le mieux nous

convenir. Ce sont là, certes, des aspects non négligeables de la liberté. Mais si nous approfondissons tant soit peu toutes les sphères de notre agir, nous nous rendons compte que quand nous faisons ce que nous voulons, nous ne faisons pas ce que nous croyons que nous faisons. Cela n'est pas un simple jeu de mots. Cela signifie que le déterminisme met un frein à ce que nous croyons être la liberté, c'est-à-dire à l'illusion que nous avons de la liberté. Il y a en nous, depuis que l'humanité existe, une capacité de liberté, comme il y a en nous une capacité d'être un corps humain.

Nous sommes plus ou moins absents de nos corps, qui sont dispersés à travers la société et la civilisation, dans des croyances, des fois, des institutions, des religions, des philosophies... Nous cherchons là une façon de nous comprendre, puis une façon d'apprendre et d'être. Ce sont des lieux aussi bien pour être que pour cacher qui nous sommes. Nos corps, et par conséquent notre liberté, sont dispersés à travers toutes ces créations des civilisations humaines parce que le corps humain est plus qu'un phénomène biologique ou une anatomie, il est aussi et surtout une organisation de rapports. Dans la mesure où cette organisation n'est pas complètement reçue, nos corps sont absents: nous sommes dépossédés. En grande partie absent de lui-même depuis l'origine, l'être humain est une capacité de corps. Aussi, depuis le début de l'humanité, les humains sont-ils à la recherche de leur corps, c'est-à-dire de leur rapport, de l'organisation d'eux-mêmes et donc de leur sens. Ils sont en mal d'un lieu ou de conditions où ils pourraient se recevoir complètement, où ils pourraient être entièrement.

Ces considérations donnent un nouvel éclairage à la notion de liberté. La capacité d'être libre étant étroitement liée à la capacité d'être un corps humain, la liberté devient possible chez des êtres au moment où il y a des organisations anatomiques et cellulaires suffisamment complexes pour qu'ils soient capables de commencer à se recevoir. Et

se recevoir, acte par excellence d'humanité, devient ainsi le fondement de la liberté, le lieu où le corps peut commencer à être. Le corps humain, contrairement au corps animal et à la matière, est donc un corps qui a à se recevoir pour être.

Au début de l'humanité, ce corps existait à peine comme corps humain, et jamais il n'a été aussi absent qu'à cette période de l'histoire humaine: plus qu'une dépossession, comme dans la maladie mentale, par exemple, c'était une absence d'organisation humaine. C'était un corps non organisé par le rapport, à peine capable d'un début de rapports humains et à peine capable de se recevoir. Dans cette possibilité d'être un corps et de se recevoir résidait la lueur de liberté de nos premiers ancêtres. Les premiers humains avaient une capacité de liberté comme ils avaient une capacité de se recevoir, mais l'existence de cette liberté était minimale, tout comme celle du corps humain lui-même. Tout le reste, tout ce qui n'était pas reçu, était aliénation, comme ce l'est encore maintenant.

La liberté existe là où l'être humain se reçoit et dans la mesure où il se reçoit. Tout ce qui n'est pas reçu se retrouve en nous et agit comme une force aveugle. Nous croire libres, du fait que nous faisons ce que nous voulons, n'exclut en rien le «déterminisme», inévitablement lié à l'organisation que nous sommes. La liberté réside dans la conquête même de notre être, de notre organisation. Notre capacité de liberté est liée à la réceptivité de notre être, au fait de pouvoir nous recevoir et au fait de nous recevoir. La liberté est une conquête au même titre que le corps, et la liberté doit se conquérir, tout comme le corps humain, à travers l'organisation que nous portons et que nous sommes.

Dans la mesure où nous ne recevons pas cette organisation, nous sommes amenés à adhérer à des croyances, à mettre nos êtres dans des institutions, dans des religions et, donc, à nous déposséder, à nous absenter de nous-mêmes

et à nous enlever la possibilité de nous expérimenter et d'expérimenter la vie globalement, à partir d'une ouverture à tout nous-mêmes. Dans la mesure où nous créons des conditions pour recevoir toutes les dimensions de nous-mêmes, dans la mesure où nous entrons dans le processus de ce que nous avons appelé l'«involontaire», nous entrons alors dans un processus de liberté et d'accès à notre corps comme corps humain, comme corps de sens, et à la connaissance.

Dans cette mesure aussi, nous sortons progressivement de nos dépendances des croyances reçues, des fois reçues, des définitions *a priori* de nous-mêmes également reçues. Nous sortons donc des institutions et des religions non pas pour les rejeter, mais pour nous recevoir et, de ce fait, pour recevoir le sens de nous-mêmes, et devenir plus concrètement nous-mêmes.

Les institutions

Cette réflexion et cette recherche sur le corps et sur la liberté ont soulevé la question des institutions, de leur origine et de leur sens. D'où viennent et que signifient les religions, les sociétés, la famille, l'école, les systèmes politiques, les arts?... Nous croyons que les institutions ont pris racine dans la capacité minimale des premiers humains de porter leur humanité. Tout ce que les premiers humains ne pouvaient recevoir — tout ce qu'ils ne sentaient pas en eux-mêmes —, ils ont dû le placer progressivement à l'extérieur d'eux-mêmes, dans des institutions, dont on pourrait dire qu'elles sont le corps en dehors du corps.

C'est dans l'institution religieuse avant tout que les êtres humains ont placé tout ce dont ils étaient dépossédés en eux-mêmes, pour le mettre en commun, pour le valoriser, pour le

«narcissiser⁸», le rendre beau, donc acceptable. De toutes les institutions, la religion est celle qui a porté ce qui était le plus irrecevable chez les humains, ce qui était vécu comme le plus négatif, le plus laid, comme la violence, le sadomasochisme, la perversité... Lieu où tous ces aspects inacceptables de nous-mêmes pouvaient être et ont été le plus embellis, c'était donc le lieu «narcissique» par excellence, où apprivoiser tout ce bagage. Les religions sont ainsi nées de la «narcissisation» du plus irrecevable de ce qui constitue l'être humain et, en même temps, la religion a été l'institution par excellence qu'a trouvée l'humanité pour rechercher son être, son corps, son sens.

La religion constitue ainsi un lieu essentiel pour se déposséder de ce qui ne peut pas être porté, mais, en même temps, pour le prendre en charge et l'apprivoiser en le «narcissisant», en le dissociant de soi pour apprendre à se recevoir. Le processus de «se recevoir» est un processus long et difficile. C'est à travers les milliers d'années de l'histoire de l'humanité qu'a été expérimenté le rapport, l'organisation du corps. Le corps a été pétri par le rapport, et ce corps organisé par le rapport, cette organisation qu'est le corps humain a pu trouver dans la religion une sorte de laboratoire pour apprendre à recevoir en soi ce qui avait été placé en dehors de soi.

Comme la religion, toutes les autres institutions constituent des lieux, des organisations, des mises à l'extérieur du corps que les humains ont créés pour apprivoiser et apprendre leur être et leur action. Elles sont toutes des lieux narcissiques et, par conséquent, des lieux de dépossession. Elles sont des prolongements du corps humain, comme des extensions de lui-même: le corps en dehors du corps. Elles ont permis, au cours du processus d'hominisation et de l'histoire, que le corps humain devienne de plus en plus

8. Le narcissisme est la forme embellie de ce qui n'est pas recevable.

pétri de ses propres créations, de plus en plus dépossédé, de plus en plus institutionnalisé. Paradoxalement, cette institutionnalisation, cette dépossession de son être, de son corps, par ses propres créations a été et est pour lui la condition essentielle, avec tous les risques que cela comporte, de parvenir à la possibilité de vraiment se recevoir et, donc, à la possibilité d'un au-delà de toute institution.

Toutes les institutions, y compris la religion, ont comme origine le fait que l'être humain est un corps de rapport — un corps de sens qu'il ne possède pas mais qu'il a à recevoir — et qu'il doit apprendre graduellement. Les institutions (la religion, la politique, la famille, l'école, l'art...) sont des organisations que la société et les individus à travers elle se donnent pour porter ce qu'ils ne peuvent recevoir d'eux-mêmes. Les institutions ont donc pris naissance dans le fait que l'être humain — le corps humain — ne pouvait pas porter les possibilités d'être qu'il avait en lui-même. Il a fallu qu'il les fasse porter comme en dehors de lui, en les valorisant, en les embellissant dans des lieux de dépossession mais aussi des lieux d'apprentissage, où il pourrait apprivoiser et aller récupérer ce qu'il y aurait mis.

Les institutions viennent donc de la dépossession, du fait que l'être humain s'appartenait à peine au départ. Tout le reste était la possibilité d'être et, comme il ne pouvait porter cette possibilité elle-même, l'être humain devait nécessairement la mettre ailleurs. Tel est le moteur des civilisations et de l'histoire. Cela n'est pas du tout négatif. Au contraire, il y a là un effort de compréhension pour redonner tout son sens aux diverses formes d'expression, qu'elles soient religieuses, philosophiques, scientifiques et même artistiques. Car l'art est aussi une forme de dépossession en même temps qu'une forme d'expression. L'art a toujours été, dans l'histoire de l'humanité, une forme spéciale d'institution — de petites institutions individuelles — toujours un peu à l'avant-garde de l'être lui-même, comme une recherche plus authentique du sens.

Comme ils n'avaient pas accès à toutes leurs possibilités d'être, les individus ont eu, pour ainsi dire, à s'apprendre, et ils l'ont fait en s'exprimant de toutes sortes de façons, dans des institutions de tous ordres. Les institutions sont comme le prolongement du corps, devenu, au cours de l'histoire, la première des institutions et le fondement de toutes les autres. Au début de l'humanité et pendant des millénaires, les individus devaient avoir peu d'importance par rapport aux institutions. Ces dernières étaient le lieu de l'autorité, de la vérité, de l'explication globale du sens. C'est progressivement qu'il a été possible aux individus — et à certains plus qu'à d'autres — de se différencier et de découvrir d'autres dimensions du rapport et donc du corps.

L'histoire est la longue quête de ce processus d'homini-sation par lequel les humains ont pu, à travers leurs créations fantasmatiques que sont les institutions, apprendre péniblement des dimensions de plus en plus riches du désir, du rapport, du corps. Il n'y a pas à s'étonner du caractère contraignant et même opprimant de beaucoup d'institutions, et spécialement des institutions à caractère religieux ou politique. Nées de l'indéfinition et de la dépossession humaine d'origine, de l'impossibilité pour les humains d'être et de se recevoir, donc nées dans la dépendance presque absolue, les institutions exprimaient le désir des humains de s'apprendre et d'être, en vivant ensemble. Elles exprimaient en même temps leur besoin d'être embrigadés et contrôlés par des autorités qu'ils se donnaient, par des croyances et des divinités qu'ils s'inventaient.

Le bilan des institutions pèse peut-être très lourd, mais il constitue un chemin nécessaire et inévitable. Sans les institutions et, surtout, sans les religions, il n'y aurait pas eu d'humanité. Elles sont comme des maîtres, des balises que les humains se sont données pour s'apprendre et pour apprivoiser ensemble leur être. Le processus d'homini-sation tend à changer les institutions, à les remettre en question, à mesure

que les individus acquièrent la capacité d'assumer davantage de dimensions de leur être, de leur rapport, de leur corps. À la limite, idéalement, il n'y aurait plus d'institutions, il n'y aurait plus de culture, ni de philosophie, ni même d'art. Toutes ces créations humaines ont comme fonction de mettre les humains en rapport. Dans la mesure où chacun reçoit son être propre, les lois profondes de la vie peuvent suivre leur cours directement, sans avoir à passer par les institutions et, en conséquence, par la dépossession.

C'est là, toutefois, une vision de l'esprit. Il y aura toujours place pour des institutions, car la dépossession humaine existera toujours, sauf peut-être pour certains grands individus au cours de l'histoire ainsi que pour un nombre croissant de personnes qui, à travers des démarches personnelles, prennent le risque de rejoindre la globalité de leur être. Il se passe alors un événement majeur: l'être humain, accédant à tout lui-même, sort momentanément des compréhensions causales, du monde de la culpabilité et de l'accusation, du rapport sadomasochiste, de la dépendance et du narcissisme, pour découvrir les lois mêmes de la vie humaine, du désir humain, qui sont des lois paradoxales⁹.

9. C'est à partir de notre recherche sur le corps, puis de son application thérapeutique, que s'est imposée à nous l'existence des lois paradoxales qui régissent le désir humain et donc le rapport et le corps. L'acte éminemment humain de se recevoir est au cœur et de l'émergence et de l'accomplissement de ces lois. Celles-ci apparaissent quand, renonçant au pouvoir illusoire de se changer et de changer le monde, quelqu'un se place dans la disposition intérieure de se recevoir comme il est organisé. C'est comme si la matière, après une longue recherche et en continuité avec ses propres lois, attendait depuis toujours qu'émergent d'elle des êtres assez complexes pour porter la conscience d'exister et assez humanisés pour pouvoir prendre le risque de leur déterminisme et de la globalité de leur être. Alors seulement pouvait-elle laisser apparaître sa capacité de transcender toute limite et toute finitude. Dans l'acte pour ainsi dire cosmique de se recevoir, l'être humain, en même temps qu'il se laisse exister dans l'infini des ramifications de tout ce qu'il est, situe dans leur être tous les autres et toute la matière et, par le fait même, il s'ouvre à toute compréhension et à tout sens. Tel est le paradoxe même de la matière qui, dans l'acte humain de se recevoir, accède ainsi à l'être et par conséquent à l'esprit.

La violence

L'humanité est encore loin d'avoir trouvé son être et son sens, ce qui explique sans doute la violence immense qui habite les humains. D'où vient toute cette violence humaine? Pourquoi se retrouve-t-elle partout avec autant de force, dans toutes les sociétés et dans tous les milieux, même les plus «civilisés»? Il n'y a qu'une réponse satisfaisante à un tel phénomène: la violence est inscrite au cœur même de l'histoire de l'humanité.

L'humanité émerge de l'animalité et, à travers elle, de la matière, dont elle reçoit, sans aucun doute, toute la violence et le déchaînement. Plus encore, conscient des possibilités d'accomplissement beaucoup plus considérables qu'il porte en lui, l'être humain déploie également une violence bien plus grande, à la hauteur même de ses possibilités infinies. Il est, pour ainsi dire, chargé par la matière d'accomplir une destinée qu'il ne peut absolument pas porter en totalité, si ce n'est à travers un long processus d'hominisation.

À partir de la compréhension que nous acquérons dans l'abandon corporel, il nous apparaît que l'être humain porte en lui le projet de faire surgir, à travers les possibilités de son corps, un nouveau mode de rapport qui révélerait la spiritualité de la matière elle-même. Dans cette perspective, l'histoire humaine se révèle un long et pénible processus par lequel cette organisation de la matière qui sous-tend le corps humain s'ouvre progressivement à toutes ses possibilités, dans l'action sans cesse à recommencer de se recevoir. Tout le drame de l'humanité est de ne pas être qui elle est, et de là surgit cette violence inouïe, proprement humaine, qui peut prendre des dimensions infinies en chacun de nous.

Chez les premiers humains étaient déjà présentes toutes les possibilités de l'humanité, du rapport humain, mais il n'existait en eux qu'une capacité minimale de se recevoir. Ce

n'étaient plus des animaux et c'étaient à peine des humains. Se situer là, au passage, aux confins de deux univers, tiraillés entre les rives de deux continents, et devoir, pour leur propre vie, résoudre ce problème de déchirement, tel fut le sort des premiers humains. Dans l'impossibilité où ils étaient de se recevoir, ils n'avaient d'autre solution: la dépossession et la projection en dehors d'eux, sur les autres. Cette dépossession ressemble à ce qu'on appelle aujourd'hui la paranoïa: faire porter à l'autre — aux autres —, placer dans les autres ce qu'il est impossible de porter soi-même et, nécessairement, fonder l'autre comme le lieu de son propre être, comme une absolue nécessité pour exister.

La dépossession est devenue le fondement même de l'altérité. La dépendance presque absolue est devenue le lieu possible de l'interdépendance. La culpabilité, l'accusation, celui de l'apprentissage nécessaire de la responsabilité. Le rapport causal, celui de l'apprivoisement du lien paradoxal. Le narcissisme, celui de la fragile recherche de l'être. Par là se trouvent posés les fondements de l'ambivalence, de la peur et de la violence au cœur même du vécu humain.

L'humanité est venue au monde dans un univers de castration. Le passage de l'animal à l'homme s'est fait dans une expérience de non-existence et de dépossession. Il a eu lieu dans un monde nécessairement sadomasochiste: les premiers humains étaient des animaux, mais des animaux ayant une possibilité de rapports, une capacité de fonctionnement intérieur, ayant donc un lieu fantasmatique en eux pour commencer à placer, dans le fantasme d'abord, ce qui ne pouvait être et s'accomplir dans la réalité, un lieu pour permettre à ce qui était arrêté dans la réalité d'être, d'exister.

Si des animaux vivent en groupe et que l'un d'eux domine, il s'impose et il garde ce rôle aussi longtemps qu'il en a le pouvoir. Toutefois, ce qui est arrêté dans la rage, dans l'énergie de domination des autres animaux, ne devient

jamais une œuvre d'art, une religion, une institution, mais demeure seulement une soumission. Les animaux ont toujours vécu et continueront de vivre de cette façon, sans s'en rendre compte et sans jamais se recevoir, sans jamais devenir autres à travers de tels actes. Le passage à l'humanité a dû se produire là: il suppose un développement anatomique plus complexe permettant à la fois une conscience minimale de soi et aussi une possibilité de fantasmer, de créer des symboles, pour que l'action arrêtée puisse devenir autre chose, un processus d'hominisation.

Les êtres humains ont donc commencé dans la dépossession d'eux-mêmes, dans la castration et, nécessairement, dans des rapports sadomasochistes, des rapports où, ne portant pas leur violence, ils ne pouvaient que la faire porter aux autres, ils ne pouvaient que nier cette violence. Ils pouvaient, par conséquent, n'avoir que des rapports d'utilisation avec des faibles et des forts, des dominants et des dominés. C'étaient des rapports de pouvoir, des rapports d'avoir. Il n'est pas étonnant que la violence humaine se soit développée, qu'elle ait pris des proportions infiniment plus grandes que toute la violence animale et qu'elle ait été vécue à travers l'humanité sous forme de négation des êtres, de refus d'être, ou sous forme d'incapacité d'être et de laisser être.

Depuis le début, toutes sortes d'expériences ont été vécues: des expériences d'utilisation, d'abus, d'exploitation des humains les uns par les autres. C'est cette violence-là que chacun de nous porte, à des degrés différents. Chez certains, elle prend des proportions, pourrait-on dire, d'ordre cosmique, de l'ordre de l'infini, tellement il y a d'intolérable dans ce qu'ils vivent. Ce qui expliquerait, par exemple, que plus une psychose est profonde, plus l'être qui en est atteint porte de violence en lui. Ce qui expliquerait aussi que, appartenant tous à la même origine, à la même histoire, nous participons tous, à des degrés divers, à la même violence. Nous la portons tous.

Fondamentalement, la violence constitue une réaction à l'inexistence. C'est, chez les humains, la colère de ne pas être et de ne pas pouvoir être qui ils sont, de ne pas pouvoir porter la vie, donc l'organisation qu'ils ont reçue. Cette colère n'a aucune commune mesure avec la colère animale. Elle a les dimensions mêmes de la possibilité de l'être humain d'accéder à un mode de rapport qui, accompli et reçu, le ferait être complètement ce qu'il est. Pour parvenir à son accomplissement, l'être humain n'a d'autre choix que celui de passer par l'organisation de sa propre vie, de ses propres rapports à la vie. Il n'a le choix que de recevoir, que de porter et d'accomplir à travers lui-même toute l'histoire de l'humanité, telle et autant qu'elle l'a marqué.

La violence des humains a toute la profondeur, la largeur et l'intensité de l'histoire de l'humanité en chacun de nous, et elle se retrouve plus spécifiquement chez certains individus qui ont été plus marqués par leur histoire individuelle et par leurs lignées d'appartenance. Ceux qui ont été marqués le plus négativement portent donc une organisation plus irrecevable, plus difficile en tout cas. Il s'est souvent développé chez eux une colère quasi sans limites. Il ne leur est pas facile, il leur est même impossible, d'aller chercher leur vie, de la recevoir telle qu'elle est et de la porter. Aussi, ces êtres vont souvent soit actualiser leur violence, soit se réfugier dans des fantasmes d'une extrême violence ou d'un pouvoir illimité, ou encore d'une extrême dépossession. Cette absence de soi-même crée chez eux une rage, des rapports avec l'humanité tellement négatifs qu'ils sont poussés à tout anéantir par la destruction des autres dans des meurtres, ou par leur propre destruction dans le suicide, la maladie ou la folie.

La violence humaine est donc liée à l'histoire humaine, à la castration d'origine nécessaire et fondatrice d'humanité. Elle est liée, par conséquent, à la grandeur du destin humain, mais aussi au fait que ce destin, que ces possibilités humaines n'ont pu et ne peuvent s'accomplir d'un coup. Le

destin humain a commencé à s'accomplir à partir de l'animalité, c'est-à-dire d'un lieu où il n'existait qu'une infime possibilité d'être tout ce que l'humanité portait en elle. Cela a engendré une histoire où les êtres ont appris progressivement à se porter, à se recevoir, une histoire où tous les humains se sont fait vivre mutuellement leur dépossession, leur détresse, leur manque, leur rage, leur sadisme. Cette violence humaine est présente à divers degrés en chacun, tout comme la possibilité de détruire l'autre ou de s'auto-détruire. L'ambivalence profonde par rapport à la vie et à la mort, chez les humains, vient de cette non-possession ou de cette possession partielle de soi, elle vient de la non-réceptivité, de la non-existence de soi.

C'est toute cette violence, déjà présente à un degré moindre chez les animaux et dans la matière elle-même, que nous portons et que le corps humain récapitule, pour ainsi dire, en lui. C'est cette violence-là et cette castration que nous avons à porter. C'est cette dépossession que nous avons à recevoir parce qu'elle se situe au cœur même de notre organisation corporelle. Plus un être a été marqué négativement par son histoire individuelle, plus il a à recevoir une organisation difficile, plus il risque de la refuser et d'avoir des comportements de frustration qui pourront l'amener jusqu'à détruire l'autre ou à se détruire lui-même, ou en tout cas à être très ambivalent par rapport à la vie.

La sexualité

C'est dans cette perspective, à partir de cette vision de l'être humain, que nous avons amorcé notre réflexion sur la sexualité. La sexualité humaine n'est pas comme la sexualité animale. Elle lui ressemble: il y a des mâles et des femelles, il y a des formes anatomiques qui se correspondent chez l'un et l'autre sexes, mais elle ne se développe pas que biologiquement, comme chez l'animal. Chez les humains se trouvent

toutes sortes de comportements sexuels: homosexualité, inceste, fétichisme, sadomasochisme, voyeurisme, exhibitionnisme, absence de désir, etc., qui conduisent à un questionnement sur la cause et l'origine de ces phénomènes.

«En dessous» de tous nos modes d'expression, y compris de notre expression sexuelle, il y a cette organisation du rapport qui est la présence organisante de l'histoire de l'humanité en nous. Cette organisation, cette vie qu'il y a en nous, «en dessous» de l'apparence corporelle que nous sommes, est beaucoup plus forte que la biologie, elle se situe au-delà de nos formes anatomiques. C'est elle qui organise notre sexualité, et c'est dans cette organisation-là que notre sexualité se constitue et se développe. En d'autres mots, notre sexualité, sous quelque forme qu'elle apparaisse et qu'elle soit vécue, manifeste cette organisation qui est la nôtre, en même temps qu'elle en exprime la négation et le refus ou la non-réceptivité. En un sens, dans toutes ses difficultés d'accomplissement, la sexualité se révèle un symptôme, tout comme la maladie.

La sexualité humaine est donc, comme le corps et comme la liberté, une conquête à faire. Elle existe, comme chez les animaux, et, comme chez eux, elle peut se traduire par des comportements homosexuels, incestueux. Mais si les animaux ont une sexualité qui peut être rejointe de différentes manières, cette sexualité n'en épouse pas moins la forme de leur corps. Au contraire, l'organisation personnelle de certains humains les empêche d'avoir des comportements sexuels qui correspondent à leur forme anatomique, et le désir génital n'est éveillé en eux que par des objets, des êtres de même sexe qu'eux, ou par des enfants ou des gestes qui peuvent être mortels...

C'est à partir de l'organisation du rapport, de cette organisation du corps qui est le rapport, que la sexualité se développe. Les formes de la sexualité humaine doivent être reçues — pas nécessairement actualisées —, doivent être

vues comme des manifestations de l'organisation du rapport qu'est le corps. Cela signifie que les êtres n'ont pas la liberté d'être ou ne de pas être comme ils sont. L'éveil et le vécu de la sexualité chez les humains ne constituent pas un choix, ils sont déterminés, tout comme l'est leur mode de rapport à la vie. La sexualité, hétérosexuelle, homosexuelle ou autre, est une des formes d'expression à travers lesquelles se manifeste, plus qu'ailleurs peut-être, le mode d'organisation du rapport. La sexualité est sous-tendue par toute l'organisation de la vie, du rapport humain que nous portons, que nous sommes. Elle est donc aussi «déterminée» que ce rapport lui-même, et nous n'avons pas le choix de la forme de sexualité que nous avons, notre seul choix est de la recevoir ou non.

Comment expliquer toutes les formes que peut prendre la sexualité? Notre propos n'est pas de rendre compte de celles-ci. Cela relève de la démarche individuelle et du sens à découvrir dans le vécu de chacun. Nous voulons plutôt poser un regard d'ensemble sur la sexualité humaine, liée à tout le processus vital en nous, au monde d'organisation que chacun porte en soi. Il ne suffit pas d'étiqueter les êtres comme hétérosexuels ou homosexuels pour que tout soit réglé. Plus un être a été marqué négativement, plus il a été atteint de façon douloureuse, plus il risque de porter des déviations ou ce que nous appelons des perversions sexuelles. Plus la sexualité prend des formes non acceptées ou irrecevables, du fait d'une organisation plus douloureuse à porter, plus le risque est grand de se sentir refusé et de se refuser soi-même. Et plus l'indéfinition d'un être est grande, plus cet être risque d'avoir une sexualité à coloration incestueuse, travestie, homosexuelle, etc.

La sexualité, toujours sous-tendue par l'organisation du rapport qu'est le corps, s'enracine profondément dans la violence humaine. Elle est comme un lieu privilégié d'accomplissement de soi-même et de l'affectivité. Elle est aussi un lieu où tout notre corps, et donc tout notre rapport,

pourrait être et s'accomplir. Cette perspective nous permet de comprendre que les hétérosexuels ont aussi à faire la conquête de leur sexualité. Les déviations sexuelles ne font que manifester des coupures — souvent plus importantes — avec le corps, avec le rapport, mais toutes les formes de sexualité, y compris l'hétérosexualité, sont liées au rapport et elles ne font que l'exprimer.

La sexualité apparaît ainsi sous-tendue par le rapport, par l'organisation même du rapport. Aussi, plus le rapport est douloureux, nié, non reçu, plus la sexualité prend des formes déviées ou perverses, donc marginales et rejetées, jusqu'à mettre ceux qui en sont victimes en dehors du circuit humain, au ban de la société. Toute la tendresse et le bien-être, la création même de la vie sont liés à la sexualité, donc au rapport et à l'organisation de ce rapport dans chacun des humains. C'est pourquoi il n'existe pas plus de forme idéale de la sexualité qu'il n'existe de modèle de rapport humain. En fait, notre rapport à la vie est déterminé, et nous ne choisissons pas les vécus qui s'éveillent en nous ou que nous provoquons chez les autres. Il en va de même de la forme de notre sexualité, elle est l'expression même de l'organisation de notre rapport.

Aussi, tout comme le rapport que nous sommes, notre sexualité a-t-elle à être reçue en tant que manifestation et accomplissement de soi-même, en même temps que comme rencontre d'intimité avec l'autre. Il n'y a, par conséquent, qu'un seul chemin offert à chacun et qui lui permette d'accéder à sa sexualité: celui de prendre le risque de la vie qu'il porte, de cette organisation de rapports et du rapport qu'est son corps. Cette entreprise difficile et jamais terminée nous offre la seule voie possible.

La mort

La mort est sans aucun doute la réalité qui éveille les sentiments de retrait ou d'horreur les plus généralisés, à moins que quelqu'un ne soit attiré irrésistiblement vers elle pour arrêter des souffrances de tous ordres ou pires que la mort elle-même. En fait, nous sommes aux prises avec ce terme inéluctable de la vie, que les humains, depuis leur origine, essaient d'occulter ou d'«ausculter» pour en faire disparaître le caractère insupportable.

Mais la mort est incontournable. Pour la majorité des gens, elle est la consécration du non-sens de la vie. Pour les autres, elle est un passage à une vie meilleure. Cet au-delà de la vie actuelle épouse des formes différentes. Il existe deux grandes approches, entre autres, à cette question, à cette réalité qui nous confronte tous: la résurrection et la réincarnation. La première est d'origine chrétienne et occidentale, la seconde nous arrive de l'Orient et elle s'impose de plus en plus dans nos milieux. La résurrection donne une grande importance au corps et à la matière, au point de les élever au niveau du divin. La réincarnation, pour sa part, tend à consacrer définitivement la dichotomie entre corps et esprit, en faisant atteindre à celui-ci, par ses réincarnations successives, un état de perfection qui le libère à jamais des vicissitudes de la matière. L'abandon corporel nous amène ailleurs, et la réflexion que nous en tirons, bien que divergente, s'apparente davantage à la pensée du monde occidental.

En fait, ces deux approches, tout en étant très différentes et en apparence presque contradictoires, se rejoignent quelque part en nous. Elles relèvent toutes deux de la croyance ou de la foi et elles placent toutes deux la solution, la finalité de la vie «après» la mort ou «après» des morts successives. Toutes deux sont des solutions narcissiques à la mort permettant d'échapper à l'exigence d'être qui consiste à recevoir sa vie dans sa globalité. Pourtant, la mort a et peut

trouver un sens dans la vie même, puisque la transcendance, le dépassement de l'espace et du temps peuvent s'expérimenter dans la mesure où quelqu'un, momentanément, prenant le risque de tout ce qu'il est, accède à l'expérience d'être comme il est organisé jusqu'au fond de lui-même.

C'est dans cette direction que nous avons réfléchi à la mort qui trouve son sens dans l'accomplissement du rapport. Au fond, le terme de l'humanité, son accomplissement, ce serait que chacun reçoive toute l'organisation qu'il est, toutes les dimensions de la vie qu'il porte, y compris la mort elle-même. La mort est un non-sens dans la mesure où l'on ne reçoit pas la vie que l'on porte. Elle est alors vécue comme une perte, comme la perte d'un avoir. En d'autres mots, le non-sens de la mort vient du non-reçu de la vie. La mort est une dimension de la vie, et nous avons à la recevoir, comme les autres dimensions de la vie. Dans la perspective de l'univers qui s'ouvre à celui qui se reçoit. Les lois de la vie ne sont plus alors des lois causales mais paradoxales, la mort apparaît comme l'acte ultime de la vie: long processus à travers lequel l'être meurt continuellement au non-être, au narcissisme, à l'inexistence de lui-même.

Vu sous cet angle, l'acte de se recevoir est l'acte même de mourir à une image de soi et, dans ce long et lent processus de se recevoir, la mort physique s'inscrit en chacun de nous comme son terme inéluctable. Toute notre finitude, aussi bien que celle de la matière, cherche là le lieu de se transcender. Recevoir de mourir réellement, physiquement, c'est quitter tout avoir et tout pouvoir. Porter sa mort, c'est la transcender. C'est essentiellement un acte de vivant. La mort est donc le lieu d'accomplissement de chacun et par chacun de toute l'humanité et de toute la matière. Accédant à la totalité de son être et récapitulant tout espace et tout temps dans ce moment de totale présence à soi, l'être humain transcende la finitude.

Ainsi donc, s'il est «reçu», l'acte de mourir devient un acte de vivant, et c'est cet acte même qui doit être reçu, porté, vécu par nous, pour que la matière puisse, en nous, transcender tout espace et tout temps, toute finitude. Mourir, c'est donc vivre; le paradoxe s'accomplit. Ce sont des lois de la vie humaine elle-même et de la matière qui s'accomplissent dans l'acte par lequel l'humain reçoit le symbole même de toutes ses finitudes: son inexistence, son non-être, son narcissisme, son ancrage dans cet espace et dans ce temps. C'est dans le temps, donc au maximum dans le moment présent, y compris celui de sa mort, que l'être humain transcende tout espace et tout temps, qu'il vit. La mort devient ainsi, par excellence et paradoxalement, la vie.

La psychothérapie et l'éducation

Même si la psychothérapie et l'éducation n'ont pas tout à fait le même projet, elles ont suffisamment en commun pour qu'on puisse, à certains égards, les enfermer dans un même discours. Ce discours découle de tout ce qui a été dit dans ce chapitre sur l'être et le corps humain, corps de sens, immense mémoire de toute l'histoire de l'humanité aussi bien que de la recherche d'être qu'est cette histoire.

On peut dire que toute l'histoire de l'humanité se résume dans sa recherche, souvent pénible et douloureuse, pour se tracer, à partir de son indéfinition d'origine, un chemin à travers les inconnus du désir et du rapport humains. La direction à suivre était présente dès le début: trouver un mode de rapport toujours plus satisfaisant. Comme il arrive aujourd'hui, chaque conquête remettait en question des pouvoirs et des avoirs que chacun n'arrivait à faire tomber, la plupart du temps, qu'au risque de sa propre existence.

À partir de ces considérations, on peut affirmer qu'il n'y a qu'une seule humanité, un seul désir, une seule démarche

des humains. Sous des formes différentes et à travers des chemins divers, cette démarche cherche à être ce mode de rapport qui serait tout le corps, qui accomplirait le corps, et donc la liberté, la sexualité, le partage, le respect de la vie et de la nature. C'est cette quête d'un rapport d'accomplissement que les civilisations, la culture sous toutes ses formes, expriment dans les mythologies, les religions, les philosophies et la science elle-même.

Mais voilà: l'un des drames de l'humanité, c'est que l'histoire du rapport est également celle du corps. Le corps humain est en effet l'organisation même des traces de cette démarche de l'humanité pour conquérir de haute lutte chacune des possibilités de son désir et, par conséquent, du rapport. Chaque humain ne commence donc pas à sa naissance: il est déjà toute l'histoire de l'humanité, comme organisation parvenue jusqu'à lui à travers ses lignées d'appartenance, et son histoire individuelle ne pourra que s'inscrire dans la continuité de cette histoire.

Plus nous avançons dans le processus d'hominisation, plus nous avons de possibilités de nous accomplir. Mais, en même temps et à des degrés divers, nous portons un fardeau de détresse et de douleur qui pourrait faire pencher la balance du côté du refus d'être et de la destruction plutôt que du côté de la vie. Chaque société paie un fardeau de plus en plus lourd à la violence destructrice, à la maladie et à la folie. Il n'y a pas de solutions faciles à la réalité humaine. Devant cette inéluctable réalité qui s'impose avec évidence chaque jour, il n'y a pas lieu de prendre peur, mais il faut ouvrir les yeux. Prendre le temps de nous arrêter, de mieux connaître et d'approfondir qui nous sommes, s'impose à chacun de nous. Pour toute l'humanité, n'y aurait-il pas à explorer le continent le plus inconnu de tous: l'être humain lui-même? Ne faudrait-il pas s'y arrêter comme à l'essentiel d'où émerge le sens de toutes choses? Mais... le ferons-nous?

Tout est sens si nous prenons la peine d'écouter et d'entendre, même la souffrance et la mort. Il faut trouver l'angle à partir duquel on peut regarder, entendre et comprendre. L'abandon corporel fournit un de ces lieux pour être et pour découvrir et observer les lois profondes de l'existence. Il nous permet de formuler un certain nombre d'affirmations qui fondent notre réflexion sur l'éducation et sur notre action thérapeutique.

- Le corps est organisé par l'histoire des rapports que constitue le processus d'hominisation, y compris son histoire individuelle, et cette histoire organise aussi le rapport à soi, aux autres, à la vie.
- Cette organisation, cette mémoire corporelle, est «déterminée» et elle est, en chacun de nous, tous ces processus corporels uniques qui colorent notre rapport à nous-mêmes et aux autres, notre manière d'appréhender le réel, nos positions religieuses, philosophiques et morales, nos attitudes, nos rêves et nos fantasmes, etc.
- Cette organisation, tout en étant la même pour tous, est particulière à chacun. Elle crée pour chacun une situation unique qui fait qu'il se ressent lui-même et ressent le monde d'une façon également unique. Il existe des différences énormes entre les individus. Parler d'égalité, à ce sujet, constitue une grossière aberration et une grande injustice. Ce n'est que dans l'être reçu, et donc dans l'interdépendance et la paradoxalité, que les différences reconnues font apparaître l'égalité et la fraternité des humains.
- Cette organisation du rapport, de nous-mêmes, de notre corps, du désir, s'accomplit nécessairement dans une démarche, à travers des situations privilégiées. Le plus souvent, elle s'accomplit à travers des atteintes physiques, à travers une vie ayant plus ou moins de sens,

pouvant aller jusqu'à la maladie, jusqu'à la folie, jusqu'à la mort. Plus une organisation a été marquée d'expériences négatives et douloureuses, plus l'individu sera porté à prendre les moyens les plus extrêmes pour éviter de se ressentir, ce qui le conduira souvent, sinon toujours, à des souffrances pires et parfois même à sa propre destruction.

- Cette organisation, dans ce qu'elle a de non reçu et souvent même de non recevable, est à l'origine de l'expérience dichotomique que nous faisons de nous-mêmes et de la vie en général, ce qui engendre une expérience et une image d'autant plus négative de nous-mêmes que nous nous refusons davantage. Nous voudrions tous ne pas avoir à vivre avec les limites et les souffrances qui accompagnent nécessairement les coupures entre nous et des aspects fondamentaux de nous-mêmes. Nous tentons de fuir ou de changer, alors que le risque de consentir à soi, de se recevoir, offre ultimement la seule issue possible. Mais nous nous accommodons mieux, en général, des souffrances inutiles qui consacrent nos divisions et nos dichotomies que de celles, plus créatrices et combien plus gratifiantes, du risque si menaçant de notre vie réelle.

L'être humain, comme matière, comme réalité biologique et anatomique, porte en lui des limites qu'il a à reconnaître et à accepter. L'essentiel de ses difficultés vient d'ailleurs. Chacun porte un destin, des capacités d'être ouvertes sur l'infini. Il en accomplit une faible partie — d'autant plus faible qu'il a été plus douloureusement marqué par la vie. Ce manque d'être a des conséquences de tous ordres, qui vont jusqu'à la maladie, jusqu'à la folie et même jusqu'à la mort. À des degrés moindres, tous les secteurs de l'activité humaine en sont marqués, y compris la vie sociale, l'apprentissage et l'ouverture à une compréhension plus globale et plus intégrante du sens de la vie.

Ces considérations sur la réalité concrète de l'être humain portent à conséquence. Elles nous ont fait comprendre que le seul lieu privilégié pour que le processus éducatif et thérapeutique puisse vraiment s'engager, pour qu'il puisse rejoindre et mobiliser l'être dans son entier, et faire apparaître les lois mêmes de la vie, c'est le «rapport». Nous ne parlons pas ici de n'importe quel mode de rapport, mais bien de celui qui a émergé tout au long de cette recherche.

Ce rapport ne privilégie ni n'exclut aucun des autres modes de rapport: autorité, dépendance, égalité, soumission, transfert, sadomasochisme, etc. Comme dans le «toucher-présence», il s'agit simplement d'être réceptif, ouvert à ce qui se passe, à ce qui émerge, sans jamais ni le définir, ni le contrôler, ni le diriger à l'avance. Il s'agit donc de prendre le risque de tous les modes de rapport, le risque de passer d'un mode de rapport à l'autre, laissant le mouvement s'introduire à l'intérieur du rapport à l'autre, pour dépasser ainsi les dichotomies sécurisantes des rôles.

Pour ce faire, cependant, thérapeutes et pédagogues ont eux-mêmes à prendre le risque de leur être propre, à travers un cheminement jamais terminé, ce qui devrait les amener progressivement :

- à se départir de toute technique dans le rapport;
- à rechercher de moins en moins l'efficacité et le changement en soi, au profit de l'être;
- à abandonner toute direction donnée *a priori* à la vie;
- à apprendre et à savoir que la vie est une organisation unique à chacun, et qu'il n'y a aucun modèle à suivre;
- à découvrir que toute vie humaine est une organisation porteuse de sens et de direction;
- et à vivre alors le lien thérapeutique et pédagogique comme une recherche, une aventure de découverte et une expérience d'être.

Il faut prendre conscience que dans ce mode de rapport nous touchons des dimensions de la vie qui font peur et qui dérangent. Car les individus, les institutions et les sociétés tiennent à préserver leurs valeurs, leurs manières de voir, leurs privilèges et leurs pouvoirs, et cela, même au prix de la détresse humaine.

En résumé

Voilà où notre recherche nous a menés. À travers elle est né l'abandon corporel et sont apparues un certain nombre de conditions pour permettre à la vie d'émerger comme elle est organisée. Nous avons découvert que le corps humain n'est pas comme un vase dans lequel il se passe des problèmes physiques et psychiques, que c'est la structure même du vase qui est problématique et qu'il est donc illusoire de penser que le fait de laver ou de déplacer le vase va régler les problèmes. Nous en sommes arrivés à la conviction profonde que le corps humain est une organisation. C'est l'organisation même de notre rapport à la vie, à soi-même et aux autres, et cette organisation est en nous l'histoire de toute l'humanité, de son cheminement, de son devenir.

Cette compréhension jette un nouvel éclairage sur l'être humain, qui nous apparaît comme un processus et non comme une forme arrêtée. Dans certaines conditions, le corps entre dans «son» processus, un processus organisé qui a une direction, un sens, et sur lequel il n'a pas de contrôle. C'est une organisation des rapports, qui est «déterminée» en nous et par laquelle nous entrons forcément en rapport avec la vie des autres. C'est une réalité dont nous avons hérité, une réalité qui nous organise et que nous ne pouvons pas changer: nous ne pouvons que la recevoir.

Une telle prise de position fait accéder à des dimensions tout autres de la vie, là où les lois ne sont plus les mêmes et

où sont transcendées toutes les dichotomies. Nous passons ainsi d'un monde causal à un monde paradoxal, là où, à travers nous, la matière cherche à s'accomplir, à faire en sorte que sa finitude devienne l'infinitude, que la mort devienne la vie, que la matière laisse apparaître l'esprit.



*Le processus
d'institutionnalisation
dans l'humanité,
à la lumière
de l'abandon corporel*



FERNANDE RICHARD



Dans la recherche en abandon corporel, le processus d'institutionnalisation a été perçu très tôt comme un corollaire du développement de la personne.

Le concept d'institution fait référence ici au processus d'institutionnalisation conçu comme essentiel au développement de l'humanité. Il se réfère aussi à l'institution concrète et singulière, cette configuration de modèles que plusieurs personnes partagent et qui vise à satisfaire un besoin fondamental de groupe. Les réflexions qui suivent peuvent être appliquées différemment selon les types d'institutions. Elles ont cependant des dimensions universelles qui les rendent pertinentes à toutes les institutions de quelque ordre qu'elles soient.

Le concept d'institution

L'institution a été et continue d'être un objet d'étude au même titre que la personne pour laquelle elle existe. On lui reconnaît certaines caractéristiques. Elle est intentionnelle, en ce sens qu'elle poursuit l'objectif de satisfaire des besoins sociaux. Elle a une certaine permanence dans son contenu et elle est structurée. De plus, les éléments qui la composent tendent à se tenir ensemble et à se renforcer les uns les autres. Toutes les institutions sont des structures qui fonctionnent comme des unités et, même si elles demeurent interdépendantes, elles sont identifiables comme ayant leur nature propre. L'institution est chargée de valeurs, on y

trouve des cadres de conduite clairement établis de même que certaines uniformités qui, bien qu'implicites, exercent une pression sociale.

L'étude de l'origine des institutions et de leur fonction actuelle met en évidence comment elles sont créées pour répondre à des besoins, qu'elles structurent par la suite sous forme de modèles, de valeurs, de relations. Les groupes et organismes créent les institutions en leur assurant une organisation.

Il est généralement reconnu que les institutions exercent certaines fonctions dites positives, comme celles de simplifier le comportement social, de procurer des formes toutes faites de relations sociales et de rôles sociaux, d'agir comme facteur de coordination et de stabilité pour l'ensemble de la culture, de tendre à contrôler la conduite. Par contre, elles sont souvent accusées de constituer un obstacle au progrès social, de frustrer la personnalité individuelle et d'accentuer l'affaiblissement de la responsabilité sociale.

Les institutions sont reconnues comme indispensables à la satisfaction minimale des besoins fondamentaux. À ce titre, elles sont universelles. Toutefois, elles varient d'une culture à l'autre, et elles varient à l'intérieur d'une même culture et d'un même milieu. On en trouve de fortement contraignantes, alors que d'autres imposent très peu d'obligations. Certaines sont aussi larges que la société, tandis que d'autres sont relativement locales. Quelques-unes impliquent de hautes valeurs sociales, d'aucunes se réfèrent à un ordre de valeurs moins élevé. Une autre façon de concrétiser la diversité des institutions consiste à les regrouper en institutions majeures et en institutions subsidiaires. Les premières, auxquelles participent le plus grand nombre de gens, sont essentielles à la société et considérées comme les plus importantes pour le bien individuel et le bien collectif. Ce sont les institutions de la famille, de l'éducation, de l'économie, de la politique, de

la religion et des loisirs. Ainsi, l'institution majeure de la politique comprend tous les groupes concrets spécialisés dans les problèmes de législation, de gouvernement, d'administration, de justice, de police, d'armée ainsi que les partis politiques. Ces groupes sont ordinairement constitués en institutions dites subsidiaires, qui peuvent elles-mêmes se subdiviser en institutions de moindre envergure. De même, la religion comprend des institutions subsidiaires. Celles-ci sont formées de groupes concrets des diverses confessions religieuses, de groupes ayant une fonction ordonnée à la religion, tels que les églises et les paroisses de diverses dénominations, les sectes groupées et organisées. Il existe également des groupes associatifs qui entendent donner une réponse à des problèmes d'ordre religieux.

Qui parle d'institution comme d'une réalité évolutive fait référence en premier lieu à un contenu, à une idéologie, à des systèmes de normes, à des valeurs qui guident la socialisation. Ce contenu est ensuite particularisé par l'ensemble des déterminations matérielles et sociales. Il aboutit à des formes organisationnelles nécessaires à l'atteinte de tel objectif ou de telle finalité. Ces trois moments de l'institution correspondent à l'universalité, à la particularité et à la singularité. On les nomme aussi l'institué, l'instituant et l'institutionnalisation.

Dans notre recherche en abandon corporel, nous avons progressivement scruté, à travers une réflexion sur les institutions telles qu'elles existent, le processus d'institutionnalisation qui a cours depuis les débuts de l'humanité.

Le fondement du processus d'institutionnalisation

La démarche en abandon corporel a conduit les chercheurs à se représenter le développement de l'humanité depuis ses origines. Ce développement a lieu dans le passage d'une indifférenciation maximale à une différenciation de

plus en plus marquée. Devenir un être humain implique la capacité fondamentale de se recevoir graduellement dans toutes les dimensions de son être. L'actualisation de cette capacité mène vers une différenciation toujours plus grande. En effet, la matière minimalement différenciée cherche la possibilité du rapport humain. C'est la direction que suit le cosmos depuis la nuit des temps, c'est aussi le sens qui semble se retrouver dans l'humanité de toutes les époques.

Le développement humain se présente dans cette démarche comme le passage jamais parfaitement accompli de l'indifférenciation quasi absolue à une définition de mieux en mieux cernée. Les débuts de l'humanité apparaissent comme un douloureux processus d'enfantement. Une matière si largement indifférenciée ne va pas sans souffrance vers sa différenciation. Recevoir le sens de son existence éveille une angoisse si grande que les premiers humains ont dû considérer ce qui leur arrivait comme absolument intolérable. Il en va de même de tout être humain qui fait, d'une façon ou d'une autre au cours de sa vie, une démarche semblable vers plus de définition. Pour que le processus soit possible, les humains ont appris à placer en dehors d'eux-mêmes ce qu'ils ne pouvaient recevoir de leur propre structure. Ils n'avaient pas le choix, car le désir a ce caractère irréversible qui va de plus en plus vers sa finalité, vers son actualisation. Cet au-dehors d'eux-mêmes est devenu un lieu reconnu, l'institution qui, d'une part, supporte leur indifférenciation et, d'autre part, les aide à se différencier.

C'est dans ce contexte que sont nées les institutions, et c'est toujours le même besoin qui fait qu'elles se maintiennent. Institutionnaliser revient à mettre à l'extérieur de soi l'irrecevable de soi. Étant donné que l'humanité d'origine ne pouvait se porter entièrement, elle a créé des institutions qui allaient lui permettre d'accomplir le désir en échappant aux exigences quasi insupportables liées à ce qu'elle était réellement. Les institutions sont ainsi rattachées inextrica-

blement à un processus inévitable de dépossession de soi aussi bien dans le développement personnel que dans celui de l'humanité. On institutionnalise pour ne pas sentir ce qui, chez soi, est appréhendé et vécu comme irrecevable, donc inacceptable.

Les institutions apparaissent comme une organisation du non-reçu, un lieu où tout le sens pourrait être appréhendé et appris. À cet égard, elles constituent le fondement de la civilisation, une nécessité dans le processus d'humanisation toujours à l'œuvre dans l'humanité. L'humain n'a jamais fini de se recevoir, d'émerger de l'indéfinition, donc de faire face à des dimensions irrecevables de lui-même. L'institution devient ainsi une efficace créatrice d'humanité.

Vu dans ce contexte, le processus d'institutionnalisation accompagne le processus d'humanisation depuis ses origines. Il ne saurait en être autrement, puisque l'humanité en devenir a toujours le même besoin de mettre à l'extérieur d'elle des dimensions difficiles ou impossibles à porter. Si certaines de ces dimensions sont communes aux multiples institutions mises sur pied depuis la naissance de l'humanité, d'autres sont plus spécifiques à quelques institutions particulières.

Le sadomasochisme, par lequel chaque être humain place dans l'autre cette partie plus ou moins importante de lui-même qu'il ne peut porter, en est une illustration. Constitutif de chacun, il devient partie intégrante de chaque entité considérée comme une institution. Celle-ci gère nécessairement, d'une façon ou d'une autre, les rapports sadomasochistes. Elle est le lieu par excellence de la domination et de la soumission dans ses degrés les plus divers, l'espace privilégié où peut être vécue la dynamique d'accusation souvent symbolisée par le bouc émissaire. On pourrait dire la même chose du narcissisme. Universellement répandu dans l'humanité, celui-ci est difficile, voire même impossible, à recevoir pour

qui que ce soit. Il est rendu acceptable dans des institutions qui en font le moteur de leur évolution. Il suffit de rappeler les efforts déployés par n'importe quelle institution, qu'il s'agisse d'une industrie, d'un parti politique, d'un organisme social ou religieux, pour que ses membres voient leur image personnelle embellie grâce au sentiment d'allégeance à l'une ou à l'autre d'entre elles. On remarque couramment qu'une institution est d'autant plus efficace qu'elle peut compter sur des membres qui considèrent le fait de lui appartenir comme un élément important dans l'image qu'ils ont d'eux-mêmes. Les mouvements coopératifs de même que nombre d'institutions à caractère social ont fort bien compris ce rapport de cause à effet.

Le désir narcissique joue un rôle d'une importance capitale dans la mise sur pied et l'évolution des institutions. En effet, les institutions permettent à leurs membres d'aspirer au meilleur d'eux-mêmes tout en mettant en veilleuse leurs propres déficiences, de profiter des forces qu'elles mettent à leur disposition tout en gardant sous silence leurs faiblesses personnelles. Elles offrent la possibilité que l'irrecevable soit placé dans des lieux extérieurs d'accusation. L'institution devient ainsi le lieu où l'être humain de tous les temps peut progressivement entrer en contact avec des dimensions constitutives de lui-même et peu à peu se recevoir.

Les fonctions de l'institution

Parce qu'elles portent ce que les individus ne peuvent recevoir d'eux-mêmes, les institutions jouent un rôle pédagogique d'une très grande importance. En effet, elles deviennent un lieu nécessaire pour que des apprentissages fondamentaux puissent se faire; un lieu par excellence où ce qui n'est pas reçu de soi a le droit d'être et peut être apprivoisé. Alors, l'être humain accède à des dimensions irrecevables de lui-même, dimensions qu'il a d'abord niées. Ces dimensions sont

rendues attrayantes du fait qu'elles sont narcissisées. Ainsi, peu à peu, à travers ce qu'elle vit dans l'institution, la personne s'ouvre à elle-même en tant que lieu du sens. Grâce à la distance créée par l'institution, elle apprend à se recevoir toujours davantage, à porter de plus en plus son organisation corporelle, à se donner un corps. Lieu pédagogique, l'institution organise l'énergie, sert d'encadrement à des dimensions de la vie, protège ce qui n'est pas recevable, camoufle le sens et le révèle tout à la fois. C'est ainsi que des institutions peuvent permettre à leurs membres de placer en dehors d'eux-mêmes la dimension sadique de leur être, celle-ci pouvant être exploitée au bénéfice de la sécurité, de la protection, de la paix. Il arrive, par exemple, que des policiers, des militaires, qui perçoivent le sadisme et la violence comme des dimensions inacceptables, peuvent les vivre au profit du corps policier et de l'armée. Leur institution les valorise et peu à peu les rend capables de porter le sadisme et la violence en eux. D'ailleurs, n'est-ce pas dans la mesure où ils sont en contact avec ce côté sadique d'eux-mêmes qu'ils peuvent découvrir le sens réel de leurs gestes et les rendre véritablement humains?

Recevoir son être tel qu'il est suppose une démarche qui se heurte à une résistance face au déterminisme. Chacun de nous souhaite échapper à certains aspects douloureux de lui-même et se cantonne dans la certitude qu'il peut changer la structure de son être. Or, les institutions, par leur organisation même, proposent autant les idéaux que les moyens de les atteindre et rassurent leurs membres sur la possibilité d'un changement en profondeur. En même temps, elles renvoient constamment aux limites des structures individuelles, invitant chacun à se reconnaître progressivement tel qu'il est et à se recevoir de plus en plus.

Il arrive que les personnes traversent une phase d'idéalisation de l'institution, au cours de laquelle elles la croient capable de les changer de manière notable. Peu à peu, elles

la voient d'un point de vue plus réaliste et deviennent capables d'accepter que l'institution elle-même ne puisse transcender réellement les limites individuelles. L'institution ne peut qu'offrir un lieu où apparaît plus clairement la structure de chacun. C'est lorsqu'elle est perçue comme incapable de produire les changements souhaités que peut s'amorcer un processus de désinstitutionnalisation. Lorsque la période d'idéalisation s'estompe, les déceptions naissent. Les changements entrevus sont de moins en moins assurés et les membres se rendent compte que le fait d'appartenir à telle institution peut laisser intactes des dimensions d'eux-mêmes difficiles à recevoir. Plus une institution s'éloigne de la source, de l'expérience qui a présidé à son origine, plus elle empêche ses membres de faire pour eux-mêmes une démarche et plus elle devient insatisfaisante. Les membres en arrivent alors à relativiser l'institution elle-même et le fait de lui appartenir. Vient alors une possibilité de différenciation de plus en plus marquée chez eux.

L'institution est également un lieu d'apprentissage du rapport. Ce rapport à la matière qu'elle a cherché de tout temps et qu'elle continue toujours de parfaire; ce rapport qui structure le corps et est défini par lui. C'est avec la structure organisationnelle qui lui est propre et qu'elle a à recevoir toujours davantage que la personne établit ses rapports aux autres et à l'univers. Or, la crainte engendrée par le rapport humain est telle qu'il est nécessaire qu'un lieu soit offert qui en réduise les risques, un lieu où les risques puissent être minimalement ressentis. C'est ce qu'offre l'institution lorsqu'elle organise et contrôle certaines modalités des rapports. Les rapports d'autorité, présents dans toutes les institutions, jouent ce rôle. Prendre sa place dans une institution donnée ne peut se faire que dans la violence plus ou moins clairement exprimée. Lorsqu'elles se soucient du bien commun et des besoins individuels et qu'elles tentent de contrôler les abus, les autorités permettent à la violence de s'exprimer et travaillent ainsi à une meilleure définition des membres de l'institution.

Lieu de démarche, de recherche de sens pour certains, l'institution peut aussi devenir un lieu de contrôle absolu lorsque ses membres lui demandent de les prendre totalement en charge, lorsqu'ils exigent qu'elle fasse tout ce qu'ils ne peuvent eux-mêmes accomplir. Ils ne perçoivent pas alors le rôle fondamental qu'elle joue et qui est créateur d'humanité.

L'institution remplit donc plusieurs fonctions, entre autres celles de sécurisation, de narcissisation, d'expression, de rassemblement, de contrôle aussi. Elle s'expriment concrètement dans les manifestations les plus diversifiées.

Être membre d'une institution permet de profiter de l'accumulation de biens de toutes sortes à travers le temps et l'espace, de s'identifier aux valeurs sociales qui y sont associées, de se percevoir davantage comme quelqu'un de respectable et de respecté, indépendamment des failles plus ou moins profondes que l'on porte en soi. Cette sécurité donne le sentiment d'une valeur personnelle reconnue tant par les membres de l'institution que par les personnes qui lui sont extérieures.

La fonction de narcissisation est très présente aussi dans l'institution. Elle a l'avantage de rendre belles et attrayantes, donc vivables, des dimensions de soi difficiles à recevoir. Comment intégrer le sadomasochisme, cette composante humaine universellement répandue, sinon en le mettant à une bonne distance de soi-même et en l'auréolant d'un prestige évident? Les rapports entre la personne constituée en autorité et les membres de l'institution sont présentés et perçus comme d'autant plus extraordinaires et chargés d'un sens absolu que les membres sont peu capables de se recevoir dans la dimension sadomasochiste de leur être. Historiquement, toute autorité a cherché à se justifier par des valeurs transcendantes et à se raccrocher à un droit: droit divin, droit de la loi, du peuple souverain, du libre

suffrage des membres. Plus la source de l'autorité est puissante, plus l'expérience des sujets s'en trouve ennoblie.

Il arrive souvent qu'on insiste, dans une institution, pour que les membres se perçoivent et agissent en tant que membres de l'institution. Cette insistance conduit les personnes à s'exprimer plus qu'elles ne le feraient si elles étaient laissées à elles-mêmes. Certaines développent des aptitudes au leadership pour protéger et faire grandir l'institution. D'autres peuvent d'autant plus s'exprimer que l'institution portera en définitive le blâme de leurs erreurs. Par ailleurs, certaines personnes sont inhibées dans leur agir, conscientes qu'elles sont d'être constamment identifiées à l'institution, de la représenter où qu'elles se trouvent.

L'institution permet aussi de mettre en dehors de soi la dimension a-sociable de son être. Combien de personnes se retrouvent autant et même plus isolées dans une institution qu'elles ne le seraient ailleurs. Elles en sont moins conscientes, car les rassemblements des membres et l'institutionnalisation des rapports interpersonnels agissent souvent comme des leurres. En même temps, il peut se créer, dans ces rapports organisés, un espace qui permettra à un être de ressentir cet aspect de lui-même qui rend difficile le rapport à l'autre, d'expérimenter ce qu'il ne reçoit pas de lui-même, son manque de corps. C'est le non-reçu de soi-même qui interfère dans le rapport entre humains et non pas telle caractéristique de la structure corporelle propre.

Selon ce qu'un individu demande à l'institution d'assumer à sa place, sa vie apparaît plus ou moins liée à celle de l'institution, qui peut devenir, à la limite, un lieu d'étouffement, d'emprisonnement, d'enfermement. La personne et l'institution sont alors confondues. L'une et l'autre se rendent le service mutuel de ne provoquer aucun moment de doute ou de différenciation. Ce genre de dynamique agit dans des institutions sectaires qui ont tendance à tout définir. Plus

l'institution règle les différents aspects de la vie de ses membres, plus elle attire ceux qui vivent une grande dépossession d'eux-mêmes et plus les risques de contrôle sont grands. Il advient même que les personnes soient contraintes de demeurer membres sous peine de représailles sévères. Ces institutions reflètent les débuts du processus d'institutionnalisation: l'expérience de «se recevoir» étant alors minimale, il n'y avait de place que pour une institution globale et non différenciée.

Les forces de maintien de l'institution

Le processus d'institutionnalisation a sa source et continue de trouver sa justification dans la nécessité de mettre à l'extérieur de soi le non-recevable de soi. Cette projection garde belles à la fois l'institution et la personne qui en fait partie. Toutes deux sont mutuellement narcissisées.

Les humains donnent à l'institution une mission spécifique. Ils lui fixent des buts, le plus souvent altruistes, qui dépassent son bien-être et celui de ses membres. Ils reconnaissent que l'institution multiplie leurs forces en leur donnant le pouvoir de réaliser ensemble des objectifs supérieurs à ceux qu'ils atteindraient individuellement.

Les buts poursuivis par les membres sont reconnus et sanctionnés par une institution occupant un rang supérieur dans la hiérarchie. Sur le plan de la réalité politique, par exemple, les institutions locales, régionales, provinciales, nationales poursuivent des buts subordonnés les uns aux autres. Leurs membres se perçoivent tous au service de la collectivité et, de ce fait, peuvent en arriver à minimiser leur tendance à l'égoïsme. Il n'est certes pas facile de voir, d'admettre que le service des autres est rarement gratuit et masque souvent la recherche de son propre bien-être. C'est progressivement que les personnes peuvent approcher cette

dimension d'elles-mêmes, la recevoir et éventuellement devenir bienveillantes et bienfaitantes pour les autres.

L'institution revêt habituellement le fondateur ou la fondatrice d'un statut particulier et lui voue un culte à la mesure de sa propre valeur. Parallèlement, des honneurs semblables sont souvent accordés aux personnes qui, périodiquement, refondent l'institution. La façon dont on célèbre les anniversaires marquant les débuts d'une institution illustre souvent mieux que la biographie du fondateur ou de la fondatrice la place réelle qu'il ou qu'elle occupe dans l'institution. Peu d'hommages rendus dans ces occasions se composent uniquement de données conformes à l'histoire. La personne qui a présidé aux premières heures d'une institution est vue à travers les perceptions que ses membres actuels ont d'eux-mêmes et de l'institution à laquelle ils appartiennent. Cela est également vrai de toutes les institutions, qu'elles soient à caractère religieux, politique, économique ou social. Les célébrations du quatre-vingt-dixième anniversaire du Mouvement Desjardins illustrent ce phénomène. Les hommages rendus à Alphonse Desjardins et à son épouse, Dorimène, témoignent certes d'une réalité historique. Ils en disent long sur le fait que le Mouvement, actuellement en pleine expansion, a besoin d'avoir été fondé par un grand homme. Dans les discussions sur le «retour aux sources», il est important de se rendre compte que la personne, ou le groupe, qui a fondé l'institution est devenue un personnage composé par les membres qui se réclament d'elle. Il suffirait de relire les biographies et les essais sur les fondateurs et les fondatrices pour voir cette entreprise d'embellissement.

Le culte voué au fondateur ou à la fondatrice masque un narcissisme solide. Plus l'autorité première est puissante, plus les membres de l'institution se perçoivent comme ayant de la valeur.

Il arrive que certaines institutions reconnaissent avoir été fondées par telle personne bien identifiée et, à la suite d'un danger de disparition, avoir été sauvées par une autre qu'elles nomment fondateur(trice). On voue souvent à cette dernière le même culte qu'à la personne qui a présidé aux commencements. Des formations politiques, entre autres institutions, ont expérimenté ce genre de situation.

L'institution a un modèle de perfection applicable à chacun de ses membres, comme elle en a un pour elle-même. Pour arriver à cette perfection définie d'avance, elle contrôle le comportement des membres. Elle présuppose souvent que les comportements des membres sont un chemin sûr pour qu'elle croisse en perfection et que, en conséquence, les membres ressentent leur appartenance d'une façon de plus en plus gratifiante. La présence du modèle est ici d'une grande importance. Il stimule; il rassure sur la perfection possible; il appuie le rêve, présent en chacun, de la possibilité de changement. L'accent est alors mis sur le changement extérieur, alors que, dans la perspective de l'abandon corporel, le véritable changement consiste à se recevoir dans toutes les dimensions de son être. Participer à une institution qui tend systématiquement à la perfection, qui invite ses membres à devenir le plus parfaits possible, être identifié à ce que l'institution a de meilleur en tant qu'œuvres accomplies et en tant que personnes considérées comme réussies, voilà une invitation à se définir par-dessus ses dimensions personnelles.

Le contrôle du comportement des membres se double d'un appel à la non-différenciation. Le comportement conformiste permet de couper de l'indifférenciation présente en chaque être humain. L'indifférenciation agit de deux façons dans l'institution: d'un côté, elle se rapproche du fusionnel et renforce le contrôle; de l'autre, elle décourage le comportement responsable des membres et brûle de l'énergie au service de l'enfermement. C'est ainsi que, dans certaines ins-

tutions, on met tout en œuvre pour que les rapports soient maintenus au niveau des rôles plutôt qu'à celui des personnes. On insiste pour que les membres ne perdent pas de vue qu'ils appartiennent à l'institution et agissent en conséquence. L'indifférenciation est maintenue sous le couvert d'une différenciation. Les relations demeurent de type fonctionnel et les membres deviennent de plus en plus exigeants envers l'institution, à qui ils remettent une partie plus ou moins grande d'eux-mêmes.

Les comparaisons qu'entretiennent entre elles les institutions, chacune voulant se hisser au-dessus d'une autre et être reconnue par celles qui lui sont supérieures, exercent un effet de valorisation sur les membres. Chacun a besoin que les institutions dont il est membre soient bien cotées, une partie de sa valeur personnelle leur étant rattachée. Il est souvent question du rôle social de l'institution. On voit des membres qui travaillent pour sa gloire, et qui sont plus ou moins conscients que cette poursuite de la gloire n'est rien d'autre qu'une recherche narcissique visant à leur profit personnel.

L'institution est organisée pour rendre le sens moins menaçant. Elle met l'accent sur la recherche des causes pouvant rendre compte de ce qui est problématique. Elle interprète et elle évalue. De cette manière, elle se garde la possibilité de repérer les événements ou les personnes responsables lorsque des difficultés surgissent. Cette mise en relief des responsables libère les membres d'une certaine culpabilité et permet une cohésion interne autour de la recherche des coupables. Sont alors créés des modèles collectifs d'intervention qui ont pour objectif de remédier au mal identifié. Car, dans la perspective institutionnelle, le changement est toujours possible; il suffit d'y engager une volonté personnelle ou collective. Ainsi, l'accusation, la recherche des coupables se trouvent très liées au maintien des institutions.

À mesure que les membres deviennent capables de se reconnaître et de «se recevoir», il peut s'établir un autre type de rapport entre eux, un rapport qui risque d'ébranler l'ensemble de la vie institutionnelle. En effet, quand chacun reçoit son organisation corporelle et permet à l'autre de recevoir la sienne, il n'y a plus de nécessité de recourir à l'accusation. C'est l'entrée dans le monde paradoxal qui permet la coïncidence des contraires et qui reçoit le déterminisme comme une réalité intégrant de tout l'être humain. Chacun à son tour devient père et fils dans le rapport interpersonnel.

Nombreux sont les moyens dont dispose l'institution pour exercer son rôle de support à ce que les individus ne peuvent porter d'eux-mêmes: ses buts et sa mission, le statut des fondateurs et fondatrices et des personnes constituées en autorité, l'importance des modèles, le contrôle du comportement des membres, le statut social de l'institution elle-même, les activités qui la maintiennent dans le monde causal. Dans la mesure où ces moyens gardent les membres des institutions loin de ce qu'ils sont eux-mêmes, ils peuvent être considérés comme un empêchement au développement personnel. Par ailleurs, si ces mêmes moyens permettent d'apprivoiser des dimensions de soi en les mettant à distance, ils aident alors les personnes à devenir de plus en plus différenciées. Aussi paradoxal que cela puisse paraître, on peut affirmer que, grâce aux moyens dont elles disposent, les institutions, phénomènes inévitables reflétant les limites du corps, deviennent l'obstacle et la raison même de l'évolution des personnes qui en sont membres.

Le rapport à l'institution

Le rapport à l'institution, loin d'être univoque, dépend de la perception qu'en ont ses membres. Dans certaines situations, l'institution est perçue comme parfaite, éternelle, invulnérable, en un mot elle a valeur d'absolu. On peut alors

en déduire que les membres lui remettent la prise en charge complète de ce qu'ils sont et, dans un tel cas, tout le rapport est médiatisé, contrôlé, organisé par elle. À la limite, les membres eux-mêmes deviennent des institutions. Celle à laquelle ils appartiennent peut être considérée comme fanatique, car elle les invite à une dépossession de plus en plus grande.

Nombreux sont les exemples de cette situation, plus particulièrement dans les institutions à tendance sectaire. Les membres n'existent que par référence à l'institution, tous leurs agirs sont contrôlés par elle. Ils peuvent même en arriver à perdre tout sens de la responsabilité personnelle, l'institution prenant sur elle la responsabilité finale de chacun de ses membres. Ceux-ci en viennent à se percevoir comme étant sans existence personnelle advenant le cas où l'institution cesse d'exister. Même si la dépossession de soi n'est pas toujours aussi radicale, il n'en demeure pas moins vrai qu'une certaine dépossession y est toujours vécue à des degrés divers.

Il existe également des personnes qui, conscientes du véritable rôle de l'institution, perçoivent celle-ci comme imparfaite, finie, fragile et donc relative. Ces personnes sont capables de «se recevoir» davantage, de renoncer davantage au narcissisme, de recevoir un peu mieux leur propre déterminisme. Souvent à leur insu, elles désinstitutionnalisent le système par toutes sortes d'attitudes. Il faut ajouter qu'une institution composée d'un grand nombre de ces personnes serait en mesure d'amener les autres membres à relativiser son rôle. C'est ainsi que, dans une institution à caractère religieux, des personnes devenues plus capables de se recevoir remettent en question le caractère absolu de certains buts, objectifs, comportements, valeurs. On peut imaginer les conséquences d'une telle démarche chez ces personnes, le passage de l'absolu à un certain sens du relatif s'accompagnant de déséquilibre et étant facilement anxiogène. De

plus, les autres membres de l'institution ont leurs propres réactions à cette nouveauté: ou ils résistent à effectuer le même passage, ou ils font des prises de conscience qui vont dans le même sens. C'est une illustration du processus de désinstitutionnalisation toujours à l'œuvre.

La différence entre les personnes qui forment ces deux groupes est que les premières, celles qui portent moins leur structure corporelle, ont peu conscience du rôle de remplacement qu'elles demandent à l'institution de jouer. Les autres reconnaissent le caractère relatif de l'institution et peuvent même renoncer aux symboles qui représentent sa valeur absolue.

S'il est inévitable de naître dans une institution, il reste que l'accomplissement de chacun va de pair avec la reconnaissance du caractère relatif des institutions. En effet, la personne qui s'apprivoise à ce qu'elle est et qui en arrive à se recevoir davantage perçoit la fonction de remplacement qu'exercent les institutions dont elle est membre et reconnaît leur pertinence aussi bien que leurs limites. Plus elle en saisit le fondement réel, plus elle les apprécie à leur juste valeur et moins elle les «absolutise».

Selon que les membres d'une institution sont plus ou moins dépossédés d'eux-mêmes, les changements institutionnels auront un effet plus ou moins important sur leur propre structure corporelle. Les personnes qui se définissent surtout par rapport à l'institution peuvent vivre une désorganisation intérieure, une perte du sens de l'identité, un retour à une indifférenciation insupportable quand surgissent les changements institutionnels. Certaines personnes deviennent incapables de survivre à des changements radicaux. Souvent alors, elles se joignent à une institution plus contraignante que la première, dans laquelle elles s'investissent complètement. Elles justifient cette réaction en niant la pertinence de l'institution qui ne joue plus le rôle de

remplacement de ce qu'elles ne sont pas capables de porter d'elles-mêmes, et elles pallient ainsi la désintégration qui s'ensuivrait probablement. Ce fut le cas de plusieurs personnes membres de communautés religieuses pour qui les modifications majeures des années soixante-dix ont eu des conséquences intolérables. Fortement identifiées à une institution qui portait un certain visage, elles ne se retrouvaient plus dans les nouveaux traits de celle-ci. Elles ont donc cherché à devenir membres d'institutions qui, à cause de leur tendance sectaire, attirent les personnes vivant une plus grande dépossession d'elles-mêmes.

Celles qui perçoivent le sens véritable de l'institution voient leurs réactions aux changements comme autant de signes qui les éclairent sur leur propre identité. Les changements importants vécus dans les institutions servent souvent de test pour mesurer ce que les personnes attendent réellement des institutions auxquelles elles appartiennent, et ils leur servent à déterminer comment elles peuvent se situer différemment face à celles-ci. Plus une personne est dépossédée d'elle-même, plus l'appartenance à une institution est vécue comme un facteur important de sa structure corporelle. À la limite, une institution qui vit des changements fondamentaux peut provoquer une désintégration personnelle chez certains de ses membres.

À la suite de changements institutionnels ou personnels, des personnes décident de laisser une institution devenue non signifiante pour en intégrer une autre qui correspond davantage à leurs besoins. Souvent, elles ne perçoivent pas la fonction réelle de l'institution et, dans ce cas, elles risquent de passer de l'une à l'autre ou même d'en créer de nouvelles. Elles peuvent même, pendant un certain temps, refuser le besoin d'institutions auxquelles elles remettent ce qu'elles ne peuvent recevoir d'elles-mêmes. Et quelques-unes en arrivent à se constituer elles-mêmes en institution.

Le rapport à l'institution est donc fonction de la capacité de se recevoir. Plus celle-ci est développée, plus la perception de l'institution est juste et plus le rapport à elle est réel et créateur. Différents d'un individu à l'autre, les rapports à l'institution se modifient au cours du développement personnel. Les institutions, comme leurs membres, sont en constante évolution.

L'évolution des institutions

La vie des institutions suit le processus d'intégration de ses membres. En effet, l'évolution de l'institution est liée au narcissisme nécessaire pour que soient apprises certaines dimensions de la structure corporelle de ses membres. Si, en définitive, ceux-ci portaient réellement ce qu'ils sont, l'institution n'aurait plus de fonction et, par le fait même, plus de raison d'exister.

Là où la disparition d'une institution est perçue comme un drame, c'est peut-être que le sens est placé en dehors des individus qui la composent, ce qui revient à faire de l'institution un absolu. Par ailleurs, si une institution compte des membres qui la vivent comme mortelle et temporaire, elle entre dans l'univers paradoxal où mourir, c'est vivre. Elle permet alors un degré de créativité inaccessible autrement.

Comme lieu pédagogique, l'institution exerce une fonction d'éducation. Sa vie est donc liée à la nécessité de cette fonction. Plus les individus peuvent recevoir la totalité de ce qu'ils sont, moins elle est nécessaire. Ultimement, elle s'avérerait inutile.

L'institution peut passer d'une étape originelle où tout le rapport est organisé, contrôlé, médiatisé par elle, à une étape subséquente où les membres, qui ont de plus en plus de corps, perçoivent davantage la fonction qu'elle exerce et ont moins besoin d'elle.

Il est clair que les modifications majeures qui ponctuent le développement d'une institution font partie liée avec celui de ses membres. Parmi ceux-ci, il s'en trouve qui, ayant placé en elle la presque totalité de leur existence, n'arrivent plus à se reconnaître lorsqu'elle ne porte plus ce qu'ils lui remettaient d'eux-mêmes. Il importe donc d'être conscient de l'effet de changements brusques sur l'organisation personnelle des membres. On peut voir la transformation de l'idéologie et de la pratique d'une institution politique provoquer des crises d'identité chez certains membres qui se définissent surtout comme des adhérents convaincus.

La transformation progressive des institutions montre l'existence du processus d'institutionnalisation toujours au service de ce que les personnes ne peuvent porter de leur propre vie. Ce processus fait partie du développement de l'humanité depuis ses origines et n'aura de cesse que celui-ci ne soit parfaitement accompli, c'est-à-dire que chacun ne se reçoive complètement. Il s'agit là d'un processus infini.

Une question se pose dans la vie quotidienne. Comment l'institution régite-elle l'écart entre le monde idéal à accomplir et le monde réel tel qu'il est reconnu? L'institution est partie prenante du processus de différenciation qui s'accomplit tout le temps et de la tendance à l'indifférenciation dont chaque personne ne cesse de faire l'expérience. Le monde idéal, tel qu'il est pressenti, est celui dans lequel chacun se recevrait tel qu'il est dans son indéfinition même et viserait à se définir au maximum. L'observation du monde réel met en lumière un mélange où définition et indéfinition s'opposent mutuellement, où l'on croit que la place donnée à l'un réduit d'autant celle de l'autre. C'est par des rites divers que l'institution tente de combler, au moins en partie, l'écart entre ces deux mondes.

Rite et institution

On peut définir le rite comme l'utilisation d'un mouvement corporel ou d'un geste symbolique «stylisé» fait dans un contexte social, dans le but d'exprimer et d'articuler une signification. On l'utilise particulièrement dans des périodes d'incertitude, d'angoisse, d'impuissance et de désordre. À ces moments, le rite porte un message fondamental d'ordre, de continuité et de capacité de prévoir.

Les institutions se donnent des rites qui coupent de la vie quotidienne dans laquelle les membres ont des statuts hiérarchiques et bien différenciés. Grâce aux rites, les participants vivent alors des moments où les différences de rang et de statut sont nivelées, chacun se retrouvant en tant que membre de l'institution. Le monde de la religion, entre autres, illustre bien ce genre de recours aux rites. Les membres d'une institution religieuse sont invités à des rassemblements où tous, quelles que soient leurs caractéristiques individuelles, participent à un rituel qui met l'accent sur leur dénominateur commun, l'appartenance à telle religion, la volonté de rendre un culte à tel dieu. Ils sont également conviés à recourir à des rites en dehors des rassemblements officiels, pour se souvenir ainsi qu'ils sont en union avec ceux qui partagent leur foi.

Le rite est alors vécu comme une coupure organisée de l'ambiguïté de la vie de tous les jours, où les participants sont différenciés par certaines caractéristiques extérieures tout en demeurant profondément indifférenciés. L'expérience vécue en thérapie permet d'affirmer que, dans la vie quotidienne, les personnes se surdéfinissent par-dessus une indéfinition difficile à recevoir.

Les rites vécus dans les institutions laissent croire à l'égalité des membres d'un groupe qui exécutent les mêmes gestes en même temps. Le rite crée une unité indifférenciée.

Il ne permet pas à chacune des personnes concernées de recevoir davantage sa propre indéfinition, ce qui ouvrirait le chemin à une meilleure définition. Cependant, il offre un lieu où pourrait se faire ce passage. En vivant des moments marqués par l'indifférenciation dans une institution, les personnes peuvent entrer en contact avec leur propre indéfinition et se mettre dans les conditions de la recevoir davantage.

Par ailleurs, le fait de consentir à des rites qui, apparemment, montrent une certaine indéfinition produit parfois un effet contraire. Des personnes peuvent en arriver ainsi à aviver leur besoin de se définir par-dessus une indéfinition dont elles ne sont même pas conscientes. Le rite a une valeur symbolique qui contrôle l'indifférenciation, lui permet de se manifester et la cache tout à la fois. De nombreuses institutions se donnent un rituel d'initiation au cours duquel les différences individuelles tendent à être nivelées, les statuts sont tenus sous silence et les caractéristiques communes sont mises en lumière. Les participants sont alors réduits symboliquement à un état où ils sont visiblement indifférenciés les uns des autres. Les périodes d'entraînement préparatoires à l'entrée dans le monde militaire en sont une bonne illustration. La grande importance accordée à la multiplicité des gestes dans une institution comme celle des Hell's Angels et les sanctions réservées aux membres qui les transgressent mettent en lumière le rôle du rite dans la cohésion du groupe.

Là où la vie quotidienne est ritualisée, il existe aussi des moments où les membres tendent à se différencier par leurs activités, leurs statuts et leurs fonctions. Ces moments sont suivis d'un retour à une situation plus définie, à l'ordre et au prévisible. Le rite constitue une distance par rapport à des réalités qui définissent de l'extérieur. Il distingue l'indifférenciation de la différenciation telle qu'elle est vécue par rapport à l'institution. Il permet aux personnes de vivre les deux, sans toutefois leur faire saisir le lien intrinsèque qui

les unit. Issue du monde causal et organisée de telle sorte qu'elle garde ses membres dans ce monde, l'institution est incapable d'introduire dans le monde paradoxal, où la définition serait d'autant plus grande que l'indéfinition serait mieux reçue.

L'institution a toujours une position pour le moins ambiguë par rapport à l'indéfinition. D'un côté, elle favorise chez ses membres une certaine indéfinition, ce qui assure une cohésion au moins apparente; de l'autre, elle invite chacun à se percevoir et à se définir en tant que membre clairement identifié. Dans une institution, on a tendance à fournir des réponses aux problèmes qui se posent, ce qui empêche les participants de rester en contact avec leur propre confusion et de la recevoir. L'institution ne peut promouvoir ce qui contribuerait à sa disparition.

Dans la mesure où elle continue d'exister, l'institution ne peut que favoriser la coexistence de la différenciation et de l'indifférenciation. Plus la différenciation serait vécue, plus l'institution serait menacée d'éclatement. Par contre, plus il y aurait chez ses membres une dépossession de soi au profit de l'institution, plus celle-ci prendrait de la place et deviendrait contraignante, plus elle favoriserait la soumission absolue ou la délinquance et l'*acting-out*.

Conclusion et perspectives

Les institutions ont tendance à se situer sur le continuum définition-indéfinition de façon qu'une définition soit promue et que l'indéfinition ne soit pas érigée en système.

La grande valeur de l'institution est de permettre aux personnes de recevoir ce qu'elles sont et de le faire à un rythme acceptable. Il s'agit là d'un processus à très long

terme, qui n'aura de fin que lorsque l'humanité aura accompli le désir ultime: que chacun se reçoive dans la totalité de ce qu'il est et, de ce fait, reçoive tous les autres de tous les espaces et de tous les temps.

Notre recherche en abandon corporel nous a montré que chaque personne possède une organisation corporelle déterminée qui a à être reçue tout au long du développement. Cette démarche se fait progressivement. Certaines dimensions de soi demeurent longtemps irrecevables. Comme le désir d'être qui on est tend vers sa réalisation, l'institution est le lieu qu'ont inventé les humains pour se permettre d'apprendre, de façon acceptable et supportable, des dimensions d'eux-mêmes difficiles à recevoir.

Il y aurait sûrement avantage à ce qu'une réflexion ultérieure fasse ressortir les différences entre les institutions, qui, même si elles ont un dénominateur commun, ne répondent pas de façon identique au besoin fondamental de se recevoir soi-même. Il serait également intéressant de mettre en parallèle le désir d'être des personnes et la réponse des institutions dans les diverses phases de leur développement. Dans le cadre de l'évolution des institutions se pose également la problématique des institutions qui vivent et qui meurent, de celles qu'on refonde pour qu'elles ne s'éteignent pas. L'idée de refondation est de plus en plus répandue en cette période où nombre d'institutions qui apparaissaient solides et durables sont menacées de disparition. Que recouvre ce concept de refondation, ce besoin souvent exprimé de trouver des refondateurs pour que vivent des institutions dont tout laisse présager une mort prochaine?

On observe couramment que les institutions, à l'instar des individus qui les composent, ne veulent pas mourir. Elles trouvent souvent dans leurs membres une volonté de les faire durer à la limite du possible. On a vu certaines institutions, comme des partis politiques, renaître de leurs

cendres encore fumantes, des communautés religieuses chercher un nouveau fondateur ou une nouvelle fondatrice capable de les faire échapper à la mort qui les guette de façon imminente, des institutions artistiques lutter envers et contre tout pour leur propre survie. Dans tous ces cas on attend un messie, plus fondamentalement on se refuse au caractère mortel de l'institution.

Du point de vue de l'histoire, on peut établir l'espérance de vie moyenne des institutions. Comme les individus qui les composent, celles-ci espèrent toujours établir un record de longévité et, pour cela, cherchent dans une nouvelle fondation une impulsion renouvelée. La volonté d'immortalité des institutions est très liée à la dimension du narcissisme. La longévité, surtout si elle est accompagnée de créativité, n'est pas une caractéristique négligeable pour les membres d'une institution, qui se définissent surtout par leur appartenance à elle.

Le processus d'institutionnalisation est donc relié à ce qui est le plus fondamental en abandon corporel, à savoir la certitude que chaque personne doit se recevoir dans ce qu'elle est, devenir de plus en plus un corps. Tout au long de ce processus, des dimensions irrecevables de la personne sont dispersées dans des institutions, ces lieux pédagogiques qui protègent ce qui n'est pas recevable, camouflent le sens et le révèlent tout à la fois. Refuser le rôle de l'institution reviendrait à supposer que chacun reçoit complètement l'organisation de rapports qu'il porte. La croyance de se trouver au terme du chemin ferait oublier que celui-ci n'est pas entièrement parcouru.

Le rapport humain est ce lieu que la matière a toujours cherché pour que soit transcendée sa finitude. L'institution apparaît donc comme une création où peut se réaliser le destin de l'humanité, qui est d'accomplir ce rapport.



*L'abandon
corporel
et le phénomène
religieux*



GILLES RIOUX



Depuis une cinquantaine d'années, les approches psychologiques ont réagi fortement, dans l'ensemble, à toute référence religieuse dans la compréhension de l'expérience humaine. Fait assez étonnant, l'abandon corporel, sans le chercher aucunement, éveille un vécu qui évoque ou rejoint les expériences religieuses de chacun. En effet, très souvent et de façon spontanée, dans les groupes de thérapie en abandon corporel, alors que les participants ont pour la plupart pris une grande distance par rapport à la religion ou à la pratique religieuse, advient tout à coup une évocation de l'univers religieux et parfois une nouvelle compréhension des symboles portés plus ou moins consciemment en eux.

Récemment, à la fin d'une session de dix jours en abandon corporel, nous étions rassemblés comme d'habitude autour de la table et prenions ensemble le dernier repas. La séance de groupe de la matinée avait été très intense et les moments d'intimité assez exceptionnels; un sentiment difficilement qualifiable prenait place; un silence presque complet régnait, comme par respect pour ce que chacun vivait. L'atmosphère de ce dernier repas éveilla alors chez certains le sens du sacré, le sens de la prière. «C'est comme une prière d'action de grâce», dit une participante. Et ce fut l'occasion d'un partage intéressant sur le sens de la prière, de l'action de grâce et même de l'événement de la Dernière Cène. À plusieurs reprises, de tels phénomènes se sont produits dans des groupes. Ces moments ont amené plusieurs participants à réfléchir sur leur vécu religieux, à le relativiser et parfois à l'intégrer davantage.

Comment se fait-il que l'abandon corporel, approche fondamentalement empirique, athée et sans *a priori* d'aucune sorte, soit si propice à faire surgir des réminiscences religieuses? Comment expliquer que son processus fasse inévitablement resurgir des références aux textes bibliques et évangéliques, alors que rien dans la situation concrète ne semble privilégier ce phénomène?

Une perspective sur l'expérience humaine

C'est sans doute dans sa recherche des lois de la vie que l'abandon corporel est devenu beaucoup plus qu'une simple approche en psychothérapie. L'émergence d'une compréhension nouvelle du corps, de l'être humain et de l'humanité, à partir de l'expérience du toucher et d'un mode de rapport ouvert à toutes les dimensions de la vie, conduit à une vision essentiellement anthropologique de la vie humaine. Expérimenter l'abandon corporel, signale Hamann¹, amène chacun à prendre conscience qu'il participe à toute l'histoire de l'humanité et qu'il est lui-même constitué de cette humanité et de son histoire.

Intégrant le cheminement de l'humanité, le corps est perçu comme une organisation «déterminée» qui constitue le rapport même à la vie. L'abandon corporel a permis d'accéder, au-delà de l'apparence et de la forme que nous avons, à toute une organisation de l'être. Une organisation complètement insoupçonnée, qui régit les attitudes, les comportements, les liens, la manière d'entrer en relation avec les autres et le rapport au réel. Cette organisation a une direction et un sens. Si on lui permet d'émerger graduellement, elle reçoit et dépasse les obstacles, les résistances, elle les intègre et crée de l'unité dans l'être.

1. Premier chapitre de ce volume.

La vision du corps dans ces dimensions nouvelles va susciter l'apparition d'un concept tout à fait original et primordial en abandon corporel, à savoir le désir. Non pas que la notion de désir soit nouvelle, mais le sens donné à ce terme en abandon corporel est nouveau et lui est tout à fait essentiel. Le désir désigne ici une énergie initiale qui fait que la vie, même coupée d'elle-même, va vers elle-même, vers son propre accomplissement, en étant ce qu'elle est. Le désir apparaît ainsi comme une organisation qui est «en dessous» de tout l'être, une organisation qui se manifeste à travers le rapport de chacun à la vie: idéalement, une énergie amenant l'être à «se recevoir»².

Le désir est exigeant, il s'enracine dans les origines de l'énergie vitale. L'être humain doit assumer cet élan vital dans ses interactions avec les autres. Le corps humain, bien qu'il soit potentiellement capable de se recevoir dans toutes ses dimensions, n'existe que partiellement. Il est une possibilité de «corps». Il ne pourra être vraiment corps dans toute son entité que s'il arrive à recevoir l'organisation qui est «en dessous» de tout son être. Et cette organisation est l'histoire de son rapport aux autres, à la vie et à la matière.

Cette conception du désir place le terme de l'humanité dans le processus. L'humanité est toujours en devenir; ses possibilités sont infiniment plus grandes que ses réalisations. L'élan vital vers son accomplissement ne peut se déployer que dans un processus de différenciation qui n'est jamais parfaitement accompli, précise Fernande Richard³.

C'est l'histoire de toute l'humanité depuis ses origines qui est constituée de ce passage de l'indifférenciation absolue à une différenciation de plus en plus particularisée. Tout être humain est appelé à effectuer cette démarche de défi-

2. Cette notion du désir fait référence à celle qui est développée par Aimé Hamann dans le premier chapitre de ce volume.

3. Deuxième chapitre de ce volume.

nition de soi, de plus en plus précise; c'est le sens même du désir en abandon corporel.

À ses débuts, l'humanité était peu différenciée. Le désir était nécessairement une possibilité, un projet. Les premiers rapports humains furent des rapports d'indéfinition, chaque être étant dans l'impossibilité de porter sa propre humanité.

Les sociétés primitives ont dû créer des interdits d'objets, des interdits sexuels, des interdits alimentaires pour assurer la survie et l'harmonie à l'intérieur des groupes de cohabitation. Les interdits portaient sur les objets les plus proches, les plus accessibles au groupe, parce que ces objets étaient les plus susceptibles de devenir des enjeux dans des rivalités destructives. Dans ces groupes primitifs, toutes les occasions de violence, les formes de concurrence, bien souvent tolérées et même encouragées dans notre société, sont interdites, parce que les rivalités risquent d'être trop ardentes.

Comme l'a stipulé Hamann⁴, l'humanité a commencé dans une expérience de dépossession. L'histoire de l'humanité ne peut être comprise qu'en référence à ses expériences d'origine où le corps humain, quoique capable d'un rapport aux dimensions infinies, était minimalement existant parce que le rapport ne pouvait être que minimalement reçu. Le corps humain ne peut s'assumer, devenir et être que dans un processus sans fin. Toute l'expérience de l'être humain en rapport avec ses semblables, ajoutée à celle qui lui est transmise depuis l'origine par ses lignées d'appartenance, constitue le processus d'hominisation, l'organisation même du désir.

4. Premier chapitre de ce volume.

La menace inhérente à l'expérience humaine

D'emblée, il n'est pas possible de porter, de recevoir la globalité du corps que nous sommes. Les premières expériences humaines sont nécessairement des rapports de dépossession et d'indéfinition. Dans la mesure où l'organisation de la vie dans un être a été marquée négativement par ses origines et ses appartenances, cet être est coupé de lui-même⁵. Il a donc fallu à l'être humain trouver un lieu de dépossession où pouvaient être camouflées, mises ailleurs, un certain ensemble d'énergies qui ne pouvaient être portées sans risque de destruction. Ce lieu «fantasmatique» qui, d'une part, supporte l'indifférenciation et, d'autre part, aide à la différenciation constitue l'élément fondamental du processus d'institutionnalisation. L'institutionnalisation, essentiellement reliée au processus d'humanisation, permet à chacun de vivre divisé tout en cherchant un chemin vers l'unification de soi-même.

Pour René Girard (1972), le processus d'humanisation est fondé sur la violence, mais une violence tenue à distance et pour ainsi dire transfigurée dans l'ordre du sacré. Selon lui, seule la dialectique religieuse peut livrer le secret de l'organisation de l'humanité. C'est de là que la conceptualisation religieuse tire son fondement.

Aimé Hamann (1984) parle de l'expérience religieuse comme du lieu de recherche le plus primaire, le plus fondamental du devenir humain et de tout le processus d'humanisation. L'expérience religieuse est ainsi au cœur du processus d'institutionnalisation et d'humanisation.

Ce passage de l'indifférenciation absolue à une différenciation de plus en plus marquée de l'humanité et de chacun en particulier ne peut se faire sans éveiller une angoisse absolument intolérable au départ.

5. Premier chapitre de ce volume.

«Pour que le processus soit possible, les humains ont appris à placer en dehors d'eux-mêmes ce qu'ils ne pouvaient recevoir de leur propre structure. C'est ainsi qu'ils ont créé l'institution qui, d'une part, supporte leur indifférenciation et, d'autre part, les aide à se différencier⁶.»

La religion, ce système de croyances et de pratiques impliquant des relations avec un principe supérieur, apparaît comme l'institution par excellence où se trouve caché ce qui, pour l'humanité et pour tout être en démarche, est «inassumable» au départ. La religion devient le lieu de réserve, de division de soi, de dépossession et, paradoxalement, le lieu où va se faire un travail de recherche et d'approfondissement sur les possibilités données à l'humain. De tout temps, la religion a tenté de satisfaire la quête du sens de la vie des humains. Elle est l'institution première qui contrôle le corps dans sa globalité et lui permet d'apprivoiser, d'unifier et d'accomplir son humanité.

La démarche d'accomplissement de l'humanité permet de reconnaître le caractère relatif des religions et d'entrevoir leurs limites. La religion porte en elle le germe de sa destruction. En jouant réellement son rôle, elle se dirige vers sa disparition. Cette façon de comprendre met en lumière la naissance et la mort des religions tout au long de l'histoire.

En permettant à chacun de recevoir son être et d'accéder au sens, l'abandon corporel touche le lieu privilégié où, depuis toujours, se fait la recherche du sens de la vie. En touchant à tout ce qui organise et contrôle le corps, l'abandon corporel permet de rejoindre les expériences religieuses, c'est-à-dire ces expériences qui ont permis de valoriser, «narcissiser», rendre beau et acceptable ce qu'il y avait de plus irrecevable en soi, comme la violence, le

6. Deuxième chapitre de ce volume.

sadisme, la perversité, la mort, etc. En outre, il rend possibles, par la confrontation, la relativisation de ces expériences et éventuellement leur intégration.

Dans le lieu primaire de la recherche du sens de la vie, les chercheurs en abandon corporel ont fait face au sens des textes sacrés qui sous-tendent l'éducation et la culture nord-américaines. Toucher à tout ce qui a marqué, possédé et dépossédé l'existence, à tout ce à travers quoi cette même existence a trouvé sa signification laisse nécessairement apparaître la profondeur de la religion, des grands mystères et de la dogmatique qui est ainsi apparue comme une formule abstraite des grandes lois du monde relationnel, du monde paradoxal. Cette recherche a jeté sur les religions un éclairage nouveau et important. Elle a permis le passage du désir institutionnalisé au désir reçu; elle a procuré un espace qui permet de découvrir ce que la religion porte en elle-même depuis les débuts de l'humanité. L'abandon corporel serait la laïcisation du processus d'être. Il conduit à reconnaître que les symboles religieux qui apparaissent au cours des expériences en abandon corporel ne viennent pas de nulle part mais surgissent des profondeurs de l'humanité.

Cette réflexion sur la réalité fondamentale du phénomène religieux et sur son rôle comme support dans le processus d'homínisation permet d'aller plus loin dans la compréhension des expériences religieuses. Étant donné que la plupart des personnes qui poursuivent actuellement une démarche en abandon corporel ont vécu dans une culture judéo-chrétienne, les manifestations de l'organisation de leur corps sont forcément marquées par le christianisme. Expression d'une humanité en devenir qui s'enracine dans la démarche personnelle d'un homme appelé Jésus, le christianisme donne de profondes possibilités de réflexion. L'expérience chrétienne apparaît ainsi comme un lieu privilégié pour illustrer notre réflexion sur le phénomène religieux. Une telle réflexion serait possible à partir de toutes les grandes

religions. Que ce soit pour un bouddhiste, un hindouiste, un musulman, etc., récupérer le sens de son être signifierait toucher à l'institution religieuse qui a porté son désir d'accomplissement.

Le christianisme en tant qu'institution

Comme institution, le christianisme a dépossédé du corps, il a camouflé le sens des grandes luttes, des grandes souffrances, des grandes passions, des grands enjeux, le sens de la vie et de la mort. Mais, paradoxalement, il en a en même temps révélé le sens. Il est une institution où l'humanité recherche son être et son sens. C'est ainsi que l'expérience chrétienne, comme toutes les autres expériences religieuses, apparaît comme un lieu de cheminement, de recherche et de sens. À l'origine, l'être humain ne pouvait pas assumer toutes les possibilités de son être; la religion est l'institution qui lui a permis de porter ce qu'il y avait en lui de plus irrecevable. Elle est devenue le lieu où tout cet irrecevable pouvait être apprivoisé. Si la religion gardait dans l'obscurité cet irrecevable, elle ouvrait par ailleurs un chemin pour aller vers le sens de la vie. Le lieu de la dépossession, de la division, de la fusion, de la violence, de la haine et du mépris peut devenir, s'il est reçu, le lieu d'un cheminement, d'un apprivoisement de son être. Hamann⁷ parle de la religion comme d'une sorte de laboratoire pour apprendre à recevoir en soi ce qui avait été placé à l'extérieur de soi. On découvre ici toute la dimension pédagogique de l'institution.

L'expérience en abandon corporel éclaire sous plusieurs aspects le rôle fondamental de l'institution religieuse et permet aussi de rejoindre le sens des symboles religieux, du message biblique et évangélique. Non seulement les pratiques religieuses chrétiennes ont parfois tenu les êtres loin

7. Premier chapitre du volume.

de ce sens, mais elles l'ont souvent défiguré. L'abandon corporel permet ainsi de déborder les frontières institutionnelles et de retrouver le sens réel du message religieux, du message chrétien. En tant que démarche, l'abandon corporel jette un regard différent sur l'expérience religieuse; il en démystifie souvent les comportements et les attitudes, il relativise en quelque sorte l'expérience chrétienne vécue. Ces nouvelles perspectives, ouvertes par l'abandon corporel, conduisent à une compréhension enrichie des grands mystères du christianisme: l'Incarnation, la Mort-Résurrection et la Rédemption.

En abandon corporel, le désir est nécessairement une organisation. Il n'y a pas de désir à l'état pur. Le désir humain, tel qu'il se manifeste dans l'expérience relationnelle et corporelle, passe nécessairement par l'organisation du rapport à l'autre. Aimé Hamann (1984) parle de ce rapport comme d'un rapport qui se fait dans toute la dépossession de soi, dans tout ce qu'il y a d'entremêlé entre soi et les autres, dans un monde où rien n'est clair, où le contrôle a lieu, de part et d'autre, dans des rapports de peur, de domination, de violence, dans un monde «fusionnel». C'est ainsi que se manifeste la réalité humaine. «Recevoir sa vie», c'est ainsi recevoir tous ces contenus: l'entremêlé, le fusionnel, l'indéfini, etc. Recevoir tous ces contenus, c'est devenir soi-même et, ainsi, sortir de la dépossession. Permettre à l'humain d'être réellement celui qu'il est serait la voie d'un accomplissement qui ne peut être défini et où toute chose, toute réalité prend un autre sens.

La vie reçue

Cette notion de désir, telle qu'elle a été présentée précédemment, permet de poser un regard neuf sur le mystère de l'Incarnation. Il devient possible de mieux saisir le sens de ce mystère, à mesure que cette énergie d'accomplissement

(le désir) émerge de l'expérience humaine. Faire l'expérience de recevoir la vie telle qu'elle est organisée en soi, devenir ce que l'on est, c'est faire en quelque sorte l'expérience de sa propre incarnation. C'est comprendre par l'intérieur le sens du mystère de l'Incarnation.

Jésus, ce personnage historique derrière les Évangiles, apparaît à la charnière entre le processus d'institutionnalisation et le processus de désinstitutionnalisation. Voilà un homme en démarche: il a vécu dans une institution (la religion juive) de laquelle il s'est distancié. Il a touché à des dimensions de son être qui devaient tout d'abord être mises à l'extérieur, dans une institution, avant de pouvoir être peu à peu apprivoisées. Dans ce sens, le judaïsme a constitué pour lui un chemin d'accomplissement. Par sa démarche, il a reçu de plus en plus ce qu'il était et a apprivoisé le sens de son être.

Saint Luc raconte que, déjà à douze ans, Jésus commence à prendre le risque de sa vie en se dissociant de son père et de sa mère.

«Et pourquoi me cherchiez-vous?

Ne savez-vous pas que je me dois aux affaires de mon Père?» (*Luc 2, 439*)

C'est à partir de l'expérience de recevoir sa vie telle qu'elle est organisée en soi qu'on prend conscience que Jésus a suivi ce même chemin pour comprendre le sens de la vie humaine. Il a fait l'expérience de se recevoir toujours davantage et est arrivé à porter de plus en plus son organisation corporelle. Au mont des Oliviers, Jésus priait: «Père, disait-il, si tu le veux, éloigne de moi cette coupe! Cependant que ce ne soit ma volonté qui se fasse, mais la tienne!» (*Luc 22, 42*)

Dans sa démarche, Jésus reçoit sa peur, son angoisse, sa non-définition. Il exprime son angoisse de la souffrance et de la mort sans chercher à nier ou à camoufler ce vécu, sans

se détourner de ce qu'il est. Il va là où l'accomplissement de sa vie peut se faire. Devant la mort, il prend le risque de lui-même. En cela, on a le sentiment que cet homme a accompli son être.

L'influence qu'a eue Jésus dans l'histoire tient au fait qu'il s'est libéré de l'institution religieuse, jusque-là dépositaire du sens de l'être, pour accéder à son être. De ce point de vue, qu'on puisse parler de lui comme de celui qui a accompli les Écritures s'entend mieux. Jésus devient le symbole d'une démarche de l'humanité vers son accomplissement.

Le christianisme veut idéalement être le témoin de cette démarche et offrir à chacun une occasion d'apprivoiser son organisation corporelle. On comprend alors que le mystère de l'Incarnation porte déjà ce sens et devienne ce lieu qui camoufle, en même temps qu'il révèle, cet élan vers l'accomplissement de soi.

«Je suis le Chemin, la Vérité et la Vie», dit Jésus. On a habituellement interprété ces paroles évangéliques dans le sens qu'il fallait imiter Jésus, devenir semblable à lui. Fallait-il donc se déposséder de soi? L'expérience de l'abandon corporel conduirait à répondre négativement à cette question. Ces mêmes paroles prendraient un tout autre sens. Jésus serait «le Chemin, la Vérité et la Vie» dans le fait même de son Incarnation. Dans sa démarche de recevoir sa propre organisation corporelle, son désir, et d'accéder au sens de son être, il montrerait le chemin et deviendrait l'illustration de la démarche à entreprendre, de l'incarnation de la vie telle qu'elle est organisée en soi. Il ne s'agirait pas de nier sa propre organisation pour se fondre à un modèle idéalisé; il s'agirait d'aller vers son authenticité, vers son organisation particulière. Pareille interprétation du mystère de l'Incarnation devient extrêmement stimulante et permet de comprendre comment le désir, tel qu'il est compris en abandon

corporel, se retrouve dans le christianisme. Comme institution, le christianisme permet de nous protéger du désir pur en gardant dans le sacré ce qui est «inassumable» immédiatement; par le mystère de l'Incarnation, il évoque le chemin permettant d'émerger de l'indéfinition pour en arriver à l'accomplissement de l'être.

La difficile démarche de la différenciation

La parole de l'enfant prodigue est très intéressante en ce sens (*Luc 15, 11-32*). À son jeune fils qui lui demande: «Donne-moi la part de biens qui doit me revenir», le père acquiesce et partage son avoir avec lui. Le père crée ainsi un espace pour que son fils puisse s'incarner. Il lui remet sa part dans la reconnaissance de l'interdépendance et non de la dépossession. Cela donne à son jeune fils la possibilité de «s'incarner», de découvrir peu à peu sa vérité, de sortir de plus en plus de l'indéfinition, d'aller vers l'accomplissement de son désir au lieu de vivre de la vérité de son père et de se couper de lui-même.

Dans la démarche de l'abandon corporel, il y a cette demande faite au psychothérapeute et à ceux avec lesquels quelqu'un entre en rapport: «Donne-moi la part de biens qui doit me revenir», c'est-à-dire «Donne-moi cet espace pour être l'être que je suis, reçois l'être psychotique, névrotique que je suis.» Dans la mesure où le psychothérapeute et les participants d'un groupe peuvent se recevoir dans le rapport à ce participant, ce dernier va probablement pouvoir accéder davantage à lui-même.

Il y a aussi l'exemple du fils aîné qui adopte plutôt une attitude de pouvoir: «Voilà tant d'années que je te sers sans avoir jamais désobéi à tes ordres; et à moi, tu n'as jamais donné un chevreau pour festoyer avec mes amis.» (*Luc 15, 29*) Le fils aîné ne peut s'incarner autrement que dans un

rapport de pouvoir, suivant en cela la manière dont la vie est organisée en lui. Le père est aussi ouvert à cette attitude de pouvoir du fils aîné, qui elle aussi doit s'incarner, se dire, être vécue et être reçue.

En abandon corporel, on adopte aussi l'attitude du fils aîné: «Voilà tant d'années que je te sers sans avoir jamais désobéi à tes ordres; et à moi, tu n'as jamais donné un chevreau pour festoyer avec mes amis», c'est-à-dire "Je ne suis pas psychotique ou névrotique, je ne suis ni violent ni sadique. Vous ne me reconnaissez pas, vous ne m'acceptez pas, vous ne m'aimez pas." Cette attitude défensive, ce refus de quoi que ce soit venant de soi peut aussi être reçu. L'abandon corporel s'intéresse à l'organisation de tout l'être qui essaie de s'accomplir dans sa forme propre. Le rapport à la vie ne peut être réduit à des causes: une personne n'est pas comme elle est parce que ses parents ont été ce qu'ils étaient. Il s'agit donc de trouver un lieu et des conditions où elle peut «se recevoir» et «être» de plus en plus la personne qu'elle est⁸.

Il y a quelque chose d'impressionnant dans l'attitude de ce père capable de tout recevoir de l'être de ses fils, leur donnant ainsi un lieu ou des conditions pour s'accomplir. Le père, dans cette parabole, représente les conditions nécessaires à l'être pour «se recevoir». Ce texte de l'évangile illustre en quelque sorte le processus par lequel un être humain sort momentanément de l'institution. Le père crée un espace où chacun de ses fils peut exister réellement sous la forme spécifique qui lui est propre, devenant ainsi disponible à recevoir son organisation corporelle. Les dichotomies sont ici reconnues et reçues et donnent paradoxalement le sentiment d'être unifiées. En abandon corporel, plus spécialement dans les groupes de thérapie, on prend de plus en plus conscience de la difficulté à «se recevoir» et forcément à «recevoir l'autre». Il n'est pas facile de faire face à autrui dans l'incar-

8. Premier chapitre de ce volume.

nation de la souffrance, de la peine, de la violence ou de la haine aussi bien que dans l'incarnation de la tendresse, de la dépendance et de l'intimité. Cela requiert une ouverture non seulement à la vie de l'autre mais à sa propre expérience; il faut être éveillé à son propre vécu pour recevoir l'incarnation de la vie d'autrui. S'ouvrir à soi-même et à l'autre, donner place au rapport humain comme il est constitué, ne peut être le fait que d'une longue démarche toujours en voie de se réaliser.

La souffrance reçue

Devenir soi-même n'est pas une expérience facile. Recevoir l'organisation du désir en soi est sans doute l'expérience la plus violente qui soit. Recevoir l'organisation de son corps, c'est aller là où souvent la dépossession a été nécessaire, tant le vécu à recevoir était insoutenable; c'est prendre contact avec sa non-définition. Recevoir la façon dont chacun est «humanité», c'est aussi nécessairement toucher à la souffrance humaine. Un des principaux reproches que plusieurs psychothérapeutes et plusieurs clients font à la démarche de l'abandon corporel, c'est de valoriser la souffrance, de l'entretenir. En effet, en abandon corporel, la souffrance est «à recevoir». Du fait que l'être humain émerge de l'indéfinition, de la dépossession, se recevoir touche aussi à la souffrance. Les humains sont marqués par le vécu souvent douloureux des êtres, des générations et des époques antérieurs en plus de l'être par leur propre histoire. Et plus cela les a marqués, plus ils essaient de retenir et de ne pas laisser apparaître ces dimensions d'eux-mêmes qui constituent cette présence des autres en eux⁹.

C'est dans le refus de soi qu'émerge la souffrance. La première des quatre vérités nobles enseignées par Bouddha

9. Premier chapitre de ce volume.

est que la vie est souffrance. La souffrance est inévitable, elle n'est ni bonne ni mauvaise. Souvent, la psychothérapie se fait dans la dépossession de la souffrance: la souffrance y est envisagée comme un problème à résoudre. Le vécu est ainsi entrevu comme résultant de causes que la psychothérapie cherche à faire disparaître. La démarche en psychothérapie tendra alors à neutraliser les causes apparentes de la souffrance, à savoir les parents, le travail, les enfants, la société, les autres. Une telle démarche peut amener l'individu à se refuser, à se nier et à se couper davantage de lui-même. L'abandon corporel aborde la souffrance comme un chemin inévitable pour l'accomplissement de l'être. Les êtres humains ne sont pas des corps avec des problèmes à l'intérieur. C'est le «tissu» même de leur «corps» qui est problématique, et c'est cela qu'ils ont à recevoir et à assumer comme êtres. Ils doivent renoncer à vouloir être parfaits, à vouloir changer la vie telle qu'elle est organisée en eux.

L'expérience paradoxale

Le projet de vouloir s'accomplir et de sortir ainsi de l'in-définition et de la dépossession de soi se révèle une expérience paradoxale. La souffrance peut se transformer en un chemin de libération; la tension, en un lieu de repos; les pleurs, la peine, en un chemin de plaisir, de joie; la non-définition, en un début de définition. Et ce passage à l'univers paradoxal se fait dans l'acte de se recevoir. Chez les humains, le désir est nécessairement mêlé à tout l'univers du besoin, de la division, de la fusion où, la plupart du temps, le besoin est valorisé davantage que le désir. Le besoin devient une protection contre le désir, une façon de mettre le désir de côté pour ne pas avoir à le suivre jusqu'au bout.

Le désir a besoin d'être apprivoisé pour être reçu. Quand on y accède momentanément, on est émerveillé et parfois effrayé; des dimensions de plus en plus riches du corps

qu'on ne soupçonnait pas émergent tout à coup. Le désir agit tout le temps, il agit partout, il est corps. Plus l'être se reçoit et plus il arrive à s'ouvrir aux dimensions de son être, moins il a besoin de l'institution. Même si, idéalement et théoriquement, on pourrait dire qu'au terme de l'histoire il n'y aura plus d'institution, il ne faut pas oublier qu'il s'agit là d'un processus infini. La dépossession humaine existera sans doute toujours, et il y aura toujours place pour les institutions, qui sont le chemin inévitable dont les humains ont besoin pour apprivoiser et apprendre toutes les dimensions du corps.

L'interdépendance de la vie et de la mort

Cette réflexion sur l'accomplissement de l'humanité, jointe à cette conception particulière du désir, amène une vision inédite du mystère central du christianisme: la Mort-Résurrection.

Dans le monde du désir, la mort n'est pas perçue comme une dépossession; elle se conçoit comme l'accomplissement de soi. Mourir à tout ce qu'on a construit pour vivre permet de recevoir ce que l'on ne pouvait recevoir de soi jusque-là. Le désir, pour s'accomplir vraiment, doit remettre en question l'univers du besoin, ce chemin qui lui a permis d'être et de se recevoir. Et alors, le désir émerge de plus en plus distinctement et permet une différenciation de plus en plus grande de l'être que l'on est. La mort introduit dans un monde où il n'y a plus de limites au désir, comme si elle dépouillait du dernier besoin, celui d'avoir une définition (Hamann, 1984).

«Elle est venue l'heure où le Fils de l'homme doit être glorifié. En vérité, en vérité, je vous le dis, si le grain de blé qui tombe en terre ne meurt pas, il reste seul; si au contraire il meurt, il porte du fruit en abondance.

Celui qui aime sa vie la perd et celui qui cesse de s'y attacher en ce monde la gardera pour la vie éternelle.»
(Jean 12, 23-225)

Il faut reconnaître que cette parabole porte le sens de la démarche d'accomplissement de l'humanité telle que nous la percevons en abandon corporel. L'élan vital d'un grain de blé, c'est de donner du fruit. Dans la nature, des phénomènes se produisent, des lois font en sorte que le grain s'organise pour pousser. Le respect, l'utilisation des conditions dans lesquelles il se trouve (lumière, température, humidité, sol, etc.) l'amènent à donner du fruit. S'il refuse son organisation, il reste seul et meurt.

L'être humain est appelé à «se recevoir», donc à mourir à l'idéalisation de lui-même, c'est-à-dire à accepter de mourir à ses besoins pour aller vers son accomplissement. Dans ce contexte, mourir à ses besoins signifierait remettre en question et renoncer progressivement à tout ce qui a dû être dépassé, à tout ce qui ne pouvait être reçu, à tout ce qui a été coupé pour vivre¹⁰. Tout ce que les êtres humains ne pouvaient recevoir de leur expérience corporelle et relationnelle, ils l'ont placé à l'extérieur d'eux, pour le rendre beau et acceptable, pour le «narcissiser¹¹». Le narcissisme serait l'idéalisation de soi par-dessus le refus d'être tout ce que l'on est. Plus ce que nous refuserions de cette organisation serait marqué négativement, plus nous refuserions l'organisation de notre corps et plus le narcissisme risquerait d'être fort. C'est interrelié (Hamann, 1984). Il n'est donc pas étonnant que les humains nient, à des degrés divers, l'humanité qui est en eux.

10. Cet aspect est développé par Gilles Deshaies dans un autre chapitre de ce volume.

11. Premier chapitre de ce volume.

L'expérience narcissique

Cesser de s'attacher à sa vie en ce monde serait en définitive mourir à l'illusion narcissique d'une perfection qui n'existe pas; ce serait mourir à l'idéalisation de soi pour recevoir, assumer la vie qui est là, telle qu'elle est organisée. Refuser cette vie signifierait nier sa réalité propre: ses fantasmes, ses rêves, ses comportements et ses attitudes. Les rejets, les blessures et l'isolement dont nous souffrons résultent bien souvent de cette négation de soi. L'expérience de l'abandon corporel met en lumière que lorsque ces lieux (fantasmes, rêves, comportements, attitudes) sont reçus, ils deviennent les lieux mêmes où la vie va se rendre disponible. Il arrive à chacun d'avoir des fantasmes effrayants, par exemple des images très sadiques par rapport à l'autre (goût de frapper, goût de blesser, etc.). Souvent, on refuse cet univers dans l'effort de préserver une image positive de soi: quelqu'un de bien n'a pas de tels fantasmes. On tente alors de se changer les idées, de se distraire, d'éviter la personne qui éveille de pareils fantasmes. Parfois les fantasmes sont actualisés, on frappe, on blesse, parce qu'on ne peut ressentir, recevoir ce vécu en soi. Dans un cas comme dans l'autre, une partie importante de la vie est coupée. Et pourtant, à la lumière des groupes en abandon corporel, il apparaît que si ce fantasme est reçu et exprimé (et non pas nié ou actualisé), la probabilité est ouverte que l'autre «se reçoive» dans ce fantasme. Le rapport établi suscite tout un vécu chez l'autre, entre soi et l'autre.

Parler vraiment de soi, partager la vie telle qu'elle est organisée en soi, éveille la vie de l'autre. Il y a alors un passage du monde fusionnel, où toute une partie de soi est coupée, au monde relationnel vers lequel tend le désir. Dans le monde du désir, il n'y a plus de lieux bons ou mauvais: tout lieu reçu fait «être» et peut faire naître la vie.

Il faut reconnaître que l'expérience de cet homme appelé Jésus nous entraîne au-delà même de l'expérience

religieuse et témoigne d'une humanité toujours en accomplissement. C'est de cette façon que le mystère de la Mort-Résurrection, le cœur de l'expérience chrétienne, est compris en abandon corporel.

Dans tout groupe de thérapie, dans toute entrevue individuelle, on retrouve le dilemme de l'être qui, d'une part, veut s'accomplir mais qui, d'autre part, refuse sa souffrance, refuse tout ce qui a marqué négativement son organisation corporelle. Du fait que l'abandon corporel reçoit ce désir paradoxal, il permet une lecture nouvelle des récits évangéliques quant à la signification profonde du mystère de la Rédemption et quant au sens de la souffrance.

«À partir de ce moment, Jésus-Christ commença à montrer à ses disciples qu'il lui fallait s'en aller à Jérusalem, souffrir beaucoup de la part des anciens, des grands prêtres et des scribes, être mis à mort et, le troisième jour, ressusciter. Pierre, le tirant à part, se mit à le réprimander en disant: «Dieu t'en préserve, Seigneur! Non, cela ne t'arrivera pas!» Mais lui, se retournant, dit à Pierre: «Retire-toi! Derrière moi, Satan! Tu es pour moi occasion de chute, car tes vues ne sont pas celles de Dieu, mais celles des hommes.»
(*Mathieu* 16, 21-23)

En cherchant à suivre son organisation corporelle, son désir, Jésus va vers l'accomplissement de lui-même. Quant à Pierre, il incarne à ce moment-là le besoin, c'est-à-dire tout ce qu'on utilise pour se protéger de son désir.

Dans ce récit, les paroles de Jésus à Pierre sont des plus impressionnantes: «Retire-toi! Derrière-moi, Satan! Tu es pour moi occasion de chute.» Dans la foi chrétienne, les expressions *Satan* et *chute* font directement référence à la notion de péché. Le péché se voit ainsi associé à la coupure, à toute la tentation désespérée de vivre en étant absent

d'une partie de soi¹². Dans cette perspective, le péché apparaît comme nécessaire à l'être humain pour s'apprendre et pour s'appivoiser dans ses rapports aux autres humains.

En abandon corporel, l'expérience a permis de constater que le désir nié tue... Du désir nié découlent souvent la maladie mentale et physique, la peur, le rejet, l'isolement, la timidité, la violence, la division, les déviations sexuelles, etc. La notion de péché pourrait s'apparenter à tout ce qui garde dans un monde de division. Et en même temps, il ne faut pas oublier que le monde de la division, le monde fusionnel est essentiel et qu'il permet le passage de l'indifférenciation à une différenciation toujours plus marquée de soi-même.

L'expérience de la division est constitutive de l'humanité. L'être humain est asservi à cette loi de la division. Il n'y a pas un être dont le désir soit à l'état pur. Il n'y a pas d'enfant qui porte parfaitement son être. L'être humain est nécessairement contrôlé: il vit des colères, des rages, des peines, des blessures, etc. Paradoxalement, le péché deviendrait ainsi un lieu essentiel qui conduirait à une démarche d'accomplissement de soi.

Au cœur de sa démarche, Jésus rejoint tout être humain qui, en se recevant, reçoit l'humanité tout entière. Cette démarche vers une définition toujours plus particularisée de la grandeur, de la dignité et de la valeur de l'humanité a été nommée dans le christianisme la «Rédemption du monde».

Cette démarche, l'«histoire du salut» dans l'expérience chrétienne, porte le sens profond de l'accomplissement de tout être. Du fait qu'il permet à l'être humain de recevoir, d'assumer et d'accéder au sens de son être, l'abandon corporel touche à l'expérience chrétienne; comme elle rejoint

12. Développé par Gilles Deshaies dans un autre chapitre de ce volume.

toutes les autres formes de la démarche humaine d'accomplissement.

Depuis toujours, la recherche du sens de la vie intéresse et préoccupe l'être humain. Les religions ont constitué les institutions par lesquelles et dans lesquelles, fondamentalement, l'être humain a tenté de trouver réponse à ses interrogations. L'expérience chrétienne en est, pour plusieurs d'entre eux, l'illustration concrète. Dans sa position qui permet de comprendre «la quête de sens» des humains, l'abandon corporel, démarche sans *a priori* religieux ou autre, rejoint les mêmes préoccupations. L'abandon corporel fournit un éclairage important sur le rôle joué par l'institution dans l'histoire de l'humanité, sur le plan collectif aussi bien qu'individuel, et en particulier par l'institution religieuse, fondement même de l'humanité. C'est d'ailleurs en nous-mêmes, à travers notre propre expérience en abandon corporel, que nous saisissons le sens du phénomène de l'institutionnalisation. Par l'espace qu'il crée peu à peu pour notre propre questionnement, l'abandon corporel permet de saisir le sens, bien souvent demeuré caché, de ce qui nous a marqués, possédés et dépossédés; le sens de ce qui, en définitive, a organisé notre vie.



RÉFÉRENCES

GIRARD, René. *La violence et le sacré*, Paris, Éditions Grasset-Fasquelle, 1972.

HAMANN, Aimé. *Réflexion sur la notion de désir en abandon corporel*, Rencontre de Suzanne Pouliot avec Aimé Hamann, texte non publié, Université Laval, 1984.

HAMANN, Aimé. *Questions (... et réponses) sur l'abandon corporel*, Extrait d'entretiens avec Aimé Hamann par Jacques Nadeau, texte non publié, 1984.

HAMANN, Aimé. *L'abandon corporel: une approche non directive en bioénergie*, texte de recherche non publié, 1977.

Bible, Alliance biblique universelle, Le Cerf.

*L'abandon corporel:
un regard nouveau
sur le counseling
psychologique et
la psychothérapie*



GILLES DESHAIES



La discipline de la psychothérapie est actuellement aux prises avec une crise majeure reliée, d'une part, à la prolifération des nouvelles approches thérapeutiques et, d'autre part, à l'ambiguïté de ses fondements théoriques et empiriques. Il serait donc plutôt inopportun de présenter une nouvelle théorie du *counseling* et de la psychothérapie. En s'appuyant sur une recension extensive des écrits sur la psychothérapie, Lecomte et Castonguay (1987) signalent, d'une façon très articulée, cette difficulté dans le développement de la discipline. En 1980, Henrick reconnaissait déjà deux cent cinquante approches différentes en psychothérapie. Leur nombre n'a pas cessé de croître au cours de la dernière décennie et le malaise théorique persiste.

Dans un souci de réduire ce malaise, Lecomte et Castonguay soulignent l'importance de rechercher des concepts intégrateurs non pas dans un but de réduction à une seule théorie, mais plutôt dans l'espoir d'en arriver à mieux comprendre les éléments essentiels de chacune des grandes approches. C'est dans cette perspective transthéorique que nous portons ici un regard nouveau sur le *counseling* psychologique et la psychothérapie. Ce nouveau regard est rendu possible parce que nous tenons compte d'un certain nombre de considérations et d'une compréhension différente formulées à l'intérieur d'une pratique que nous appelons l'abandon corporel.

La découverte et le développement de l'abandon corporel

Comme l'a signalé Hamann¹, c'est au cours d'un long processus de recherche que l'abandon corporel a été découvert. À l'occasion et à la suite d'études supérieures en philosophie, en théologie et en psychologie, Hamann avait créé différents groupes de réflexion et de recherche sur des thèmes comme le sens de l'expérience chrétienne, les fondements des rapports humains, le sens de la vie, etc. Il éprouvait une vive insatisfaction au sujet des grands projets de compréhension formulés aussi bien par les sciences religieuses que par les sciences humaines. Au début des années soixante-dix, il instaura, en collaboration avec un groupe de psychothérapeutes de Montréal, un processus de recherche sur le contact corporel, sur le toucher. Comme l'expose si bien un document de recherche (Hamann *et al.*, 1985), leur intention était d'explorer les modalités du toucher et la nature de l'expérience corporelle dans les rapports humains. Leur recherche s'est poursuivie à l'intérieur du contexte de la psychothérapie. Cette recherche les a conduits à formuler divers éléments du processus psychothérapeutique à partir d'une position qui est devenue progressivement celle de l'abandon corporel.

Actuellement, au-delà d'une centaine de psychothérapeutes, œuvrant à l'intérieur de divers champs professionnels comme la médecine, la psychologie, le service social, l'éducation, la pastorale, etc., se réclament de l'abandon corporel dans leur pratique professionnelle de la psychothérapie. Ils possèdent des formations initiales variées en sciences humaines et travaillent dans différentes institutions telles que les organismes communautaires, les hôpitaux, les prisons, les écoles, les organisations religieuses et plusieurs cliniques privées. Ils sont engagés dans des processus thérapeutiques avec quelques milliers de personnes recherchant une aide

1. Premier chapitre de ce volume.

psychologique ou un soutien existentiel. Ils ont aussi développé des formulations conceptuelles et professionnelles concernant la psychothérapie individuelle et de groupe aussi bien que la formation et la recherche en psychothérapie auxquelles les milieux professionnels et scientifiques se réfèrent de plus en plus.

Définition et nature de l'abandon corporel

Au sens strict du terme, l'abandon corporel est une position avant tout ontologique. Elle est constituée par une qualité particulière de présence à lui-même à laquelle un sujet peut parvenir momentanément. Cette présence à lui-même rend possible, chez le sujet, l'émergence d'un processus de réception de l'organisation de sa propre vie telle qu'elle est accessible à sa conscience. Dans une telle position, la connaissance et l'existence s'unissent momentanément en une seule et même expérience; le sujet accède à la connaissance en prenant le risque de tout son être. À l'occasion de ses interactions avec tout autre sujet et tout autre élément de l'univers, l'être humain se trouve ainsi momentanément placé dans une disposition qui lui permet de «se recevoir» et de «recevoir» l'univers dans son intégralité. Cette position, à partir de laquelle un sujet «se reçoit tel qu'il est», constitue l'essence de l'abandon corporel.

Une position ontologique

En abandon corporel, l'existence, c'est-à-dire l'être reçu, est toujours antérieure à la connaissance, c'est-à-dire l'être connu. Cette position est ainsi antérieure à toute position épistémologique. Elle les subsume toutes en permettant de les entrevoir à partir d'une perspective ontologique qui rend leurs contributions respectives à la connaissance non seulement conciliables mais unifiables.

L'abandon corporel est une expérience du rapport entre les êtres dans laquelle les sujets concernés se reçoivent tels qu'ils sont, reçoivent leur vie telle qu'elle est organisée, et demeurent momentanément ouverts à recevoir l'univers tel qu'il se rend accessible à travers toute son histoire. Autrement dit, il y a abandon corporel lorsque les êtres reçoivent la vie telle qu'elle est organisée en eux.

Cet événement, avant tout ontologique, a aussi des implications épistémologiques. En effet, lorsqu'un sujet «se reçoit», «reçoit» la vie telle qu'elle est organisée en lui-même, il accède à un mode particulier de connaissance. Dans ce mode de connaissance, «le connaître» et «l'être» sont identiques. C'est par surcroît que la position de l'abandon corporel devient une expérience de connaissance. Cette position résulte d'abord de la mise en place de conditions qui favoriseront l'émergence de l'être et non pas l'accession à la connaissance. L'expérience de la connaissance se trouve donc située d'une façon particulière et très différente de celle des positions épistémologiques habituelles.

Une position métascientifique

Tout en donnant accès à une connaissance fondamentale, cette position essentiellement ontologique ne conduit pas à l'accumulation et à la maîtrise d'un savoir sur les êtres et sur la vie. Elle conduit plutôt à une connaissance qui, tout en devenant accessible, n'est jamais ni possédée ni acquise une fois pour toutes. Cette connaissance nécessite toujours que l'être soit reçu pour qu'il soit connu; il serait même plus juste de concevoir que c'est en étant reçu, et seulement en étant reçu, que l'être devient connu. Les enjeux se trouvent ainsi au niveau de l'«être» et non pas au niveau du «connaître». En ce sens, l'abandon corporel se présente comme une position métascientifique, c'est-à-dire antérieure au déploiement des efforts scientifiques diversifiés de la recherche et les englobant tous.

La position de l'abandon corporel ne fait donc pas partie d'une théorie de la connaissance. En fait, il ne s'agit pas d'une position ou d'une organisation intellectuelle à propos du processus de la connaissance. Elle ne s'appuie pas sur des fondements épistémologiques. En fait, elle ne consiste pas en une stratégie de recherche qui aurait pour objectif de produire des éléments de connaissance à propos de la vie. Cette position conduit pourtant, même si c'est par surcroît, à une connaissance très fondamentale, une connaissance relative aux lois de l'«être», aux lois de la vie. À ce niveau métascientifique, la connaissance n'est pas associée au progrès des sciences mais à la disponibilité des êtres à «se recevoir». Elle est aussi nécessairement ouverte à l'univers paradoxal².

Une perspective globale et transversale

En se situant là où la vie ne peut être connue qu'en étant reçue, la position de l'abandon corporel donne accès à un mode de connaissance dans lequel le sujet et l'objet sont reconnus comme unifiés dans une même expérience de rapport. Les approches scientifiques placent l'accès à la connaissance dans la rencontre du sujet avec l'objet ou les objets. L'abandon corporel le situe dans l'état de réceptivité de lui-même auquel un sujet accède dans son rapport avec tous les éléments de l'univers. Ces éléments sont appréhendés comme des cosujets et non comme des objets.

À ce niveau, la connaissance ne peut qu'être globale. En devenant un cosujet, tout objet de connaissance est ainsi gardé dans son interaction infinie avec l'environnement ou l'univers, c'est-à-dire les autres cosujets. Une telle position demeure aussi nécessairement ouverte à une complexité infinie, tout en étant progressivement différenciable et intégrant.

2. Cet aspect est développé par Clémence Dubé dans le dernier chapitre.

Dans cette position où le «connaître» et l'«être» constituent un seul et même mouvement, c'est le processus par lequel un sujet «se reçoit» dans son rapport à des cosujets «se recevant» ou «ne se recevant pas» qui est complexe et infini. La connaissance n'atteint donc pas son terme; elle donne plutôt accès à des aspects davantage différenciés des mêmes structures, aspects qui deviennent à leur tour recevables et, par conséquent, porteurs de connaissances à venir. Le processus de connaissance apparaît comme une expérience qui, tout en favorisant une compréhension de plus en plus unifiante, demeure toujours non concluante. La complexité participe ainsi du processus même du «se recevoir».

Une telle position se différencie nettement des sciences positiviste et qualitative. La première s'appuie sur le postulat de la réductibilité de la complexité et tend toujours à expliquer la difficulté à simplifier l'objet de connaissance par les faiblesses des méthodes. La seconde s'appuie sur le postulat de l'irréductibilité de la complexité, qu'elle tente de prendre systématiquement en considération dans l'explication des méandres de la connaissance. Dans la position de l'abandon corporel, c'est en étant ce qu'il est, c'est en recevant son être tel qu'il est dans son rapport à d'autres cosujets qui reçoivent leur être tel qu'il est, que le sujet accède à la connaissance. C'est ce processus même qui est complexe, tout en étant global.

La connaissance émergeant ainsi de la disposition du sujet à se recevoir se trouve située dans une perspective transversale³. Elle est liée à l'organisme entier du sujet qui se rend accessible à partir d'une infinité de points de vue et qui demeure situé dans l'entièreté de son contexte à la fois historique et sociologique. Elle devient une expérience corporelle déterminée par la capacité momentanée du sujet à «se recevoir» et,

3. La transversalité fait référence à cette qualité perceptuelle qui permet d'entrevoir un phénomène en échappant à la réduction de toute discipline, de toute méthode et de toute circonstance singulière.

conséquemment, par le processus somatique, cognitif et affectif qui le concerne. Toutefois, ce n'est pas la complexité du sujet connaissant qui conduit à la transversalité, mais plutôt celle du processus à travers lequel le sujet reçoit momentanément son être. C'est de cette position ontologique qu'émerge l'accès à la connaissance transversale. La transversalité n'est donc pas atteinte sur le plan épistémologique.

Ainsi comprise, la position de l'abandon corporel résulte de la mise en place délibérée, par un sujet, de conditions qui lui permettent de «se recevoir», de recevoir son être tel qu'il émerge de son rapport aux autres et à l'univers. Comme l'a signalé Hamann dans le premier chapitre de ce volume, c'est dans le contexte professionnel de la psychothérapie qu'une telle position a été explorée. Il apparaît comme très naturel qu'une telle position, avant tout ontologique, ait été appri-voisée en psychothérapie, cette situation relationnelle qui constitue toujours une expérience de rapport interhumain. En outre, cette position permet d'entrevoir certains éléments du processus psychothérapeutique sous un angle tout à fait différent de ceux qui sont habituellement mis en lumière par les approches positivistes, lesquelles sous-tendent les théories du *counseling* et de la psychothérapie.

La thérapie et la démarche

Dans la plupart des cas, les personnes qui s'engagent dans un processus de psychothérapie sont d'abord motivées par la recherche d'une solution à un problème, d'une diminution de leur souffrance, d'une transformation personnelle, etc. Tous les psychothérapeutes, quelle que soit leur allégerance théorique, observent ce phénomène, ceux qui œuvrent dans le contexte de l'abandon corporel également.

Ces motifs à l'origine de la consultation indiquent que les personnes qui viennent en thérapie se sentent aux prises

avec un manque qu'elles voudraient combler, une incapacité qu'elles voudraient vaincre. Elles se perçoivent comme des êtres à améliorer, à transformer. Les premiers contacts avec les thérapeutes se font habituellement dans cette perspective subjective. Les relations thérapeutiques se trouvent ainsi teintées initialement d'une atmosphère très curative, l'un des partenaires demandant plus ou moins explicitement à l'autre de le soigner ou de le transformer. Les personnes cherchant de l'aide thérapeutique se trouvent relationnellement choesifiées à leur insu, ce qui les conduit à percevoir le thérapeute surtout comme un expert dont les savoirs et les méthodes serviront à les transformer. En polarisant sa situation relationnelle autour de celle d'objet, la personne qui cherche de l'aide structure par le fait même la position du thérapeute autour de celle de sujet. Son expérience de personne habitée par un problème à résoudre, un manque à combler, invite pour ainsi dire le thérapeute à la vivre comme telle, à savoir comme une personne portant un problème qu'il devra résoudre ou un manque qu'il devra combler.

Même si tous les thérapeutes sont sensibles à cette demande des personnes qui viennent les consulter, leurs réponses varient beaucoup selon les approches théoriques dont ils se réclament. Les thérapeutes qui s'appuient sur l'approche de la modification des comportements acceptent d'emblée une telle invitation. Ils utilisent leurs savoirs et leurs méthodes afin de modifier les comportements de leurs clients par rapport à des symptômes très spécifiques, comme ceux de l'agoraphobie, de l'alcoolisme, etc. Ils tentent très explicitement de modifier le comportement de leurs clients dans le sens que souhaitent ces derniers. À l'intérieur de ce contexte théorique, l'essence du processus instauré est presque entièrement épuisé par la préoccupation de la thérapie. Une fois le comportement modifié, les thérapeutes et leurs clients mettent d'ailleurs fin au processus d'un commun accord.

Par ailleurs, les thérapeutes d'orientation humaniste-existentielle interprètent les symptômes de leurs clients comme la manifestation d'une difficulté à se situer face aux grandes réalités fondamentales de l'existence que sont la solitude, la finitude, la quête de sens et la mort. Tout en recevant la demande initiale de leurs clients, ils mettent en place des conditions relationnelles favorisant momentanément une diminution de l'angoisse existentielle. Ils espèrent que cette diminution de l'angoisse permettra d'enclencher la démarche existentielle fondamentale à l'occasion d'un processus de rencontre authentique avec leurs clients. Ces processus conduisent au dialogue authentique entre les deux partenaires existentiels de la relation. Ceux-ci ne sont pas épuisés par la thérapie et ils accordent une place relativement importante à la démarche existentielle.

Parmi plusieurs autres approches, les thérapies d'orientation analytique conçoivent les démarches initiales des patients comme les manifestations d'une organisation névrotique du désir qui résultent de la présence de conflits inconscients non résolus. Les thérapeutes qui s'inspirent de ces approches perçoivent leurs patients comme des personnes dont la personnalité est structurée d'une façon névrotique. Ils tentent, par l'analyse et l'interprétation de la relation transférentielle de leurs patients, de favoriser la résolution des conflits à l'origine des symptômes et de l'angoisse. Une fois ces conflits résolus, les processus arrivent souvent à leur terme et ils sont ainsi presque exclusivement constitués par un événement thérapeutique. Par la suite, il arrive que ces mêmes patients entreprennent une psychanalyse. Le processus psychanalytique vise la connaissance de soi par l'analyse de sa propre structure de désir. Ce processus prend davantage l'allure d'une démarche que d'une thérapie. La thérapie est ici considérée comme préalable à l'analyse et à la démarche.

En abandon corporel, le thérapeute se situe d'une façon particulière face aux demandes initiales des personnes qui

viennent le consulter. Dès le départ, il place les enjeux du processus relationnel qui s'amorce dans la réception de soi-même et ce, aussi bien pour lui-même que pour la personne qui le consulte. En l'ouvrant ainsi immédiatement sur la globalité de l'être, l'abandon corporel situe le processus thérapeutique dans la mouvance d'une démarche. Et la thérapie se trouve subsumée dans la démarche, même si la motivation initiale de la personne qui consulte ne concernait que la thérapie. En se plaçant dans des conditions susceptibles de lui permettre de «se recevoir», d'être présent à l'organisation de sa vie telle qu'elle se manifeste à l'occasion de son rapport à l'autre, le psychothérapeute introduit un mode d'interaction qui rend d'autres éléments du processus progressivement accessibles et ce, à l'infini. C'est dans l'ouverture à la globalité de son être, ouverture jamais acquise et toujours à faire, que le thérapeute introduit le processus thérapeutique dans l'expérience infinie de la démarche. De la sorte, le besoin de «se transformer» de la personne qui vient consulter peut s'intégrer à son désir de «se recevoir», d'être ce qu'elle est, de «se recevoir» dans son rapport aux autres et à tout l'univers. En «se recevant», les partenaires du processus relationnel cessent progressivement de se réifier et se vivent comme des sujets, échappant momentanément à une vision dichotomique d'eux-mêmes et de l'univers. Ils accèdent à l'interdépendance avec tous les autres humains. En prenant le risque d'eux-mêmes, ils «se reçoivent» comme des êtres reliés au processus d'humanisation et à la démarche globale de l'humanité depuis l'origine des temps. C'est ainsi que le processus de thérapie se trouve placé à l'intérieur d'une démarche.

L'abandon corporel situe le processus de thérapie sous un regard nouveau. Il le place à l'intérieur d'une perspective beaucoup plus large que celle de la cure et du soutien psychologique, ou celle de l'aide développementale et de l'analyse psychosociale. Dans toute psychothérapie, il suffirait que le thérapeute introduise une disposition à «se recevoir» pour situer d'emblée la thérapie à l'intérieur d'une dé-

marche. Comme le signalent Hamann et ses collaboratrices (1985), l'abandon corporel est non seulement une approche globale à la thérapie, mais aussi une approche globale à la vie. S'abandonner corporellement, c'est adopter une attitude envers soi-même qui rend l'accueil et la réception de soi possibles. Une telle attitude invite le sujet à cesser progressivement de se réifier, à cesser de se considérer comme un objet pour devenir de plus en plus sujet de sa propre expérience. Il devient ainsi un «être se recevant» momentanément et devenant de plus en plus capable de se mettre dans une disposition lui permettant de «se recevoir» et de recevoir tous ceux et celles qui lui donnent accès à une partie de lui-même. Paradoxalement, en «se recevant», il reçoit tous les autres. La thérapie et la démarche s'amorcent ainsi dans l'acte de «se recevoir» globalement, un acte à reprendre à l'infini.

Une conception relationnelle de l'être humain

La disposition à «se recevoir» révèle l'essence fondamentalement relationnelle des humains. De la position de l'abandon corporel, l'être humain non seulement est relié à ses semblables et à l'univers, mais il est essentiellement constitué de ses interactions avec les autres et le cosmos. Il est fait non seulement de sa dynamique personnelle et de ses liens parentaux, mais aussi de son rapport à toute l'histoire de l'humanité à travers les lignées familiales qui le relie à elle⁴. L'être humain apparaît comme une organisation corporelle faite d'interactions, celles de ses lignées d'appartenance aussi bien que celles de son histoire personnelle.

C'est probablement cette réalité, seulement pressentie par Freud et la psychanalyse, qui est ressentie clairement dans l'expérience psychothérapeutique comprise à la lu-

4. Cette dimension est abondamment exposée par Aimé Hamann dans le premier chapitre de ce volume.

mière de l'abandon corporel. La littérature psychanalytique (Freud, 1971) relate que certains disciples, dont Romain Rolland, s'opposaient au maître en tentant d'affirmer l'existence d'un sentiment océanique. Ce dernier intuitionnait que l'être humain était en relation avec le grand «tout», qu'il éprouvait un sentiment d'appartenance à l'universel, un sentiment d'être rattaché au monde par des liens directs. Rolland prétendait de plus que, par ces liens, l'être humain était directement renseigné sur le monde. Pourtant, Freud parlait déjà de la survivance de traces mnésiques, d'empreintes du passé chez les humains. Il pressentait ces traces comme impérissables dans l'inconscient atemporel. C'est probablement cette perspective qui faisait dire à Jacques Monod (1970) que «tout être vivant est aussi un fossile» (p. 174). En signalant la survivance, dans le psychisme de l'être humain, de l'acquis phylogénétique, Freud reconnaissait l'existence d'un héritage archaïque indestructible dans l'inconscient. Dans la perspective de l'abandon corporel, cet héritage archaïque est le «corps», c'est-à-dire une organisation structurée de rapports⁵.

Cette essence relationnelle de l'être humain a aussi été pressentie par les stoïciens en philosophie. Deleuze (1982) y fait abondamment référence lorsqu'il affirme que «ce qu'il y a dans les corps, dans la profondeur des corps, ce sont des mélanges: un corps en pénètre un autre et co-existe avec lui dans toutes ses parties, comme la goutte de vin dans la mer ou le feu dans le fer» (p. 15). Toujours selon le même auteur (1982), «la monade individuelle exprime un monde suivant le rapport des autres corps au sien et exprime ce rapport lui-même suivant le rapport des parties de son corps entre elles» (p. 133).

Plus concrètement, dans une recherche sur la possession, la danse et la thérapie, Schott-Billman (1985) intui-

5. Cette notion est exposée par Aimé Hamann dans le premier chapitre de ce volume.

tionne cette même réalité lorsqu'elle développe le concept de «corps sans limites», corps sans limites de temps et sans limites d'espace. Elle introduit le concept de «corps racine» tel qu'il se manifeste dans les civilisations traditionnelles: le corps replacé dans sa généalogie, conçu comme le maillon d'une longue chaîne. L'être humain est ainsi lié aux autres humains de son passé et à ceux de son groupe avec qui il partage le même passé et le même présent. Pour sa part, Donnars (1985) signale qu'«il est donc tenu à la fois verticalement par les ancêtres et horizontalement par ses contemporains, ses frères qui font partie du groupe» (p. 109). Il poursuit en disant que le corps de l'être humain «est cette racine tangible qui les plonge, lui et le groupe qui le regarde, dans les sources d'où ils sont issus» (p. 109).

Tous ces éléments, pressentis dans ces différentes approches, apparaissent clairement dans toute situation thérapeutique dans laquelle les partenaires accèdent à un état où il leur devient possible de «se recevoir». La position de l'abandon corporel donne accès directement à cette interdépendance des êtres. Cela est particulièrement évident à l'occasion de séances de psychothérapie de groupe. Très fréquemment, l'ouverture chez un participant ne peut se faire que si une ouverture analogue se fait chez quelques partenaires et vice-versa. On le constate surtout lorsqu'un groupe devient entièrement mobilisé dans le rapport avec un des participants et qu'une expérience d'immobilisme et de frustration est ressentie par tous. La plupart du temps, les participants, y compris celui face à qui le groupe est mobilisé, s'attendent à ce que l'ouverture qui permettrait de «se recevoir» se crée chez la personne qui est l'occasion de cette expérience. Pourtant, cette ouverture se fait souvent chez un des participants avant de se faire chez la première personne, ce qui amène l'ouverture à des contenus analogues chez tous les participants. Un tel phénomène indique combien les partenaires d'un groupe de thérapie sont interdépendants. L'humain apparaît ainsi comme un être essentiel-

lement relationnel, un être qui ne peut accéder à la vérité de sa vie que dans le rapport à ses semblables. En abandon corporel, la psychothérapie de l'un passe nécessairement par la psychothérapie des autres et vice-versa. La position ontologique de l'abandon corporel permet de saisir que le risque d'être soi-même ne peut se prendre sans le «risque de l'être de l'autre prenant le risque de lui-même». C'est l'ouverture à l'univers paradoxal qui permet d'entrevoir une telle expérience.

Le toucher-présence

À la lumière de l'abandon corporel, l'enjeu central et majeur de la situation psychothérapeutique se trouve dans la mise en place, par le psychothérapeute, d'une disponibilité à «se recevoir» dans le rapport à l'autre, peu importe que cet autre soit ou ne soit pas dans la même disponibilité. La mise en place d'une telle disponibilité enclenche un mode d'interaction avec l'autre susceptible d'amener éventuellement, mais pas nécessairement, l'émergence d'une disponibilité analogue chez cet autre. Même si une telle mise en place est avant tout d'ordre ontologique et peut occasionnellement s'accomplir par accident, elle peut aussi être effectuée d'une façon délibérée et volontaire. Cette recherche d'une qualité de rapport à soi-même et à l'autre qui dispose à «se recevoir» s'accomplit dans l'exercice d'une forme de toucher qui est uniquement «présence à soi et à l'autre»: le toucher-présence. Cette possibilité relationnelle constitue une découverte majeure du Groupe de recherche en abandon corporel.

Comme nous l'avons souligné au début de ce texte et dans le premier chapitre de ce volume, la préoccupation pour le toucher fut à l'origine du groupe de recherche instauré par Aimé Hamann et un groupe de psychothérapeutes en 1972. Leur recherche a débuté par l'exploration de différentes modalités du toucher. Par exemple, ils ont expé-

rimenté différentes formes de toucher à partir de l'hypothèse que le toucher de différentes parties du corps produirait différents effets chez les partenaires du lien relationnel. Cette première étape les a amenés à la conclusion que, peu importe la partie du corps touchée, c'est tout l'organisme de l'un qui touche à tout l'organisme de l'autre.

Ces éléments de recherche sont à l'origine de la mise en situation utilisée en abandon corporel et qui est décrite par Hamann dans le premier chapitre du présent volume. Lorsqu'une personne désire «travailler corporellement», elle s'étend sur le dos, sur un matelas, et son thérapeute ou son partenaire la touche à la tête. Le thérapeute l'invite à laisser arriver tout ce qui émerge, que ce soit du matériel verbal ou du matériel non verbal, sans rien retenir et sans rien créer ou construire. Pour sa part, le thérapeute tente délibérément de n'être que présent à lui-même et à l'autre, c'est-à-dire de se maintenir dans un état de disponibilité à «se recevoir» dans le rapport à l'autre, que celui-ci soit ou ne soit pas disponible à «se recevoir». Une telle situation est ouverte à toutes les dimensions de l'expérience humaine. Elle se trouve au-delà des dichotomies entre le verbal et le non-verbal, entre l'esprit et le corps, entre le conscient et l'inconscient, etc. Cette mise en situation n'est qu'un moyen d'atteindre une certaine disposition à «se recevoir». Les échanges verbaux qui composent la rencontre thérapeutique en constituent un autre.

Il faut toujours retourner à la position ontologique de l'abandon corporel pour ressentir le caractère paradoxal d'un tel processus. En effet, à ce niveau, la disponibilité à «se recevoir» inclut nécessairement la disponibilité à «se recevoir» dans tous les refus de soi-même. Ainsi, il y a toucher-présence lorsqu'un thérapeute «se reçoit» dans son refus de «se recevoir» dans son rapport à l'autre. Concrètement, il y a «toucher-présence» lorsqu'un thérapeute «se reçoit» dans son rapport à l'autre qui dort; il y a aussi «toucher-présence» lorsqu'un thérapeute «se reçoit» comme ayant envie de

dormir dans le rapport à l'autre. Il ne s'agit donc pas d'un processus qu'on peut comprendre dans la perspective causale. Ce n'est pas la disponibilité à «se recevoir» de l'un qui cause la disponibilité à «se recevoir» de l'autre.

Les membres du Groupe de recherche en abandon corporel (Hamann *et al.*, 1985) ont pressenti le caractère paradoxal du toucher-présence. Ils ont expérimenté cliniquement le toucher à partir de différentes techniques et de différentes méthodes. Ils ont rapidement découvert que le mode de toucher le plus significatif était un toucher de présence à l'autre, un contact physique constant et sans autre intention que celle de la présence. Une telle conception du toucher diffère de celle que véhiculent la plupart des approches en massothérapie et qui s'apparente davantage à un toucher-caresse. Elle diffère aussi de celle de la bioénergie, qui s'apparente davantage à un toucher-intervention. C'est dans le but d'instaurer un processus corporel que le bioénergéticien ou le massothérapeute touche son patient; en abandon corporel, le thérapeute ne veut absolument rien provoquer chez l'autre en le touchant; il a pour seul souci de toucher en se maintenant dans la disponibilité à recevoir les aspects de sa propre vie éveillés à l'occasion de son rapport à l'autre.

La recherche clinique a montré que la mise en place systématique des conditions favorisant la disponibilité à «se recevoir» donne accès à un matériel verbal et non verbal très étonnant. En effet, il arrive fréquemment qu'une telle situation permette l'émergence de mouvements involontaires et ce, dans tous les canaux de l'expérience organismique. C'est comme si cette expérience du contact avec l'autre donnait accès directement à l'origine de sa vie, au-delà du langage. Comme si elle donnait accès à un vécu archaïque où le langage a beaucoup moins de prise, où le mot dérape sur l'expérience. Tout se passe comme si l'un et l'autre des partenaires étaient dépassés par les processus qui s'amorcent à l'occasion de cette position relationnelle. Il s'agit d'une po-

sition fugace, jamais acquise définitivement, quoique plus facilement accessible au fur et à mesure que le thérapeute développe une plus grande disponibilité à «se recevoir». En ce sens, le toucher-présence est d'abord et surtout une responsabilité du thérapeute.

Sous l'influence positiviste naturelle, les chercheurs ont d'abord cru que le toucher-présence produisait le processus d'abandon et que de ce processus naissait une expérience non verbale. Ils se sont retrouvés enfermés dans une contradiction: le toucher-présence devenait un toucher-intervention. Même s'il résulte d'un acte volontaire du thérapeute, le toucher-présence demeure une expérience qui échappe à la causalité. Il a lieu lorsque le thérapeute adopte volontairement un mode de rapport à l'autre dans lequel il se rend disponible à «se recevoir» et à recevoir son propre vécu. Ce mode de rapport, tout en étant accessible à volonté, n'est jamais acquis et est toujours à refaire. L'expérience peut être d'une grande simplicité et se passer tout à fait à l'insu du partenaire relationnel. En adoptant le mode de rapport du toucher-présence, le thérapeute introduit dans la situation thérapeutique une ouverture à la globalité de l'être qui donne accès à la paradoxalité de la vie. En effet, l'ouverture à lui-même du thérapeute ne crée pas nécessairement la même ouverture chez l'autre, qui peut toujours refuser de «se recevoir». En demeurant ouvert à recevoir les dimensions de lui-même qui sont éveillées dans le rapport à l'autre, le thérapeute maintient le rapport ouvert à la globalité de l'être. Le refus, ou l'incapacité, de «se recevoir» de l'autre peut être reçu et être. Ainsi, le toucher-présence échappe à la causalité et donne accès à la paradoxalité de la vie et de l'existence.

Les chercheurs ont aussi pris conscience que le toucher-présence dépassait l'expérience non verbale. Comme nous l'avons signalé précédemment, l'expérience du toucher-présence se manifeste comme une expérience globale incluant aussi bien le verbal que le non-verbal, le symbolique

que le non-symbolique, le conceptuel que le préconceptuel. L'expérience non verbale du toucher-présence conduit très fréquemment à l'exercice de la parole. De même, l'exercice de la parole conduit fréquemment à la situation non verbale du toucher-présence. Dans le toucher-présence, tout l'organisme est globalement et profondément touché.

Il devient ainsi possible de décrire le toucher-présence comme une modalité de présence à soi et à l'autre dans laquelle l'un tente délibérément de se maintenir dans une disponibilité à «se recevoir» dans le rapport à l'autre et ce, sans aucune intention de provoquer quoi que ce soit dans la vie de l'autre. L'un, «étant ce qu'il est», touche l'autre «étant ce qu'il est». Le fait que l'un «se reçoive» crée chez l'autre une disponibilité à être.

La structure du désir

En abandon corporel, le désir fait référence à la tendance de la matière vers une différenciation progressive qui la conduit à «se recevoir». Cette possibilité ontologique s'accomplit lorsque la matière devient humaine, c'est-à-dire lorsqu'elle s'incarne dans des organismes capables de «se recevoir». Le désir ultime de la matière est d'arriver à «se recevoir». La matière est ainsi habitée par un élan vital vers son propre accomplissement, une énergie initiale qui s'organise graduellement, s'agence de toutes sortes de manières. Elle s'accomplit à travers les conditions immédiates des interactions de tout ce qui est là. Cette vision apparemment très philosophique du désir devient accessible dans toute situation de psychothérapie appréhendée à la lumière de l'abandon corporel. Devenu humain, le désir se rend accessible par le «corps». Lorsqu'une personne se place dans une disposition à «se recevoir», le corps montre cette organisation du désir, cette structure du désir.

Le désir n'existe donc pas à l'état pur. Il est nécessairement une structure, une organisation corporelle et singulière. Dans la perspective de l'abandon corporel, le «corps» apparaît comme l'incarnation d'une histoire: celle de tous les rapports que porte l'humanité et qui sont présents d'une manière spécifique en chacun des êtres humains. C'est cette histoire qui demande à être reçue lorsque l'être humain se place dans une disposition à «se recevoir». Cette histoire prend forme à tous les niveaux de la vie organismique, c'est-à-dire au niveau végétatif aussi bien que spirituel. Toute l'histoire du sujet, son histoire de rapports à lui-même, à l'humanité et à l'univers, devient alors accessible lorsqu'il «se reçoit». Se recevant, il reçoit aussi l'histoire de l'humanité et de l'univers.

Concrètement, lorsque la condition minimale et nécessaire de toucher-présence s'accomplit, l'être humain peut, éventuellement mais pas nécessairement, «se recevoir», la structure du désir peut s'exprimer à travers des mouvements involontaires de l'organisme. La réception de lui-même exige, de la part du sujet, qu'il abandonne tout contrôle volontaire. L'involontaire peut alors apparaître. Il prend souvent la forme de larmes, de sursauts, de fibrillations ou de mouvements neuromusculaires. Il prend la forme d'une vigueur corporelle subtile et constituée d'événements corporels relevant aussi bien du système sympathique que du système parasympathique. Ces événements comportent toujours une direction d'émergence, c'est-à-dire une structure qui se révèle progressivement sans jamais devenir un terme. Ces événements, apparemment non liés les uns aux autres, engagent progressivement l'organisme dans la révélation de la structure du désir, qui est toujours entremêlée à la structure des besoins. La position ontologique de l'abandon corporel permet d'entrevoir la structure du désir comme étant constituée par toute son histoire, à savoir le désir aussi bien reçu que non reçu.

La coupure

Comme nous l'avons remarqué précédemment, la disposition à «se recevoir» implique paradoxalement le risque de ressentir que des dimensions de la vie ne sont pas reçues. Cette éventualité constitue la coupure. Dans la perspective de l'abandon corporel, le concept de la coupure fait référence à cette organisation du rapport, à cette structure du lien qui permet à l'être humain de refuser une partie de son corps, d'ignorer une partie de la vie qu'il porte. L'expérience thérapeutique comprise à la lumière de l'abandon corporel met en évidence que tous les humains sont habités non seulement par une structure du désir, mais aussi par une structure du refus, ou par un ensemble organisé de coupures. Lorsqu'un sujet «se reçoit» ou reçoit la vie telle qu'elle est organisée en lui, il est présent à la structure de son désir. Dans l'optique de l'abandon corporel, la structure de refus fait partie intégrante de la structure du désir.

Sur un plan phylogénétique, la coupure fait partie des processus évolutifs, physiologiques ou psychiques, qui caractérisent le passage du primate à l'homme. Du point de vue de l'abandon corporel, le processus thérapeutique tend à mettre en évidence plusieurs éléments qui laissent supposer que le désir humain résulterait de la mise en place d'un certain nombre de coupures permettant de passer du monde animal au monde humain. Contrairement à la psychanalyse, pour qui les défenses sont reliées à l'instinct de mort, ou à l'approche centrée sur la personne, pour qui elles sont reliées à une structure névrotique, la position de l'abandon corporel conçoit la coupure comme faisant essentiellement partie de l'acte d'humanité. Elle est constitutive de l'humain.

Sur le plan individuel, l'exercice de la psychothérapie d'abandon corporel révèle d'une façon évidente que tous les humains sont habités par une énergie orientée très activement vers le refus. Ils sont dépossédés et coupés d'une

certaine partie d'eux-mêmes. Cette coupure touche les sensations corporelles qui habitent la personne face à la présence du thérapeute et des autres partenaires de l'expérience thérapeutique, face à la rencontre réelle. Aucun être humain n'échappe à cette expérience d'être plus ou moins coupé de lui-même.

La coupure se présente comme une tentative désespérée de l'être humain de vivre en étant absent d'une partie de son expérience corporelle et relationnelle. Plus les menaces qu'une structure unique de désir comporte sont graves, plus la coupure élaborée est solide et efficace, de sorte que la sensation douloureuse peut être évitée, ne serait-ce que minimalement. Ces multiples coupures revêtent différentes formes, dont la principale s'apparente à un rapport de dégoût et de mépris pour le corps des autres partenaires de la relation et pour leurs expressions verbales et non verbales. Il s'agit d'une tentative ultime pour s'assurer que la présence des autres n'éveillera pas certains éléments trop menaçants de la vie en soi. C'est une tentative de se maintenir dans une non-disposition à recevoir les dimensions de soi-même éveillées dans le rapport aux autres.

Les coupures peuvent aussi prendre la forme d'un rapport de séduction, de connivence et de complicité. Une telle situation relationnelle est fondée sur un échange de services, sur un pacte qui vise à permettre aux partenaires de l'expérience interactionnelle d'éviter certaines sensations perçues comme trop menaçantes. Les rapports de connivence sont souvent très complexes et très puissants, même s'ils échappent presque totalement à la conscience des partenaires.

Elles peuvent enfin prendre la forme d'un rapport d'accusation, de compétition, de rivalité. Le sujet a besoin d'un autre sujet pour se protéger de lui-même. Le refus de soi-même s'accomplit dans la projection sur l'autre de tout ce

qui semble inacceptable. Les coupures font essentiellement partie de l'organisation du rapport d'un être humain à lui-même, aux autres et à l'environnement.

La coupure est donc cet élément de la structure qui vise à refuser certains éléments de la vie perçus comme intolérables et menaçants à court terme. Le sens ultime de la coupure serait de refuser la vie qui ne peut être reçue maintenant, en développant une organisation structurale qui permettrait de la porter jusqu'à ce qu'elle puisse l'être. Il faudrait parfois le passage de plusieurs générations avant que certains éléments de la vie puissent être reçus. Dans cette perspective, la structure de refus n'est pas seulement constitutive de la structure du désir, elle est également nécessaire à son accomplissement.

Nature du processus thérapeutique

En abandon corporel, le processus thérapeutique est vu comme un mode d'interaction des êtres humains. Lorsque ce mode d'interaction s'actualise, que ce soit entre un thérapeute et son client, que ce soit entre les partenaires égaux d'une situation de groupe, l'organisation de la vie est dans une disposition à être reçue. Les sensations corporelles, les images mentales et les fantasmes, qui jusqu'alors étaient refusés, peuvent émerger et être reçus. Lorsque ce mode d'interaction se produit chez les êtres humains, même en dehors d'une situation explicite de thérapie, on peut émettre l'hypothèse qu'un processus de thérapie a lieu. Le processus de thérapie, comme le mentionne le document de recherche de 1985 (Hamann *et al.*) «est avant tout un mode d'interaction entre thérapeute et client, assez ouvert, assez accueillant pour que la vie telle qu'elle est organisée en chacun de nous puisse lentement se laisser être et recevoir» (p. 3). Ce mode d'interaction réduit au minimum la différence entre le sujet du processus thérapeutique et son objet. En fait, il place l'aidant

et l'aidé, même à l'intérieur d'une situation thérapeutique professionnellement structurée, dans une bien plus grande similarité qu'on ne l'imagine habituellement. Le thérapeute et son client deviennent des sujets du processus thérapeutique. Cela ne signifie nullement que le thérapeute n'a pas des responsabilités particulières à assumer. Il est toujours responsable de l'introduction et du maintien du mode de rapport du toucher-présence dans la relation.

Les chances que ce mode d'interaction puisse s'actualiser sont maximisées lorsque l'accès à l'involontaire se réalise entre deux ou plusieurs êtres humains qui se placent dans une disposition à «se recevoir». C'est à l'occasion de telles situations que l'expérience organismique de chacun devient accessible. Dans la situation psychothérapeutique amorcée à la lumière de l'abandon corporel, le thérapeute crée volontairement les conditions pour que l'involontaire apparaisse. L'autre, celui qui est touché, doit toutefois consentir à ne pas bouger, à ne pas arrêter les mouvements qui s'ébauchent, à ne rien provoquer. Il doit consentir à prendre le risque de lui-même, et ce consentement relève d'un acte volontaire. Ces conditions ne provoquent pas le processus, mais elles sont nécessaires à son émergence. En effet, l'abandon corporel exige un consentement volontaire aux conditions associées à la mise en place d'une disposition à «se recevoir»; le sujet doit s'abandonner à l'involontaire avec une très grande rigueur intérieure.

On peut définir certaines conditions susceptibles de donner accès à l'involontaire, non pas dans un sens causal et linéaire, mais dans l'intention de maximiser les chances qu'il apparaisse ou de minimiser les chances qu'il n'apparaisse pas, des conditions susceptibles de créer une disponibilité à l'événement.

La première condition, comme nous l'avons montré précédemment, concerne la suspension de tout agir vo-

lontaire et cela, à tous les niveaux de la vie organismique, qu'ils soient physique, psychologique, intellectuel ou spirituel. Le sujet cesse tout agir volontaire qui peut émerger éventuellement. Contrairement au bouddhisme zen qui fait référence au «vide en soi», on parle plutôt ici d'une attitude d'accueil à soi-même dans laquelle le silence organismique devient une possibilité et non une condition. L'événement organismique pourrait ainsi prendre la forme d'un immobilisme ou d'une expérience de vide intérieur. Ce serait là l'événement auquel il y aurait lieu de s'abandonner ou qu'il y aurait lieu de recevoir.

La deuxième condition concerne l'accueil de tous les *a priori* théoriques et de toutes les symbolisations préalables à l'événement organismique. Contrairement à la phénoménologie, dans laquelle on suspend tous les *a priori* afin d'accéder à l'essence des phénomènes, l'abandon corporel tente de mettre en place une disponibilité à tout recevoir, à laisser être tout ce qui est là. L'enjeu consiste davantage à recevoir «la table antique» qu'à faire «table rase».

La troisième condition repose sur l'ouverture à l'expérience organismique. Il s'agit d'une disponibilité mentale et physique du sujet à se laisser guider par le ressenti corporel tel qu'il émerge involontairement dans une succession infinie de pulsations. Il faut rappeler que, dans l'optique de l'abandon corporel, non seulement les événements non verbaux mais virtuellement tous les éléments de la vie font le processus organismique. Cette disponibilité est une attitude d'accueil face à la vie telle qu'elle se présente, qu'elle soit tension ou détente, un acquiescement existentiel, un consentement du sujet à être ce qu'il est, dans un réseau d'interactions telles qu'elles sont, dans un univers tel qu'il est. Dans le contexte thérapeutique, il s'agit d'une disponibilité, chez les partenaires de l'expérience relationnelle, à recevoir des aspects d'eux-mêmes éveillés par leur rapport, d'une disponibilité à être mû par la vie.

En abandon corporel, le processus thérapeutique consiste donc en un mode d'interaction des partenaires de la situation. Ce mode d'interaction implique l'accès à l'involontaire qui permet à l'organisation de la vie de se manifester et éventuellement d'être reçue. Le processus thérapeutique n'a qu'un seul grand objectif, à savoir que les partenaires de la situation entrent dans une disposition leur permettant de se recevoir, de recevoir l'organisation de la vie telle qu'elle est organisée en eux. Aussi paradoxal que cela puisse paraître, c'est volontairement que le sujet se place dans une disposition susceptible de lui donner accès à lui-même dans son vécu involontaire.

L'importance de la situation de groupe

C'est par le caractère essentiellement relationnel de l'être humain et du processus thérapeutique que peut ressortir la complémentarité de la thérapie individuelle et de la thérapie de groupe. En effet, l'expérience clinique de la thérapie de groupe montre à quel point le thérapeute et les partenaires du groupe sont interdépendants dans leur expérience relationnelle. Les thérapies de l'un, de l'autre et des autres semblent être absolument interdépendantes. En fait, le groupe constitue le lieu de rencontre par excellence de l'humain, dans toute sa complexité et toute sa richesse. La situation de groupe donne accès à la globalité de l'expérience de chacun et du lien interhumain.

Les processus individuels de thérapie, amorcés à la lumière de l'abandon corporel, se poursuivent très fréquemment en groupe ou sont souvent complétés par une situation de groupe. Chaque fois que cela se produit, la situation de groupe permet d'observer que chacune des personnes concernées doit changer des éléments importants de son expression à propos d'elle-même. L'interaction avec d'autres personnes donne accès à d'autres contenus à propos de sa pro-

pre vie. La personne doit aussi entendre les autres parler d'elle en des termes très différents de ceux qu'elle utilise pour parler d'elle-même. Dans certains cas, la rencontre de ces deux discours, le sien et celui que les autres ont à propos d'elle, prend l'allure d'un choc relationnel dans lequel chacun a à recevoir des éléments importants de sa propre vie.

Les objectifs et les résultats

Le processus thérapeutique, compris à partir de la position de l'abandon corporel, repose entièrement sur un mode de rapport dans lequel la vie, sous toutes ses formes, peut être reçue. Une telle conception de la thérapie offre donc un lieu et un espace favorisant l'accueil de la vie comme elle est organisée dans les tissus mêmes des êtres humains. Elle ne propose qu'une solution, celle du sens reçu, de la vie reçue. Le seul objectif poursuivi est celui de la vie reçue. Le document de recherche (Hamann *et al.*, 1985) formule ainsi l'objectif de la thérapie: «Se recevoir, en cela et en cela seulement consiste le changement.» (p. 7) Le but de la thérapie n'est donc pas ici de faire disparaître les symptômes et de favoriser un «mieux-être», comme dans la plupart des approches théoriques de la psychothérapie. Il ne consiste pas non plus à favoriser un «plus-être» comme dans la plupart des sagesses orientales. Il cherche tout simplement à faire en sorte que l'être réel soit reçu. Ce mode de rapport renonce à guérir, à soulager, à corriger, à contrôler, à transformer. Cette thérapie ou cette démarche cherche plutôt à rejoindre et à recevoir l'organisation de la vie qui se serait embusquée derrière les symptômes.

Les résultats d'une thérapie entreprise à la lumière de l'abandon corporel ne peuvent donc pas être appréciés selon les critères habituellement utilisés par la recherche empirique et positiviste. En fait, les résultats obtenus ne correspondent pas à des effets recherchés. Il arrive, en cours de processus, que les symptômes ayant conduit le sujet à

amorcer une démarche s'exacerbent et, même, que de nouveaux symptômes apparaissent. Généralement, il s'agit là de réactions passagères qui s'amenuiseront au fur et à mesure que la vie sera apprivoisée et reçue. Elles témoignent toutefois de l'importance de l'énergie de refus qui a été consacrée à l'organisation structurale et de l'importance de la menace qui a été ainsi évacuée. Ce qui est rejoint chez le sujet est tellement menaçant que l'organisme s'en protège, en se refusant momentanément.

Bien que la différence de perspectives soit importante, la thérapie d'abandon corporel a des effets qui, sans être recherchés, n'en sont pas moins évidents. La plupart de ceux qui ont poursuivi une démarche pendant un certain temps témoignent d'un meilleur contact avec eux-mêmes, d'une plus grande capacité de relation réelle avec les autres, d'une plus grande compréhension de l'organisation des rapports humains, d'une disparition de certains symptômes physiques ou psychiques, d'une plus grande aisance relationnelle, sociale et même professionnelle, de changements dans leur apparence physique extérieure, de modifications dans la qualité de leurs rêves, dans l'imagerie intérieure, dans l'expression émotionnelle et dans la créativité et, presque chez tous, d'une transformation dans leur façon de faire l'amour (Hamann, 1978). Si ces effets s'apparentent souvent à ceux que revendiquent la plupart des approches théoriques de la thérapie, l'explication de leur émergence diffère toutefois. Dans l'optique de l'abandon corporel, ces effets arrivent par surcroît, l'essentiel consistant à être de plus en plus qui on est.

Conclusion

Même si l'abandon corporel constitue une approche spécifique en psychothérapie, il consiste avant tout en une position ontologique à partir de laquelle la situation psycho-

thérapeutique se laisse percevoir et concevoir d'une façon particulière. Cette position est constituée fondamentalement de la mise en place d'une disposition à «se recevoir» dans le rapport aux autres, à toute l'histoire de l'humanité et à l'univers. Elle se situe en deçà des positions épistémologiques tout en les subsumant toutes. Il ne s'agit donc pas d'une théorie du *counseling* et de la psychothérapie.

En échappant ainsi au langage scientifique habituel, on peut accéder, dans une perspective différente, à une compréhension particulière et spécifique de la situation psychothérapeutique. Cette compréhension, cette organisation conceptuelle qui est en voie de se différencier de plus en plus, échappe à la loi de l'effet et à la causalité. On ne peut l'atteindre que dans l'ouverture aux lois de l'être, c'est-à-dire à l'univers paradoxal.

Une telle position permet d'entrevoir les contributions de toutes les théories du *counseling* et de la psychothérapie dans une optique qui ne les met plus en rivalité mais dans une possibilité de collaborer et de s'intégrer les unes aux autres. Elle oblige aussi à reconnaître que la connaissance profonde de la psychothérapie dépend non seulement de l'efficacité des efforts de recherche mais aussi de la volonté des humains, particulièrement des psychothérapeutes, des superviseurs et des chercheurs, de se mettre dans une disposition à «se recevoir».

Ainsi, les enjeux ne se situent plus uniquement sur le plan épistémologique, mais aussi et d'abord sur le plan ontologique.



RÉFÉRENCES

- DELEUZE, G. *Logique du sens*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1982.
- DONNARS, J. *La transe: technique d'épanouissement*, Paris, Éditions Sand, 1985.
- FREUD, S. *Malaise dans la civilisation*, Paris, P.U.F., 1971.
- HAMANN, A. «L'abandon corporel: une approche non directive à la bioénergie», *Santé mentale au Québec*, n° 1, 1985, p. 85 à 96.
- HAMANN, A., DUBÉ, C., LAMOTHE-LAFOREST, L. et RICHARD, F. *L'abandon corporel: une thérapie, une démarche*, Document de recherche non publié, Montréal, Groupe de recherche sur l'abandon corporel, 1985.
- HENRICK, R. *The Psychotherapy Handbook: The A to Z Guide to more than 250 Different in Use Today*, New York, Amendian Book, 1980.
- LECOMTE, C., CASTONGUAY, L. G. *Rapprochement et intégration en psychothérapie: Psychanalyse, behaviorisme et humanisme*, Montréal, Gaétan Morin Éditeur, 1987.
- MONOD, J. *Le hasard et la nécessité*, Paris, Seuil, 1970.
- SCHOTT-BILLMAN, F. *Possession, danse et thérapie*, Paris, Éditions Sand, 1985.

*Le couple humain
à la lumière
de l'abandon
corporel*



ROCH PELLETIER



ivre en couple n'est pas facile: tant l'expérience courante que l'expérience clinique nous le démontrent quotidiennement. Dans une étude sur l'intimité et le narcissisme, Solomon (1989) souligne que nous vivons présentement dans une société narcissisante qui valorise davantage les valeurs individualistes que les valeurs de mutualité et de lien. Il en résulte que, en dépit d'une réussite personnelle parfois remarquable, beaucoup d'hommes et de femmes vivent dans une grande détresse affective. L'augmentation constante du nombre de séparations et de divorces, le nombre également croissant de personnes qui choisissent de vivre seules ou qui vivent en union libre traduisent une crise de l'institution conjugale dont nous devons comprendre le sens et la direction si nous voulons, comme thérapeutes, pouvoir accompagner adéquatement les personnes qui vivent les souffrances et le désarroi de ces remises en question.

L'abandon corporel nous a fourni, au cours des années, un cadre de réflexion et de compréhension du sens et de la nature des difficultés du lien humain en général et du lien de couple en particulier.

Le dynamisme du lien dans la nature et dans l'humanité

La tendance à s'unir n'est pas le propre de l'homme mais semble plutôt obéir à une loi universelle. En effet, tout dans la nature tend vers le lien. Depuis le niveau de la particule

jusqu'à l'organisme constitué, c'est par un processus continu d'association des éléments en structures de plus en plus complexes que s'élabore la vie.

Ce passage graduel du solitaire au solidaire s'effectue à tous les niveaux de la vie: minérale, végétale, animale aussi bien qu'humaine. La nature semble avoir privilégié le lien comme lieu d'élaboration de la vie, comme milieu de création des formes et de procréation. La conception d'un nouvel être, plante, animal ou humain, passe nécessairement par la rencontre, plus ou moins longue et durable, des éléments mâle et femelle de l'espèce.

Et c'est dans et par cette rencontre même que se fait la sélection génétique, véritable creuset où s'élabore, à partir des milliards de possibilités de chacun des parents, un être unique, à la fois semblable et différent de ses géniteurs, résultat de la multitude des choix auxquels la nature a procédé pour sa conception.

Il semble que le lien constitue à la fois l'expression du désir d'accomplissement et le lieu même de son accomplissement. L'union des éléments semble offrir les conditions de stabilité et de diversité propices à la création du nouveau, du plus perfectionné, du plus évolué. «Et le progrès du vivant, comme le progrès dans le comportement particulière, c'est l'accroissement de la conscience des structures qui sont élaborées, au fur et à mesure que s'écoule le temps.» (Charon, 1987)

La complexité des liens et des structures a ainsi permis, à chaque passage d'un niveau à l'autre, le franchissement d'un saut qualitatif important. L'animal, avec sa capacité de locomotion, a une autonomie et un degré de liberté nettement supérieurs à ceux de la plante. L'être humain, doué de conscience et de la capacité de se recevoir, a, pour sa part, énormément plus de possibilités que la rigidité de l'instinct

n'en permet à l'animal. D'un règne à l'autre, un écart considérable est franchi dans la direction d'une plus grande mobilité, d'une plus grande autonomie et, par conséquent, d'un répertoire infiniment plus vaste de possibilités.

L'être humain a ceci de spécifique, en regard des règnes qui le précèdent, qu'il peut prendre conscience des modalités de rapport qui le relie aux autres et recevoir ces modalités. En effet, le lien est porteur du mode de rapport: il l'exprime et le révèle. Il résulte du contact de deux structures de rapport.

Le pas à franchir pour devenir humain a consisté à se recevoir et à s'assumer au moins minimalement comme être différencié et ainsi, graduellement, à porter son être plutôt qu'à le subir. La pierre ne peut que subir les déterminismes de sa composition, l'animal, celui de son instinct. L'être humain, lui, a à reconnaître et à assumer progressivement l'organisation des rapports qui le constituent. Et c'est précisément à travers les liens qu'il crée qu'il peut prendre conscience de cette organisation.

Spécificité du lien de couple par rapport aux autres liens humains

Toute interaction, tout échange ne créent pas nécessairement un lien. Donner une information à un passant dans la rue constitue, certes, un contact, mais ne crée pas en soi un lien. Pour qu'il y ait lien, il faut qu'il y ait un degré au moins minimal de durée, d'exclusivité, de consentement et de convergence. Ainsi, à des degrés différents, on peut parler de liens de service, comme ceux qu'une personne entretient avec son coiffeur ou son médecin, ou de liens d'amitié, comme ceux que l'on crée avec les personnes avec qui on est un peu plus intime.

Lederer et Jackson (1968) ont démontré que, de tous les liens humains, seul le lien de couple possède à un degré aussi élevé ces quatre caractéristiques: permanence, exclusivité, volonté et buts communs. Mariés ou non, qu'ils en soient conscients ou pas, les conjoints portent à l'égard de leur lien de couple, à un degré plus élevé que pour n'importe quel autre de leurs liens, des aspirations à la permanence, à l'exclusivité, à la liberté de choix et à la convergence de buts. Quand l'un ou l'autre de ces éléments est remis en question, c'est l'existence même du lien de couple qui est en crise.

Selon les époques et les cultures, l'importance proportionnelle de ces dimensions et leur modalité d'application ont varié. L'indissolubilité du couple montre des variantes culturelles: par exemple, dans la Bible, la répudiation d'un conjoint est reconnue possible mais seulement pour des motifs très précis. Par comparaison, l'accessibilité au divorce par simple consentement mutuel, de nos jours, marque un changement majeur par rapport à cette exigence. Il faut dire que l'espérance de vie moyenne d'un couple à cette époque ne dépassait guère vingt ou trente ans, alors qu'aujourd'hui cette espérance moyenne peut atteindre cinquante ans et même plus. La permanence ne désigne donc plus exactement la même chose.

Une certaine variante des mœurs s'applique également, selon les civilisations, dans l'exclusivité du rapport des conjoints; on pense au harem chez les Arabes, par exemple. Cependant, même relative, la fidélité des époux a toujours été contrôlée et réglementée.

Il y eut des périodes et des sociétés où le consentement des conjoints à leur union n'était pas toujours un réquisit, les mariages étant davantage décidés par les familles pour des raisons d'ordre économique ou politique. De nos jours, la liberté de choix constitue un impératif quasi absolu et un

droit non contestable pour les futurs époux, du moins dans notre culture.

Enfin, les rôles des conjoints ont, de tout temps, été profondément influencés par le type de société dans laquelle les gens vivent. Par exemple, dans les sociétés de type patriarcal, comme chez les musulmans, le pouvoir est davantage entre les mains de l'époux, et l'épouse joue un rôle plus effacé et soumis. Chez les Amérindiens mohawks, société de type matriarcal, la tradition veut que ce soient les mères de clan qui dirigent les destinées de la nation. De nos jours, dans nos sociétés occidentales, et particulièrement dans les sociétés nord-américaines, le partenariat, c'est-à-dire l'égalité des statuts, est considéré comme le mode de rapport idéal entre les conjoints.

On peut donc observer une certaine variante culturelle dans l'importance attachée à l'une ou l'autre de ces dimensions du lien du couple, mais les sociétés ont toujours et partout proposé et maintenu un certain idéal concernant ces dimensions, ce qui, comme nous le verrons dans la partie qui suit, confirme la nature et le rôle du couple comme institution.

Le couple comme institution

«Il n'est pas bon que l'homme soit seul: faisons-lui une compagne», lit-on dans la Genèse. Cette référence biblique traduit bien cette intuition originelle de l'humanité que l'accomplissement humain passe par le rapport homme-femme. De fait, tant l'ordre civil que l'ordre religieux ont, de tout temps, consacré l'union de l'homme et de la femme comme institution et exprimé son importance par des signes: fête, rituel, contrat. Le christianisme l'a même élevée au rang de sacrement, démontrant ainsi l'importance de cette fonction humaine, les exigences qu'elle comporte et la grandeur de l'idéal proposé.

De nos jours, même l'union libre est acceptée par l'autorité civile et reconnue comme statut véritable conférant des droits et des obligations aux partenaires. Il doit bien y avoir une raison pour que ce besoin d'encadrer, de régir et de promouvoir les rapports homme-femme se soit manifesté si fortement. Nous essayerons donc de comprendre le sens et les rôles de cette institution.

Sens et rôles du couple-institution

Comme l'a montré F. Richard dans un chapitre précédent, l'institution a comme fonction de porter pour et au nom de l'individu ce qu'il ne peut porter de lui-même, de fournir soutien et encadrement à des dimensions complexes et exigeantes de son être. Ainsi en est-il de la nécessité d'institutionnaliser les rapports du couple.

Les exigences des rapports interhumains sont grandes: nous l'avons suffisamment démontré jusqu'ici. On comprend facilement que le rapport qui relie les conjoints implique des dimensions globales et complexes de l'être de chacun et, de ce fait, comporte des exigences considérables.

La tendance à s'unir constitue une exigence de la matière, de la vie, une expression de l'organisation des corps. C'est le désir même des êtres qui se trouve au cœur du mariage: désir de s'accomplir et de donner la vie. L'intimité entre un homme et une femme constitue ce lieu qui révèle de façon privilégiée leurs modes de rapport et engage toute leur organisation.

Ayant pressenti la complexité, l'importance pour les conjoints de s'unir et l'exigence de ce lien, toutes les sociétés ont éprouvé la nécessité d'encadrer cette fonction, de l'institutionnaliser en en réglementant l'exercice. Ces quatre conditions d'un choix libre, permanent, exclusif et mutuel

ont dû faire l'objet d'une lente émergence et d'un long apprentissage.

Cependant, le mariage-institution a fait d'une morale pour tous une condition de départ, de ce qui ne peut être qu'un processus, une conquête à faire par chacun. Comment peut-on, dès le départ d'une union, avoir accès au sens et donner son consentement libre et éclairé à ces exigences de permanence, d'exclusivité et de mutualité? Heureusement, l'institution a également fonction d'éducatrice, et c'est petit à petit que sera appréhendée par les conjoints la valeur positive de ces exigences pour réaliser les fonctions de cette union.

Et quelle est-elle, cette fonction du lien de couple? Dans l'optique de l'abandon corporel, elle est double: d'abord créer un lieu et des conditions pour que l'être de chacun, son mode de rapport, puisse graduellement lui être révélé et qu'il soit reçu par lui. Le couple est donc ce lieu d'apprentissage de la relation qui permet l'apprivoisement et l'actualisation graduels de l'être de chacun. Par exemple, un conjoint affrontera son narcissisme, l'autre, un mode d'entrer en relation comme victime, et chacun sera amené à découvrir comment la vie s'est organisée en lui tout au long de son histoire personnelle et de celle de sa lignée. Cette organisation, graduellement apprivoisée et reçue, deviendra source de vie, lieu de contact et d'intimité entre les conjoints. Ce premier rôle concerne donc les conjoints eux-mêmes et le soutien mutuel qu'ils doivent s'apporter pour la connaissance et l'actualisation de soi dans la continuité de leur lien de couple.

La seconde fonction du couple, issue du rapport de ces deux êtres en processus de se recevoir, consiste à créer un lieu et des conditions pour que soient engendrés, reçus et éduqués d'autres êtres semblables à eux. Cette fois, les exigences proposées visent à créer les conditions favorables à la conception et à l'éducation d'un nouvel être qui, à son tour, sera le reflet et la concrétisation corporelle de l'organisation du

désir de ses géniteurs. Et c'est dans la continuité de la relation que le fils ou la fille pourra s'approprier ce qui lui vient de son père et de sa mère et ceux-ci, se reconnaître et s'accomplir en eux. La famille, avec toutes ses variantes culturelles, semble, malgré toutes les critiques qu'on fait à son égard, l'institution la mieux adaptée pour faire et élever des enfants.

Il n'est donc pas étonnant que le couple, porteur d'une double fonction si importante pour l'humanité, se soit institutionnalisé. Car les exigences et les embûches de l'évolution du lien de couple peuvent devenir lieu d'enfermement et de dépossession aussi bien que d'ouverture et d'actualisation, comme nous le verrons maintenant.

L'évolution du lien de couple

Former un couple, c'est créer un lieu (ou un lien) qui, dans la continuité, permet à l'organisation du rapport à l'autre et à la structure du désir dans chacun des partenaires de se révéler. En d'autres mots, c'est créer les conditions de l'intimité, laquelle contient la promesse et la menace de révéler aux conjoints le monde de désir qu'ils portent.

Ce monde de désir en soi est toujours difficile à recevoir, car il recèle la trace de ce qui a dû être refoulé, castré en chacun. Tant par son appartenance à l'humanité que par ses origines individuelles, l'être humain est issu d'un monde de mélange et d'indifférenciation où la tentation et la menace de dévorer l'autre et d'être dévoré par lui ont imposé à chacun une retenue de ses envies, une castration de ses pulsions pour créer un espace où les êtres ont pu apprendre (et apprennent encore) à se recevoir et à se lier sans se détruire. Apprendre à se lier a été une condition de survie autant qu'une menace à celle-ci. Cela est vrai tant sur le plan collectif de l'humanité que sur le plan de nos vies personnelles.

Dans tous leurs rapports, mais d'une manière plus intense et spécifique, l'intimité amène les conjoints à entrer en contact avec ces besoins, ces pulsions, ces peurs primaires et primitives, elle leur fait ressentir l'irrésistible, mais aussi l'irrecevable de ce désir en eux.

Ce qui fait que chaque futur conjoint est attiré par celle qui, à la fois, éveille en lui ce monde de désir et lui permet (et lui promet) de ne jamais toucher à cet irrecevable de lui-même. Tel est le paradoxe du couple qu'on est irrésistiblement attiré par ce qu'on fuit le plus et que, souvent, on divorce d'un conjoint pour les raisons précises qui nous ont attiré à lui.

Le choix d'un partenaire n'est probablement jamais le fait d'un hasard, même si sa rencontre a pu bénéficier largement de celui-ci pour avoir lieu. Il faut avoir été touché au plus intime de soi-même pour dire: je t'aime. On le voit, on le constate d'ailleurs: la personne qui tombe amoureuse est transformée, transportée, transfigurée, en un mot, comme saisie d'une transe amoureuse. Une énergie très puissante a été mise en branle chez ces deux êtres. Une attirance irrésistible a été éveillée qui les pousse à s'unir l'un à l'autre et à ne faire qu'un. Tomber amoureux replonge souvent les partenaires dans l'univers d'indéfinition et de toute-puissance qui a marqué leurs premiers liens, en particulier le lien à la mère. Dans ce rapport, on ne reconnaît pas vraiment une existence distincte à l'autre, chacun étant le prolongement des besoins de l'autre; chacun pense ce que l'autre pense, aime ce que l'autre aime, et toute différence est minimisée ou simplement ignorée.

L'expérience amoureuse à ses débuts est souvent narcissisée; elle implique une idéalisation de soi et de l'autre. On devient amoureux de celui ou de celle qui fait qu'on se sent beau, bon, puissant, et, par le fait même, l'autre nous apparaît tout aussi beau, bon, satisfaisant. On se sent des

forces à déplacer les montagnes et capable de vaincre tous les obstacles. C'est comme si l'autre qui nous attire tant avait le pouvoir de réveiller notre désir, tout en nous promettant de ne pas nous le révéler.

Souvent, l'un sera attiré vers l'autre par quelque chose qui lui manque. Amoureux de l'autre, l'un incorpore temporairement ce qui lui manque et, ainsi, il se sent complet, car l'autre agit de la même manière à son égard. Aussi longtemps que cette complicité est maintenue, l'illusion amoureuse peut durer.

Tomber amoureux constitue le chemin privilégié pour nous amener à créer ce lien intime, sans avoir à porter, au départ, les exigences du rapport qu'il implique. Car tomber amoureux n'est pas l'amour, mais un avant-goût de ce qu'il pourra devenir. Ce qui est vécu d'emblée comme sentiment de pérennité, d'exclusivité, d'intimité comporte une bonne dose d'illusion. Mais c'est également le présage de ce que pourra devenir le lien quand, la passion amoureuse se faisant moins obnubilante, le rapport à l'autre pourra être graduellement reconnu et assumé. En ce sens, la passion amoureuse est éducatrice du lien amoureux.

Toutefois, pour arriver à cette maturité, les amoureux devront supporter bien des épreuves. En effet, vient le jour où les différences apparaissent et où chacun prend conscience qu'il ne fait plus un avec l'être aimé. L'idéalisation, la toute-puissance, la dévotion inconditionnelle à l'autre, la similitude des goûts et des attirances, toutes ces illusions qui ont servi d'amorce à la naissance de ce lien tombent une à une, ce qui entraîne un déséquilibre dans la relation des conjoints, déséquilibre qui peut permettre un passage vers l'intimité véritable ou provoquer la rupture.

Bien des conjoints divorcent trop facilement et parfois même inutilement, sans comprendre le sens et la promesse

de la crise qu'ils traversent et surtout sans se douter que les mêmes nœuds risquent de se présenter dans la prochaine relation, que les mêmes aspects de soi risquent d'être touchés de nouveau. Il y a une violence presque inévitable dans ces transitions, soit que la différenciation est vécue comme une trahison, un abandon, soit que les aspects de soi ou de l'autre qui sont en train d'émerger constituent une trop grande menace. Cette expérience de différenciation peut comporter une menace narcissique telle que la rupture est parfois la seule issue possible et raisonnable.

Mais si les conjoints peuvent et acceptent de faire le cheminement ensemble, ils s'ouvrent la route pour découvrir qui chacun est véritablement. L'intimité amoureuse a rapproché suffisamment ces deux êtres pour qu'ils aient une intuition l'un de l'autre par laquelle chacun a à découvrir progressivement et à recevoir l'être de l'autre et le sien propre. Une telle connaissance de deux êtres ne peut s'acquérir que par une fréquentation intime, intense et soutenue. En ce sens, le lien de couple est, de tous les liens humains, le lieu par excellence de l'apprentissage de l'être, celui qui offre la possibilité de la plus grande ouverture mais celui également de la plus grande vulnérabilité.

Car ce qui risque de se révéler dans cette relation, c'est l'organisation même du désir en chacun, son mode de rapport. Et plus cette organisation a été marquée négativement, plus nous la refusons et plus nous nous en défendons. De sorte que le couple peut devenir un refuge, un lieu de complicité où chacun se protège du contact réel. Le seul rapport possible reste celui qui ne touche pas à l'organisation de son être réel, les conjoints s'enfermant ainsi dans le narcissisme, la connivence ou l'accusation pour éviter de confronter ces aspects irrecevables de soi. Il se peut, toutefois, que pendant un temps cette fermeture soit la seule et la plus grande intimité possible, dans la mesure où certains aspects

de soi et de l'autre sont si irrecevables qu'il faut une période et un espace d'apprivoisement.

La sexualité dans le couple

Presque au même moment que la révolution sexuelle, dans les années soixante et le début des années soixante-dix, naissaient une nouvelle science, la sexologie, et son application clinique, la sexothérapie. On avait tous les espoirs alors, après des siècles de noirceur et de silence, d'arriver à comprendre et à résoudre les difficultés de cette fonction un peu spéciale qu'est la sexualité humaine.

Mais, après une trentaine d'années, il faut bien se rendre à l'évidence que les difficultés sexuelles des gens ne cessent d'augmenter, qu'elles sont de plus en plus complexes, et que certaines problématiques, comme les troubles du désir sexuel, résistent aux explications et aux interventions des sexothérapeutes.

En abandon corporel, nous disons que la sexualité humaine n'est pas une fonction comme les autres; elle est celle qui engage davantage toute la personne dans son rapport à l'autre; elle porte en elle-même, elle prend la forme et elle exprime la modalité du rapport humain en chacun de nous. «Le génital, c'est la concrétisation dans le corps du rapport aux autres.» (Dubé 1985)

Même si, par certains côtés, la sexualité humaine ressemble à la sexualité animale, elle en diffère radicalement. La sexualité chez les animaux est régie par l'instinct, elle est fixe, déterminée. Elle révèle les modèles relationnels de l'espèce qui sont inscrits identiquement dans tous ses membres.

De plus, les animaux n'ont pas à porter la conscience de leur désir. Ils sont régis par lui selon des rites et des rythmes

qui n'ont rien à voir avec leur identité ni leur humeur, ni avec leurs préférences personnelles.

La sexualité humaine est déterminée également mais d'une manière différente. Elle constitue une expression plus riche, plus personnalisée de l'organisation relationnelle de l'individu, des différentes modalités de son désir. Elle manifeste ses attraits et ses dégoûts, ses tendresses et ses violences, ses forces et ses faiblesses, sa disponibilité tout autant que son absence et ses coupures.

Tout nous trahit dans la sexualité; la respiration, la transpiration, l'érection, la lubrification sont autant de manifestations qui échappent à notre contrôle volontaire; la sexualité est le lieu par excellence de l'involontaire, le plus intimement lié au corps et aux fonctions corporelles. S'abandonner dans la sexualité, c'est manifester son organisation corporelle, donc, manifester l'organisation de son désir et, de même, la structure du mode de rapport à l'autre. Et c'est là la grande richesse mais aussi la grande menace que représente la sexualité.

Car le désir en soi n'est pas si facile à recevoir. Marqué par sa propre histoire, par toutes les blessures de l'enfance, par toutes les restrictions et les castrations de l'éducation et de la société, marqué également par des siècles de civilisation, par la lutte pour la survie, par la barbarie et l'exploitation, le désir humain est le lieu de la plus grande vulnérabilité et le siège de nos défenses. Le besoin de dépendance, l'envie de sucer, de mordre, l'élan de domination sont autant de manifestations qui ont dû être réprimées, cachées, niées. Et, à la place, se sont installés des peurs, des violences, du mépris, de l'indifférence, du vide, de l'absence.

On le voit bien, le plus grand tabou, ce n'est pas la sexualité mais les modalités du rapport qui sous-tendent la sexualité, qu'on ne peut exprimer et qui risquent de nous échapper à n'importe quel moment de nos échanges in-

times. Il ne faut pas s'étonner que la sexualité soit le lieu de la plus grande intimité comme celui des rapports d'utilisation les plus féroces.

On peut facilement se prétendre ouvert avec quelqu'un qu'on ne voit qu'une fois, qu'on ne reverra plus jamais. Mais quand cette personne vit avec vous tous les jours, année après année, vous a senti dans les meilleurs comme dans les pires moments, a participé à vos élans autant qu'à vos dégonflages, alors, l'aventure devient importante: ou bien ces aspects sensibles de soi sont reçus, accueillis par l'autre et par soi-même, ce qui trace la voie à une ouverture de plus en plus grande de soi à l'autre et de l'autre à soi, à l'intimité, à l'appropriation graduel de ces aspects sauvages, gardés au secret en soi-même, à la libération de toute une spontanéité et d'une énergie qui puisent à même les forces vives du désir. On obtient de nouveau l'assurance que l'on est valable, aimable, et que le rejet ne nous guette pas nécessairement au prochain échange.

Mais si l'expression momentanée de ce désir n'a pu être reçue parce qu'elle était trop menaçante pour soi ou pour l'autre, trop liée à ses propres peurs et défenses, alors toutes sortes de difficultés surgissent dans l'expression sexuelle de son désir. Il en résulte une sexualité retenue, castrée, coupée du corps, qui tente de cacher le désir, mais le révèle néanmoins.

Les dysfonctions sexuelles expriment précisément, quoique de façon métaphorique, l'effort de la personne pour aller chercher un minimum de contact et de chaleur tout en évitant que soient révélés ces aspects irrecevables de son désir. Ces difficultés de contact et d'expression prendront différentes formes: éjaculation précoce, impuissance, perte d'appétit sexuel, fétichisme, homosexualité, etc. Et plus cette organisation a été marquée négativement, plus les dysfonctions seront importantes.

L'éjaculation précoce pourrait ainsi apparaître comme une tentative pour s'approcher de sa partenaire, mais «à la sauvette», en se hâtant, parce qu'on ne peut supporter longtemps la menace de la présence de l'autre.

L'impuissance pourrait manifester l'impossibilité de s'abandonner à l'élan du désir, de laisser monter l'énergie, à cause de tout ce qui pourrait lui échapper s'il ou si elle se laissait aller vraiment.

On pourrait considérer le fétichisme comme la réorientation de l'énergie et de la pulsion sexuelles vers un objet qui représente une demande et une menace moindres que le partenaire humain.

Comme on le voit dans ces quelques exemples, les dysfonctions sexuelles sont des réponses somme toute fonctionnelles à des difficultés relationnelles réelles chez les personnes. Ce qu'il faut résoudre, ce n'est pas la sexualité, c'est le rapport. Ce n'est pas la sexualité accomplie qui fait le rapport accompli, mais l'inverse. Et toute tentative de s'attaquer à la sexualité sans tenir compte de la structure du désir et du rapport, donc du corps, ne peut aboutir qu'à l'échec.

Les conjoints se trouvent dans cette situation privilégiée, mais combien exigeante, qui leur permet de poursuivre avec la même personne, sur une base continue et exclusive, dans la quotidienneté de leurs échanges intimes, l'exploration de leur mode de rapport à chacun. Se donner de telles conditions constitue une chance unique, le fondement même du couple, mais aussi un défi de taille. Car c'est tous les jours qu'il faut retrouver le lieu de ses blessures les plus profondes, apprivoiser ses vulnérabilités, faire face à soi-même. Et la sexualité, avec la force du désir qui l'anime, constitue ce «rituel» qui peut permettre de surmonter les peurs et les menaces pour, graduellement, prendre le risque de son être et de celui de l'autre.

La fécondité du couple

De la même façon que les futurs époux n'ont pas à attendre d'avoir atteint une parfaite maturité relationnelle pour devenir des conjoints, ceux-ci n'ont pas à attendre d'être un couple parfait pour devenir des parents. Si cette exigence avait été posée à nos parents, peu d'entre nous serions là pour en témoigner.

En effet, comme nous l'avons vu précédemment, nous ne venons pas d'un état de perfection que nous aurions perdu et que nous aurions dû conserver. Il n'y a jamais eu de paradis terrestre, sauf dans la projection narcissique de nous-mêmes; nos origines humaines sont marquées par l'indéfinition, l'indifférenciation, la coupure de tout l'irrecevable de notre être et, donc, par le narcissisme, qui n'est rien d'autre que l'idéalisation de ce que l'on est par-dessus le refus de ce que l'on est. Telle est la condition de l'humanité et celle de chacun de nous.

Et c'est dans cette condition que nos parents nous ont conçus et que nous concevons nos propres enfants. Ne pas accepter nos parents tels qu'ils étaient, les souhaiter plus généreux, plus définis, mieux accomplis, c'est nier leur appartenance humaine et la nôtre. Une telle attitude nous garde indéfiniment dans l'accusation par rapport à eux et dans la culpabilité face à nous-mêmes. L'humanité en nous n'a pas commencé avec nos parents: nous sommes, à travers toute notre ascendance génétique, les héritiers et la mémoire de toute l'humanité qui nous a précédés, nos parents ne formant qu'un chaînon dans la transmission de la vie. Chaque enfant est, selon une expression d'Aimé Hamann, un lieu de lecture de l'humanité et pas seulement de ses parents. Tous les parents, certes, marquent leurs enfants: il ne peut en être autrement. Mais ils ne marquent pas un être à partir de rien, un être *tabula rasa*. Ils marquent un être déjà organisé, possédant déjà sa propre structure d'assimilation des expériences de sa vie et de l'univers.

Les enfants naissent dans le lien du couple mais dans un lien qui n'est pas accompli, qui porte autant le reçu que le non-reçu des parents. En d'autres mots, nos enfants sont conçus (et naissent) dans nos défenses tout autant que dans notre accomplissement. Il n'y a pas de lieu idéal de conception et d'enfantement, et ce n'est pas être de mauvais parents que de donner la vie ainsi. Les enfants naissent dans et par l'institution, c'est-à-dire dans l'écart entre la réponse donnée et l'idéal proposé, qui consiste à être les meilleurs parents possibles et non pas des parents parfaits. C'est dans le refus de notre condition humaine et la négation de nos limites que nous accusons nos parents de ne pas avoir été «à la hauteur» et que nous tolérons si mal que nos enfants nous reflètent si bien.

La vraie fécondité réside dans la reconnaissance de soi et de l'autre véritable, posé dans l'existence comme être distinct, différencié, à la fois semblable et différent de soi. La logique relationnelle défie les lois de la mathématique. Ainsi, pour être vraiment soi (l'un), il faut l'autre (le deuxième), parce qu'on ne peut exister et recevoir son être qu'en interdépendance: nous avons désigné ce fait comme la première fonction du couple. Mais, pour être vraiment deux, il faut être trois, car si le troisième (l'extérieur à nous, la société, l'enfant) est refusé, c'est l'enfermement dans le couple; les deux conjoints deviennent un dans un nous fusionnel, replié sur lui-même. L'enfant prend conscience de sa propre existence et sort de la symbiose en reconnaissant l'existence séparée de sa mère. De la même façon, les conjoints peuvent sortir progressivement de l'enfermement symétrique, du rapport fusionnel, en reconnaissant quelque chose qui existe en dehors d'eux.

L'autre oblige à un dépassement, car il oblige à faire face à soi-même, à ses propres limites. Et en se recevant soi-même, on pose l'autre comme existant, différencié, à la fois semblable et différent, chacun étant posé dans son être et dans l'existence. Là se trouvent le sens véritable de la fécondité du

couple et le rôle de nos enfants, qu'il s'agisse de nos enfants biologiques ou de n'importe laquelle des œuvres que nous entreprenons.

En ce sens, nous recevoir tels que nous sommes contribue à nous faire sortir de l'accusation et de la culpabilité; nous cessons de mettre en dehors de nous-mêmes l'explication de ce que nous sommes, en même temps que nous renonçons à l'illusion narcissique d'être la cause de ce que les autres sont ou ne sont pas. Nous pouvons ainsi passer du monde de la culpabilité et de l'accusation à celui de la responsabilité. Nous ne sommes pas ce que nous sommes «parce que» nos parents ont été comme ceci ou comme cela, pas plus que nos enfants ne sont comme ils sont «parce que» nous avons été ce que nous sommes. C'est par et à travers ce qu'ont été nos parents que la vie nous est parvenue, porteuse de toute l'histoire de l'humanité et de la leur propre, et c'est cette même vie que nous transmettons à nos enfants, augmentée de la marque de nos propres efforts et difficultés pour vivre et nous relier.

Ce mouvement est un processus jamais acquis, jamais fini mais toujours à refaire, où il n'y a pas de coupable ni de victime, uniquement des êtres aux prises avec l'imperfection de leur humanité et qui tentent de transmettre le mieux possible la vie qu'ils ont reçue.

Abandon corporel et thérapie de couple

D'abord lieu de compréhension et de sens pour la vie de couple, l'abandon corporel est devenu graduellement pour beaucoup de thérapeutes un cadre d'accompagnement des couples en difficulté.

La psychanalyse, dans ses fondements traditionnels, avait situé les difficultés conjugales dans l'organisation

intrapSYchique de chacun des conjoints: c'est le manque de maturation dans l'évolution des forces pulsionnelles de l'individu qui confère au lien ses modalités problématiques et régressives. Faire de la thérapie conjugale dans cette perspective revient donc à faire deux thérapies individuelles parallèles.

En réaction à cette «psychisation» des rapports humains, les approches systémiques et interactionnelles (Bateson, Jackson, Haley, Weakland, Watzlawick) ont inversé l'interprétation du phénomène: les difficultés personnelles résultent des interactions dysfonctionnelles que les gens entretiennent. Ce sont les règles du système (familial, conjugal ou autre) qui déterminent les individus et les amènent à se comporter de telle ou telle façon. Tout l'intrapSYchique est ainsi évacué au profit de l'interactionnel, c'est-à-dire le système résultant de ce qui se passe entre les êtres. Et le client véritable, ce ne sont point les individus qui forment le couple, c'est le système-couple lui-même, porteur des règles dysfonctionnelles qui perturbent le libre fonctionnement de l'individu.

Sans l'avoir recherchée vraiment, l'abandon corporel a trouvé une position qui intègre et transcende ces oppositions en les situant dans le rapport: tout individu (donc chaque conjoint) est lui-même une organisation de rapport et ne peut établir un lien avec l'autre que selon la structuration des modes de rapport qu'il porte déjà en lui. De sorte que le système existant entre deux conjoints est déjà structuré et porté par chacun d'eux; le lien qu'ils entretiennent permet de prendre conscience et de recevoir cette organisation de rapport constitutive de l'être de chacun.

Voilà une vision des rapports humains qui comporte des conclusions très importantes pour la thérapie en général et la thérapie de couple en particulier.

La première conclusion, c'est qu'aucun des conjoints n'est la cause des difficultés relationnelles de l'autre; tout au

plus est-il l'occasion pour que se manifeste en lui et en l'autre une organisation de désir et de rapport propre à chacun et liée au sens de leur histoire et de leurs origines. Le choix de ce conjoint spécifique était significatif, au départ, du mode de rapport porté par chacun.

Derrière chaque conjoint, le thérapeute en abandon corporel voit les parents de celui-ci, ses grands-parents et arrière-grands-parents, bref toute la lignée qui a modelé petit à petit l'héritage corporel et relationnel de celui-ci. Au fond, ce conjoint porte toute la matière en processus d'humanisation, dans une incarnation particulière et spécifique à lui. Une telle vision permet d'aider les conjoints à sortir des positions d'accusation et de culpabilité dans lesquelles souvent ils sont enfermés et de dégager les aspects selon lesquels chacun est significatif pour l'autre.

Une autre conclusion, c'est qu'aucun des conjoints n'a de prise directe ni volontaire sur cette organisation de lui-même; celle-ci est déterminée en chacun en fonction de son histoire et de ses origines, tout autant que le bagage génétique qu'il porte.

Bien plus, cette organisation n'est pas à changer mais à recevoir comme la seule qui donne sens et existence à cette personne. Et le rapport que cette dernière entretient avec son conjoint est un lieu possible (peut-être le meilleur) pour arriver à la connaissance et à la réalisation de soi.

Une telle compréhension permet au thérapeute en abandon corporel de créer ce lieu d'accueil et d'ouverture pour que, à travers les difficultés du lien et parfois grâce à celles-ci, le sens de l'être de chacun et l'organisation de son désir soient graduellement manifestés, déculpabilisés et reçus comme mode de relation significatif pour ces deux personnes.

De plus, pour le thérapeute en abandon corporel, le fusionnel ne représente pas un défaut du lien: il fait partie de sa genèse même, comme une condition nécessaire à sa formation. Comme nous l'avons déjà dit, s'il n'y avait pas eu au départ l'indéfinition, l'idéalisation du partenaire, une certaine infatuation narcissique, en un mot, tous ces mécanismes fusionnels, le lien n'aurait peut-être pas été amorcé. Et c'est précisément en assumant ces besoins et élans fusionnels qu'on peut entreprendre la différenciation.

La présence du tiers thérapeute permet de prendre conscience de la circularité du rapport à deux, d'en sortir momentanément et de soutenir le lien pendant la période critique où les conjoints tentent de se défusionner. Car il est souvent difficile de ne pas percevoir comme abandon ou trahison les efforts du conjoint pour s'affirmer, se différencier. Le thérapeute doit fournir à chacun des conjoints cette présence qui offre soutien et sécurité pour que la menace de ce passage souvent difficile demeure supportable.

Dans l'éventualité où les partenaires décident de mettre fin à leur relation, il se peut, il est même probable, qu'ils aient à retoucher avec quelqu'un d'autre à ces aspects d'eux-mêmes vécus comme difficiles ou irrecevables. Le thérapeute en abandon corporel a donc, face à la séparation et au divorce, une attitude à la fois d'ouverture et de questionnement, en ce sens que la rupture, pour nécessaire qu'elle soit, parfois ne règle pas toutes les difficultés relationnelles des partenaires. Souvent, à leur cinquième ou sixième tentative de vie en couple, des personnes prennent conscience qu'elles sont toujours aux prises avec les mêmes problèmes auxquels elles auraient dû s'attaquer dans leurs unions antérieures plutôt que de chercher le partenaire parfait qui allait leur épargner ce face à face avec elles-mêmes. Mais peut-être aura-t-il fallu toutes ces expériences pour apprivoiser graduellement et recevoir de soi-même ce qui, au départ, était presque totalement projeté sur l'autre et dont on était dépossédé.

Conclusion

Faire de la thérapie conjugale consiste donc à créer un lieu de sécurité, d'ouverture et d'accueil où l'irrecevable puisse être reçu, l'innommable, nommé, le coupable, délié, les somatisations, décodées, la menace, apprivoisée, la fermeture et les blocages, supportés: en un mot, le sens, retrouvé. Avec la conséquence que l'énergie puisse se remettre à circuler là où elle s'est arrêtée et l'intimité, devenir possible ou moins menaçante.



RÉFÉRENCES

- CHARON, J. E. *Le tout, l'esprit et la matière*, Paris, Éditions Albin Michel, 1987.
- DUBÉ, C. *La sexualité autrement maintenant...* communication présentée au Congrès de la Société canadienne d'orientation et de consultation, Québec, 1985.
- JOLY, Y. *et al. La thérapie du couple dans une perspective systémique: approche interactionnelle*, Montréal, Éditions Bellarmin, 1986.
- LEDERER, W. & JACKSON D. D. *The mirages of marriage*, New York, Norton, 1968.
- SOLOMON, M. F. *Narcissism and Intimacy: Love and Marriage in an Age of Confusion*, New York, Norton, 1989.

*Abandon corporel
et
éducation*



CLÉMENCE DUBÉ



Jusqu'à présent, la recherche en abandon corporel a eu ses applications plus spécialement dans le domaine de la consultation psychothérapeutique. On y a développé une conception du corps qui particularise le rapport du thérapeute à son client. Tout en ayant des visées thérapeutiques, cette conception du corps accorde une importance fondamentale au processus global de la démarche du devenir humain. Elle met en lumière le sens du corps comme mémoire de l'humanité et l'histoire des humains comme recherche d'accomplissement. L'expérience de recherche et de pratique psychothérapeutique des dernières années en abandon corporel rend plus manifeste que l'abandon corporel, comme réflexion et comme pratique, ne se situe pas exclusivement dans le champ dit des psychothérapies. Il a aussi des particularités qui l'apparentent à l'éducation vue sous l'angle d'un processus touchant chacun des humains de quelque âge et de quelque milieu qu'ils soient, un processus qui promeut la réception de la vie telle qu'elle s'est organisée en nous.

L'éducation

Pris dans son acception générale, le terme *éducation* (*educatio*) se dit de l'action ou de la manière d'éduquer ou d'être éduqué. Il concerne le développement d'aptitudes intellectuelles et physiques aussi bien que les acquisitions morales de quelqu'un. Il se dit aussi de la connaissance des bons usages d'une société (*Petit Larousse*). Ces définitions font référence à la fois aux acquisitions nécessaires à l'adaptation

sociale et à la pédagogie qui recherche les moyens appropriés pour favoriser les acquisitions intellectuelles, physiques et morales qui sont le propre de la personne éduquée. Il est donc surtout question d'acquérir quelque chose qui, en fait, ne serait pas déjà là. Quant au terme *éduquer* (*educare*), il signifie former l'esprit de quelqu'un, développer ses aptitudes intellectuelles et physiques, faire acquérir des principes moraux. Toute l'attention se trouve centrée sur la nécessité de développer des capacités définies pour rendre l'individu apte à vivre dans la société des humains. Les points de départ et d'arrivée sont posés de telle sorte que le processus éducatif et les moyens de l'activer se situent entre les deux et que le point d'arrivée est bien connu. Au sens étymologique, *educatio* provient du verbe *educere*, dont le terme *ducere* signifie conduire, mener, guider, et le préfixe *e* (*ex*) marque la provenance, le point de départ, sans détermination du point d'arrivée.

Les origines étymologiques, tout en soulignant le sens des mots, disent à leur manière que la préoccupation de former les humains, de les conduire à un plus grand accomplissement, fait partie des préoccupations universelles. L'organisation sociale en clans, en tribus ou en familles a établi des règles qui garantissent la perpétuation des savoirs et des habitudes nécessaires et utiles à la formation de ses membres et à la survie de son espèce. À ce propos, F. Richard souligne avec pertinence comment le développement humain emprunte un passage jamais parfaitement achevé entre l'indifférenciation quasi totale et une définition de mieux en mieux cernée¹. Elle met en évidence le rôle fondamentalement pédagogique des institutions qui, initialement, supportent l'indifférenciation des humains et, par la suite, les aident à se différencier.

Aussi vieille que l'histoire des hommes, l'éducation n'en reste pas moins un sujet dont le traitement s'avère difficile. Et pour cause! Cette difficulté tient à la complexité même de

1. Cette notion est développée dans le deuxième chapitre de ce volume.

ce qui fait son objet. En effet, contrairement à d'autres domaines tels que la médecine ou les arts et les sciences exactes, dont l'objet peut être défini assez précisément, l'éducation s'attache à un objet aussi vaste que le développement de l'homme dans toutes ses dimensions, qu'elles soient physiques, intellectuelles, affectives, spirituelles, sociales ou politiques. Et cet objet ne peut se concevoir en dehors de la personne en relation avec les autres, avec l'univers, de même qu'avec les organisations et les institutions mises en place pour que la vie puisse croître et se continuer.

Le discours officiel de l'éducation fait depuis toujours une place très importante aux processus émotionnels profonds associés aux actes d'apprendre et de connaître. Ainsi, en 1971, le Conseil supérieur de l'éducation affirmait que c'est dans l'univers intérieur de chaque individu que se déploie l'action de s'éduquer, par des expériences qui rejoignent la personnalité profonde, éveillent des ressources intérieures et engendrent une croissance qui se poursuit la vie durant. Plus récemment, le même Conseil supérieur de l'éducation (1983-1984) déposait un rapport sur l'état et les besoins de l'éducation dans lequel il affirmait que la formation fondamentale, «c'est l'ensemble des apprentissages essentiels (dans les savoirs et les connaissances organisées, dans les habiletés et les capacités, dans les attitudes et le champ des valeurs) à un développement personnel continu et à une intégration dynamique dans la société» (p. 7). De plus, les années de la Révolution tranquille ont favorisé un virage important dans l'orientation de la pensée sur l'éducation. Inspirés par Carl Rogers, les penseurs ont donné à la personne la place centrale dans le système d'éducation en prônant des valeurs de réalisation personnelle, de croissance personnelle et de développement global de la personne. Ce virage s'est cependant effectué à l'encontre de la tendance antérieure qui favorisait les savoirs au détriment de la personne. Au cours des dernières années, on a recommencé à insister sur les structures et les organisations plutôt que sur les personnes. Cette insistance est de

nouveau allée à l'encontre du virage antérieur, qui avait suscité bien des peurs. Ces divers mouvements dans le monde de l'éducation succèdent généralement à la constatation et à l'explication, habituellement plausible, du fait que des actions mises de l'avant pour atteindre les objectifs fixés ont été inefficaces. De virage en virage, il apparaît que le problème reste entier. On ne saurait résoudre celui-ci sans prendre en considération la paradoxalité qui sous-tend tout processus éducatif.

C'est peut-être avec le même regard qu'il faut lire la difficulté qu'éprouvent, au Québec et ailleurs, les facultés des sciences de l'éducation à se tailler une place dans les préoccupations des institutions universitaires. Les débats qui y sont tenus risquent la plupart du temps de se réduire au débat sur la formation des maîtres. Celui-ci est de taille, mais il n'est pas le seul, même si les questions plus larges que l'enseignement proprement dit sont rarement touchées. Qu'est-ce donc qui rend si complexe l'entreprise éducative et comment en parler d'une manière qui rende compte de ses enjeux majeurs?

Abandon corporel et paradoxalité

La recherche en abandon corporel a mis en évidence une manière de concevoir l'humain qui relie celui-ci à la matière et en fait un désir de la matière. C'est la matière organisée dans des rapports multiples et complexes qui devient humaine.

La matière devient humaine en se départissant, au profit de la création de diverses institutions, de ce qui ne lui apparaît pas recevable initialement. L'humain se voit, à son origine, divisé entre le peu qu'il peut recevoir de lui et tout ce qu'il place ailleurs par la force des choses. Ainsi ballotté entre l'âme et le corps, entre le bien et le mal, entre les dieux

et les démons, dans des dichotomies de toutes sortes, il tente de transcender ces dichotomies, ces divisions, et veut réintégrer une unité qu'il croit avoir eue à l'origine. Or, la démarche d'abandon corporel a permis de mettre en lumière que la transcendance de la dichotomie inhérente à la condition humaine passe par un processus où les lois sont paradoxales. Le sens s'y révèle à travers une vision qui échappe aux explications linéaires et causales familières. Les humains sont ainsi aux prises avec une expérience d'eux-mêmes à travers laquelle ils ne se reconnaissent que partiellement. Toutes les dimensions non reconnues ou plus difficilement reconnaissables d'eux-mêmes forment la trame du phénomène du bouc émissaire, dont on pourrait dire qu'il tisse le rapport humain. C'est dans la possibilité d'accuser l'autre, le système, l'institution, ses parents, la société, etc. que s'exprime la nécessité de l'autre. En effet, ne pourrait-on pas dire que le refus de soi et sa projection dans l'autre établissent l'autre comme nécessaire? Cette projection constitue en fait un premier pas vers la différenciation, l'altérité. Vue sous cet angle, la dichotomisation, expérience à laquelle aucun humain n'échappe, n'est pas un pis-aller mais bien une nécessité.

Si elles sont nécessaires et fondatrices, les dichotomies ont donc un sens. Comme toutes les institutions, d'ailleurs. Elles ne sont pas des accidents qu'une organisation défectueuse aurait provoqués. Elles ne sont pas aléatoires. Elles ne sont pas des réalités indépendantes de nous, mais des expériences qui nous constituent en tant qu'humains.

Il y a dans les mouvements individuels, institutionnels et sociaux une aspiration à dépasser ces dichotomies, à intégrer les divisions, à unifier les oppositions. Une aspiration qui se bute à la réelle impossibilité pour chaque être d'assumer instantanément et individuellement toute son existence.

Tous les efforts de compréhension de l'univers, des rapports à la matière et des rapports entre les humains se

heurtent à cette difficulté à résoudre en même temps la division et l'intégration ou l'unification. D'une manière plus restreinte, les sciences de l'homme comme la psychologie et l'éducation ont cette même visée de résoudre les dichotomies avec lesquelles elles sont aux prises. La multiplicité des perspectives qu'on y retrouve met en relief à la fois cet effort d'intégration et l'échec auquel il fait face. C'est toujours là où une perspective manque à rendre compte de la totalité que naît une autre perspective dont la prétention ou l'ambition va dans le même sens. Ainsi, une perspective risque-t-elle d'être confondue avec la globalité de l'expérience et, par le fait, de passer sous silence sa partialité.

La particularité et la spécificité de l'abandon corporel, comme le signale Hamann², résident dans sa position par rapport à l'être humain. Ce dernier y est vu comme un être déterminé portant en lui une organisation corporelle qui conditionne, détermine sa perception et sa compréhension du réel ainsi que son rapport au réel. Cette organisation, considérée comme celle qui a pu «être» étant donné l'appartenance à l'histoire, n'a pas à être changée mais reçue. La position de l'abandon corporel est celle de la «réception de soi-même», ou de la «disposition à se recevoir».

La recherche en abandon corporel situe le chercheur dans une disposition à recevoir toutes les dichotomies sans intention de les résoudre. Elle crée ainsi un espace où il devient momentanément possible de les transcender. En d'autres mots, c'est la possibilité d'existence réelle des oppositions qui, pour un court moment et dans un espace de rapport propice, donne le sentiment d'être unifié. Ce n'est donc pas par l'absence de dichotomies en nous qu'advient l'unité. C'est plutôt, et là se trouve la paradoxalité, par leur présence reconnue et reçue que nous nous réconcilions avec le morcellement de nous-mêmes. Il s'agit là non pas d'un programme à réaliser,

2. Premier chapitre de ce volume.

mais d'une expérience à vivre, expérience qui s'insère dans les méandres des rapports à la vie, des rapports aux autres.

La recherche en abandon corporel a mis en évidence une multitude de paradoxes qui révèlent que les lois régissant la vie, dans l'univers et en nous, sont paradoxales. Ainsi, au départ, le chercheur se met «volontairement» dans une disposition d'ouverture à «l'involontaire» qui est en lui. Il est de plus apparu que le seul changement possible en chacun de nous réside dans le consentement à ce que nous sommes réellement; que la liberté passait par l'acceptation des déterminismes; que le but ou l'objectif visé échappait à un terme en devenant le processus; que la confiance s'enracinait dans les peurs et les méfiances reçues; que la différenciation passait par l'expérience des rapports fusionnels reconnus et reçus, etc. Cette énumération pourrait s'allonger à l'infini. Elle vise à mettre en lumière la particularité d'une position où apparaît cette paradoxalité. Les polarités à unifier forment la même réalité. Le point de départ est le point d'arrivée, la gauche est la droite, etc. Il n'y aurait pas en nous d'écart entre ce qui est et ce qui devrait être. Ce qui est a à être. L'abandon corporel met l'accent sur les conditions à mettre en place pour que ce qui est soit reçu et puisse exister réellement.

De quelques paradoxes en éducation

L'éducation, au sens où elle promeut un processus vers un point indéterminé de développement et d'accomplissement des humains soumis aux lois de l'univers, ne peut faire l'économie de cette dichotomie et du paradoxe qui en accompagne le dépassement.

L'échec et la réussite

On demande aux éducateurs de réduire l'écart entre la réalité telle qu'elle se présente chez les personnes avec

lesquelles ils œuvrent et ce qui est perçu comme devant être. Autrement dit, on leur demande de faire en sorte que les personnes deviennent de plus en plus ce que les autres et les diverses institutions voudraient qu'elles soient, et cela inclut ce qu'elles voudraient être elles-mêmes afin d'échapper à ce qu'elles sont réellement. Ce désir de devenir autre nous habite tous dans la difficulté qu'il y a à reconnaître et à recevoir ce que nous sommes. Dans cette demande de réduire l'écart, les éduqués, les éducateurs et les institutions vivent une grande connivence. L'entente implicite qui les lie fortement met l'accent sur un ou des modèles d'accomplissement dont la poursuite justifie tous les efforts et toutes les contraintes. Plusieurs échecs à réaliser le but ainsi visé exprimeraient la résistance inhérente à la réduction de cet écart. Les ratés à divers apprentissages seraient éloquents à ce chapitre; les efforts mis en œuvre pour contrer ces ratés aussi.

Toutes les pédagogies constituent des efforts significatifs dans le but de réduire cet écart. Serait-il vrai de dire que leur échec même peut créer une ouverture progressive à ce qui existe réellement? Il en est de même des systèmes politiques et des religions, par exemple. La création de nouvelles religions, de nouvelles pédagogies ou de nouvelles idéologies politiques a lieu dans le vide creusé par les échecs des précédentes, comme dans la résistance des groupes ou des individus à correspondre à ce qu'on attend d'eux. Peut-être faudrait-il s'interroger sur le lieu de l'insatisfaction et de l'échec, car il semble bien que la production de moyens pour éviter l'échec, même si elle a sa pertinence, ne suffit pas. L'échec ou les échecs offrent une occasion de mettre en lumière ce qui demande à être reçu.

L'observation montre que les enfants satisfont rarement, dans leur totalité, les espérances que les parents ont à leur sujet. L'écart se trouve plus ou moins grand entre l'accomplissement des enfants et ce qui est souhaité. Dans cet écart ressenti peut naître le sentiment de n'avoir pas été un parent

adéquat, un parent qui se retrouve coupable de n'avoir pas été à la hauteur de la situation. Or, le parent n'a pas d'autre voie que ce qu'il est réellement; de là surgit la difficulté. La reconnaissance de ce déterminisme ne se fait pas d'emblée. La déception, presque toujours douloureuse, se transforme en culpabilité. Une culpabilité qui, selon toute apparence, tient à l'échec de la tentative pour réduire l'écart entre les attentes considérées comme ce qui devrait être et ce qui se produit. L'enfant dont le succès scolaire frôle l'échec, l'adolescent dont le comportement social et familial heurte à la limite du supportable éveillent souvent chez les parents l'inquiétude au sujet de ce qu'ils auraient dû faire ou ne pas faire, au sujet de ce qu'ils auraient dû être ou ne pas être. Une telle inquiétude est reliée à la croyance naturelle exprimée dans le «si on veut, on peut». Une croyance qui nie le déterminisme dont les humains sont tributaires. Dans la perspective où le déterminisme existe et où la difficulté réside surtout dans la réception du réel, la culpabilité prend un autre sens. Elle tient au refus de ce qui est et à l'illusion de pouvoir se changer et de pouvoir devenir autre. Sous cet éclairage, le parent n'est pas coupable de ce qu'il n'a pas fait ou été et il ne peut par là expliquer l'échec de son enfant. Il est ou se sent coupable de ce qu'il ne peut recevoir de lui et qui est éveillé par cet échec.

Vus dans cette perspective, les enfants comme leurs parents, les éduqués comme leurs éducateurs ont les uns dans les autres des boucs émissaires parfaits. Chacun peut accuser l'autre d'être responsable du fait que lui-même est aux prises avec les carences, les manques et les difficultés qu'il éprouve. Cela est d'autant plus vrai que ces accusations ne manquent pas de pertinence.

On demande aux éducateurs comme aux parents de faire que les éduqués et les enfants *ressentent peu ou ne ressentent pas leur difficulté d'être*. Ils doivent répondre à une demande impossible. Par ailleurs, l'organisation de chacun de nous se

cherche une voie pour être, en même temps que chacun la rejette, jusqu'à ce qu'il puisse la recevoir progressivement. La demande impossible est de deux ordres: faire en sorte que la difficulté d'être soit peu ressentie et favoriser que l'être soit reçu. L'élan pour répondre à cette demande s'enracine, chez les éducateurs, dans l'espoir gardé d'échapper eux-mêmes à ce qu'ils sont et dans le désir que cette action éducative les conduise à se toucher et à se recevoir.

Dans cette optique paradoxale, l'éducateur et l'éduqué se retrouvent dans une intimité, une mutualité et une interdépendance beaucoup plus grandes qu'il n'apparaît de prime abord. En effet, cette demande est mutuelle. L'enfant comme le parent, l'éducateur comme l'éduqué s'attendent à ce que l'autre leur permette, en répondant à leurs besoins, d'échapper à leur être. En même temps, ils se trouvent dans l'attente que l'autre puisse recevoir en lui ce qui est irrecevable en eux. Cette double attente réciproque rend complexe tout le processus éducatif. Le malaise que vivent beaucoup d'éducateurs et que traduisent les *burnout*, par exemple, pourrait prendre en cela beaucoup de sens.

De ce point de vue, la réussite s'accomplit toujours dans un certain échec et l'échec fait partie intégrante de la réussite. C'est ainsi qu'un échec scolaire et même un échec professionnel, aussi décevants qu'ils soient, peuvent manifester le désir du sujet d'être vu et reconnu dans son organisation réelle. Par ailleurs, les réussites qui ont précédé cet échec pourraient bien constituer un effort désespéré d'échapper à ce quelque chose de soi qui, dans l'échec, cherche à se faire reconnaître. C'est en perdant sa vie qu'on la gagne et en voulant à tout prix la sauver qu'on la perd. Ici la réussite et l'échec, comme le gain et la perte, sont très proches; ils sont même interchangeables.

Un des rôles essentiels de l'éducateur serait donc de se situer là où l'échec arrive afin d'aider l'autre à recevoir son

être. Se développer, s'éduquer consisterait à recevoir de plus en plus la partie de son être qui devient accessible dans l'échec comme dans la réussite.

La liberté et le déterminisme

Toute démarche éducative vise, entre autres objectifs, à favoriser l'autonomie personnelle, la liberté intérieure et l'interdépendance. Ces dimensions sont coiffées par les aspects psychologiques et sociaux du développement. La préoccupation du développement de la liberté est majeure. Elle répond à l'insistance avec laquelle, de la naissance à la mort et sous des formes très variées, les humains réclament cette liberté. Liberté de penser, de créer, d'aimer, de produire, de mourir, de travailler, de s'amuser, etc. La charte des droits et libertés manifeste un consensus de société sur le fait de reconnaître aux individus des droits et libertés inaliénables et qui doivent être respectés.

Pourtant, nous pressentons aussi que ce qui nous apparaît libre n'en a pas toute la teneur. Nous nous trouvons constamment face aux limites de cette liberté, souvent définie par le «faire ce que je veux, quand je veux et comme je veux». Les parents et les éducateurs aux prises quotidiennement avec les rapports éducatifs sentent à quelles difficultés et à quelles ambivalences ils sont acculés dans cette entreprise. Ils se heurtent à l'apprentissage de la liberté. La leur et celle des autres...

Dans sa position ontologique, l'abandon corporel reconnaît que l'homme est constitué des rapports qui le relient à la matière, au cosmos et à tous les humains. L'homme porte donc une histoire à laquelle il est soumis, à laquelle il ne peut se soustraire et qui en fait un être déterminé, un être dont la seule et la plus grande liberté est de se recevoir en tant qu'être déterminé. L'acte de se recevoir, comme le dit Hamann, est

l'acte d'humanité par excellence et donc le fondement de la liberté, le lieu où le corps peut commencer à être³.

Le paradoxe se trouve dans le fait que c'est seulement lorsque l'organisation déterminée de chacun des humains est reçue par ceux-ci qu'ils deviennent libres. Une réceptivité de ce qui apparaît le plus contraire au libre exercice de l'agir. Par exemple, c'est afin de conserver un minimum d'intégrité vitale qu'une personne se protège dans le refus d'être atteinte ou touchée. Un tel refus s'est structuré ou se structure à travers toutes les circonstances de la vie. La tendance naturelle suggère que cette personne peut vouloir être atteinte ou touchée, qu'elle peut changer le refus en non-refus, qu'elle peut remplacer cette organisation de refus par une organisation de non-refus en faisant volontairement et librement des efforts. La liberté n'aurait ici de sens que dans la possibilité de recevoir le fait que l'organisation est une organisation de refus et que le refus se fait réellement de toutes sortes de manières souvent très raffinées et complexes. À la limite, il n'y a pas à vouloir être touché; il y a à recevoir de ne pas vouloir l'être. Une liberté et une possibilité de choix qui passent par ce chemin impliquent le renoncement à l'ambition de se faire ou de se refaire soi-même. La certitude que la volonté vient à bout de tout devient ainsi désuète.

Très concrètement, les enfants n'ont pas le choix de leurs parents, ni de leur condition sociale, ni de leur système d'éducation; les éducateurs ne jouissent pas non plus de choix illimités. Malgré les stratégies mises en place pour favoriser des alternatives et des options diverses dans les systèmes académiques, les latitudes sont restreintes par nombre de conditions concrètes telles que les capacités réelles ou disponibles de chacun, les moyens financiers, les politiques d'ensemble, etc. La liste des limites que les efforts du monde de l'éducation tentent de faire reculer pour agrandir la marge

3. Premier chapitre de ce volume.

des choix disponibles à chaque personne pourrait s'allonger presque à l'infini. Et pourtant, toutes ces possibilités étant présentes, la liberté n'est pas plus facile même si elle paraît plus accessible. Il n'est en rien garanti, par exemple, que le jeune adulte soucieux de s'engager dans une carrière professionnelle conforme à ses intérêts et à ses aptitudes fasse toujours un choix dont il connaît les composantes. Même s'il s'y engage après un processus de décision dans lequel il a inventorié les professions et ses capacités personnelles, il n'en reste pas moins soumis à des impératifs de sa structure qu'il ignore et qui l'orientent là plutôt qu'ici ou ailleurs. Les choix sont réellement effectués à un niveau de notre expérience où il serait plus juste de dire que nous ne choisissons pas. Nous sommes plutôt soumis à nous-mêmes.

Les éducateurs sont donc aux prises avec une ouverture à la liberté qui se situe ailleurs que dans les choix apparents. Ils sont invités dans un passage étroit pour eux et pour ceux avec qui ils sont en relation, un passage où les limites ressenties et les déterminismes reçus sont l'accès même à la liberté. La liberté d'être ce qu'ils sont, une liberté jamais acquise. Quels que soient les systèmes ou les programmes et bien que certains soient plus favorables que d'autres, l'accès à la liberté n'y est pas lié. À ce sujet, il est toujours tentant de croire que si les structures des organisations sociales étaient autres, la vie serait moins contraignante. On insiste alors sur les réformes des structures. Cette réforme, pourtant nécessaire, ne dispense pas à elle seule de la démarche du «se recevoir» qui est toujours à faire, peu importe si les structures y prédisposent ou non.

Les structures sociales, les organisations de toutes sortes et les systèmes quels qu'ils soient ont comme fonction d'alléger temporairement le fardeau de ce qu'il y aurait à recevoir de chacun de nous. Ils encadrent nos manques et supportent les efforts pour répondre aux besoins et aux désirs. Fort heureusement, ils n'y réussissent jamais totalement. S'ils

pouvaient le faire, leur stabilité serait assurée; nous serions condamnés à la plus totale aliénation. C'est dans leur échec à combler nos besoins que peut se dessiner la voie de la liberté: là où le manque est reçu et non comblé; là où le désir peut apparaître comme il est structuré sans qu'il lui soit demandé de se transformer pour être reçu.

L'autorité et l'interdépendance

L'abandon corporel met en lumière comment nous sommes interdépendants non seulement en ce que nous exerçons les uns sur les autres une influence certaine, mais surtout en ce qu'aucun de nous n'est à lui seul sa propre origine. Ce corps, par lequel nous avons conscience d'exister, est fait, à notre insu, de tous les rapports qui lient les corps. Permettre que ce corps soit davantage ce qu'il est, c'est permettre que soient reçus tous les rapports qui le constituent. Des rapports sont nécessairement faits de négation, de sadomasochisme, de coupure, etc. Dans cette position, il est terrible de se rendre compte qu'il faut être ce qu'on n'a pas décidé d'être. Et que rien de ce qui arrive ou de ce qui est fait n'arrive ou ne se fait en dehors de cette organisation de rapports.

Plusieurs difficultés vécues en éducation sont reliées au rapport à l'autorité. Ce rapport a des formes diversifiées selon les milieux et les populations. Il s'attache au rôle éducatif, même si parents ou éducateurs tentent parfois d'en minimiser l'importance. Les maîtres comme les parents ont à établir les normes minimales de conduite qu'ils jugent nécessaires aux apprentissages à réaliser. C'est à eux qu'il incombe de mettre en place les conditions nécessaires à l'organisation sociale de la famille ou de l'institution à laquelle ils appartiennent. Ils ont ainsi des fonctions d'autorité qui déterminent leurs interrelations.

Fondamentalement, les éducateurs sont constitués des rapports qui les ont précédés dans l'humanité et de ceux qui

les suivront. Ils sont donc là avec leur organisation respective. Ils se heurtent toujours à la possibilité que l'autre leur fasse ressentir ce qu'ils sont et qu'ils souhaiteraient ne pas être: leur intolérance, leur incohérence, leur absence d'eux-mêmes, etc. Et l'autre le fera nécessairement dans le désir d'habiter ce rapport de même que dans la peur d'avoir à y faire face. La fonction d'autorité peut alors devenir un moyen privilégié pour les parents ou les éducateurs de contrer cette mise à jour d'eux-mêmes, en leur donnant le pouvoir de se dégager sur l'autre ou ailleurs de ce qui apparaît menaçant ou insupportable.

Les éducateurs sont dans une position de grande vulnérabilité. La menace d'être atteint dans cette vulnérabilité peut éveiller une violence dont la forme d'expression passe souvent par le sadisme, d'autant plus que l'autre est aux prises avec la même menace et qu'il se défend souvent de lui-même en accusant. Cela est présent dans tous les rapports; les éducateurs y font face d'une manière continue. Ils sont toujours engagés dans des rapports qui menacent de les sortir d'une vision narcissique d'eux-mêmes.

Paradoxalement, c'est de ce que nous sommes réellement que naît la puissance dans le rapport. Cette puissance se différencie du pouvoir. Elle n'exclut pas le désir de domination, mais l'inclut en le recevant. Nous sommes privés de cette puissance en étant coupés de nous-mêmes. Se recevoir consiste à recevoir en nous tous les rapports comme ceux de domination, de soumission, de sadisme, de masochisme, d'égalité, etc., qui nous constituent. Dans cette perspective, le rapport d'autorité ne prend plus sa source dans l'organisation de normes et ne conduit plus nécessairement à l'obéissance. Il devient plutôt un ascendant relationnel qui émerge de la disposition de l'éducateur à se recevoir, disposition qui peut provoquer, sans le faire nécessairement, une disposition analogue chez l'éduqué. C'est à partir d'une présence rigoureuse et disciplinée à lui-même que l'éducateur aura de

l'autorité et non plus à partir de la maîtrise de normes de conduite. En cela, son autorité advient dans un rapport d'interdépendance avec l'éduqué et non dans une position de supérieur à inférieur.

La connaissance et l'être

La recherche en abandon corporel souligne que la connaissance qui émerge du fait de se recevoir n'est pas un produit ou un effet du «se recevoir», mais qu'elle est identique à l'être qui existe en étant reçu. Se recevoir, c'est connaître. L'abandon corporel favorise une position pour être qui, du coup, est une position de connaissance, une connaissance en accord avec l'être réel de la personne. Cette connaissance soutient que l'histoire de chacun de même que l'histoire du monde ne peuvent être autres que ce qu'elles sont et ont été. Cette connaissance se distingue du savoir en ce qu'elle ne relève pas principalement d'aptitudes intellectuelles et de dispositions privilégiées pour des disciplines particulières. Elle concerne un aspect du connaître très souvent négligé et qui s'enracine dans la réalité des organisations individuelles interreliées. Son émergence échappe aux lois communes de l'apprentissage. Elle n'est pas le fruit d'une décision volontaire d'apprendre; elle est plutôt reliée à un désir actif ou à une disposition à recevoir l'être tel qu'il se manifeste dans son organisation. L'expérience de l'abandon corporel a mis en évidence que cette réception de soi ne s'effectue qu'à travers les différents rapports avec les autres où la vie est donnée, reçue et nommée. Lorsque ce phénomène de la vie donnée et reçue se produit, apparaît une connaissance des lois de la vie qui éclaire les apprentissages tels qu'ils ont pu être ou ne pas être réalisés. Naît une compréhension des différents rapports humains dont l'effet se fait sentir souvent sur ce qui avait l'allure de limites intellectuelles personnelles. Est-ce à dire que le non-recevable de soi, structuré dans les divers rapports à la vie tant personnelle que sociale, restreint le champ possible des intelligences de la vie? Il semble bien que oui.

Cependant, il n'est aucunement question ici du nivellement des aptitudes chez les individus, mais plutôt de l'accès, pour chacun, au lieu de la connaissance réelle sous-jacente à tout apprentissage et à tout savoir.

L'histoire individuelle et collective n'a pas à être reprise, modifiée, transformée pour devenir recevable; elle est significative en elle-même et son sens est à découvrir. En découvrir le sens dans le recevoir de tout son être, c'est avoir accès à la totalité de la connaissance.

La connaissance dont il est ici question, sans renier aucun savoir et même en les intégrant tous, s'en distingue par le lieu d'où elle provient. C'est l'être reçu, quel qu'il soit, qui devient le lieu de la connaissance, une connaissance qui ne dispense pas des savoirs mais qui leur donne leur enracinement et leur sens. Les savoirs deviennent des lieux pédagogiques qui soutiennent la recherche de connaissance mais ne la remplacent pas. Ainsi, tous les efforts déployés pour développer le ou les savoirs ont leur sens. Les diverses pédagogies comme moyens d'apprentissage et soutien des enseignements sont des efforts souvent renouvelés de favoriser le développement intellectuel des étudiants. Chacune prend sa source dans le souci des professeurs, des éducateurs, des chercheurs de combler les insuffisances ou de compléter les apports des autres pédagogies. Aucune n'atteint totalement ses objectifs. Parfois même, elles risquent d'occuper tellement la scène qu'elles distraient de la personne qui apprend. De nombreux savoirs sur des sujets multiples ne garantissent en rien la présence à soi-même, sans l'exclure non plus. Et ils sont pourtant nécessaires dans le processus d'enseignement et d'apprentissage. Ils offrent des soutiens utiles à une démarche vers la connaissance. Ils ne remplacent pas la démarche. En effet, le processus de «se recevoir» ne s'enferme dans aucun programme, n'appartient en propre à aucun système, et ne peut être coiffé d'aucun diplôme.

L'identité entre la connaissance et l'être donne à penser que ni l'une ni l'autre n'existent en dehors des différents rapports qui constituent l'être. La connaissance est un phénomène de rapports. Elle advient dans la présence à la vie telle qu'elle est organisée, dans les rapports reçus, sous quelque modes qu'ils s'expriment.

La présence à la vie en nous telle qu'elle est structurée a de telles exigences qu'il n'est pas étonnant que parents et enfants, éducateurs et éduqués de toutes catégories s'entendent implicitement pour se centrer davantage sur les savoirs que sur le rapport qui les unit. Le rapport à la connaissance n'est pas lié à l'accumulation des savoirs mais à l'ouverture à soi. En ce sens, la plupart des savoirs nous protègent de nous-mêmes et notre connaissance se trouve toujours à la limite de l'ouverture à nous-mêmes et au risque que nous prenons de recevoir en nous le non-reçu. Là se situe le paradoxe.

La formation des éducateurs

Le véritable défi de la formation des éducateurs, qui ne doit pas négliger les développements pédagogiques, se situe là où peut s'activer le désir de prendre le risque de leur être dans le rapport aux autres. Ce défi suppose que la formation des éducateurs prenne en considération que le processus éducatif s'accomplit toujours dans un rapport interhumain et que, pour en saisir tout le sens, il faut que soit ouvert l'accès à l'univers paradoxal. Or, cet accès a lieu dans une démarche qui, comme l'explique Deshaies, place la personne en deçà de la loi de l'effet et de la causalité⁴ et qui permet en même temps de situer le processus éducatif dans toute sa complexité. Il va sans dire que l'entreprise est de taille. L'éducation n'est-elle pas, selon Freud, l'un des trois métiers impossibles?

4. Cela est décrit au quatrième chapitre de ce volume.

Les éducateurs, quels qu'ils soient et où qu'ils exercent leur action, appartiennent à la même origine et sont soumis aux mêmes enjeux vitaux que ceux à qui ils s'adressent. Ils sont marqués par le refus et la coupure d'eux-mêmes, comme tous les humains et pas plus que les autres humains. Qu'ils exercent spontanément ou officiellement une fonction éducative, ils font face plus ou moins explicitement aux attentes sociales par lesquelles sont normalisées les visées et les finalités de l'entreprise éducative. Or, ces visées et finalités concernent un produit réussi, c'est-à-dire à des êtres qui correspondraient en dernier ressort à ce qui est entrevu comme le terme dans une entreprise éducative consistant à réduire l'écart entre ce qui est et ce qui devrait être.

Dans une perspective où il est davantage question de démarche que de point d'arrivée, de conditions d'ouverture que de réussite, la formation des éducateurs ne saurait se soustraire aux dimensions paradoxales mises en lumière en abandon corporel. Ces divers paradoxes font ressortir combien la dimension du rapport à soi-même pour l'éducateur est impérieuse. Le fait que les programmes de formation les mettent souvent en veilleuse laisse entrevoir la portée de leur exigence de même que l'intérêt commun des formateurs et des éduqués pour que cette dimension paradoxale ne soit pas particulièrement soulignée.

Les implications de quelques-unes de ces dimensions paradoxales en éducation permettent de souligner leurs effets sur la formation des éducateurs. La formation, institutionnalisée ou non, s'appuie sur des critères, dont celui de la réussite. Les éducateurs doivent passer à travers des apprentissages qui leur permettent d'acquérir les connaissances fondamentales et de développer les aptitudes nécessaires à la fonction éducative. Sont-ils préparés à l'échec et au sens que peut revêtir cet échec pour eux ou pour les personnes qu'ils souhaitent voir réussir? Il est bien difficile pour n'importe quel éducateur d'envisager sans condescendance que l'autre

puisse échouer, s'il ne peut se reconnaître lui-même dans les nombreux refus qu'il oppose à la vie. Il lui est difficile aussi d'admettre qu'il ne peut lui-même échapper à ces refus, au risque de se perdre.

Une formation des éducateurs-enseignants, entre autres, qui tiendrait compte de ce paradoxe, devrait pondérer les activités de formation de telle sorte que l'accès à eux-mêmes des futurs éducateurs soit favorisé au maximum. Et cela, dans une conception de l'éducation qui advient dans l'interdépendance des deux parties plus que dans un rapport qui définit les éducateurs comme les «donnants» et les éduqués comme les «recevants». Une action éducative qui promeut la vie à recevoir et non à modifier a lieu chez l'éducateur en disposition de se recevoir et ce, autant dans le rapport à ses pairs que dans le rapport à ceux dont il a la charge.

Est-il besoin de rappeler à ce chapitre que le rôle des formateurs d'éducateurs consiste à mettre en place les dispositions pour que ce processus soit activé ou qu'il soit amorcé? L'objectif est davantage un point de départ, l'instauration d'un processus, qu'un point d'arrivée. Ce qui ne garantit en rien que l'autre y souscrive.

Cette dimension n'est pas le fait de l'enseignement d'une discipline parmi d'autres, mais bien d'une expérience à faire réaliser. Une expérience qui exige du temps et qui ne peut se mesurer selon les critères habituels auxquels sont soumis les maîtres en formation, par exemple. Comment mesurer l'échec? Et de quel échec s'agit-il? Celui des maîtres ou celui des élèves? Celui des éduquants ou celui des éduqués? Celui des parents ou celui des enfants?

La formation des éducateurs doit prendre en considération le paradoxe de la liberté et du déterminisme. Et ce n'est pas peu dire. Car même si les pédagogies modernes ont reconnu l'importance du sujet dans l'apprentissage,

elles ne sont pas allées jusqu'à s'inscrire dans une vision de l'humain qui reconnaisse la primauté de ce qui est sur ce qui devrait être. Elles ont, par conséquent, entretenu l'espoir que chacun peut, dans des conditions favorables, se transformer. Dans la perspective de l'abandon corporel, les éducateurs ne peuvent se changer ni changer les autres. Ils peuvent se mettre dans la disposition de recevoir ce qu'ils sont et ainsi avoir une entrée possible dans la seule liberté qui leur est accessible. La formation des éducateurs, tout en gardant un œil ouvert sur l'action à promouvoir dans les milieux en termes de conditions à mettre en place pour qu'advienne le «se recevoir», ne saurait se passer de susciter chez les futurs éducateurs le désir d'avoir accès à eux-mêmes; sans oublier que ce désir se teinte souvent à leur insu de celui de devenir autres. L'éducation à la liberté a-t-elle une autre voie que celle-là? Y a-t-il place dans le monde de l'éducation pour ce que chacun ressent comme inacceptable et irrecevable en lui, cet inacceptable que le rapport entre l'éducateur et l'éduqué fait surgir presque infailliblement, cet irrecevable souvent exprimé dans un «je me déteste» ou «je vous déteste»?

Dans la formation qui leur est offerte, les éducateurs doivent se préoccuper du lien qui les unit à ceux avec qui ils entrent en contact. Ils ne peuvent se soustraire à l'exigence qui accompagne le paradoxe de l'autorité et de l'interdépendance. Former des éducateurs à l'exercice de l'autorité, dans la perspective évoquée ici, sous-tend l'ouverture au mouvement mis en branle dans la disposition à «se recevoir» ou à recevoir en eux l'organisation de leur désir.

La formation a comme rôle de créer les conditions pour que ce mouvement de présence à lui-même prenne place à travers les divers rapports que l'éducateur établit. C'est dans ces rapports, dans le processus en marche, que l'éducateur peut reconnaître l'organisation de son lien d'autorité de même que les méandres à travers lesquels passent ses réactions de maître ou d'éducateur. S'agit-il là de formation ou de

psychothérapie? Poser cette question revient à situer la psychothérapie dans un cadre habituellement reconnu de processus visant à changer des comportements considérés comme inappropriés ou à modifier des structures qui sous-tendent ces comportements. Du point de vue de l'abandon corporel, la psychothérapie vise à reconnaître ce qui est et considère que rien de cela n'a à changer; il y a à le recevoir. Même si, dans leur organisation concrète, les conditions psychothérapeutiques et éducatives peuvent être différentes, c'est toujours avec une vision identique de l'humain que ces actions s'instaurent. Si la question doit alors être posée, elle le sera à partir des conditions à mettre en place pour que le «se recevoir» puisse advenir dans l'une et l'autre situations et non à partir des épistémologies différentes qui distingueraient les sciences de l'éducation de celles des psychothérapies. Quelles sont donc les conditions particulières à mettre en place en éducation pour que s'amorce ce mouvement du «se recevoir» chez les éducateurs et chez les éduqués? La question de ces conditions à mettre en place suppose une attention spéciale à des voies de recherche appropriées qui concernent davantage un processus à mettre en marche qu'un état stable à promouvoir.

La formation des éducateurs se trouve aussi face au paradoxe de l'être et de la connaissance. Si la connaissance est identique à l'être et qu'elle se différencie ainsi des savoirs, les intervenants en éducation ont la tâche et la responsabilité de favoriser l'émergence de l'être et de la connaissance au moins autant sinon plus que d'inciter à une accumulation des savoirs. C'est à ce prix qu'il serait possible de définir une véritable science de l'éducation qui transcenderait, tout en les intégrant, les sciences de l'apprentissage et les sciences de l'enseignement.

Dans l'optique de l'abandon corporel, la formation des éducateurs mise sur leur disposition à se préoccuper du rapport à eux-mêmes. Introduire à la connaissance suppose

en effet qu'il y ait une ouverture pour accéder à son être, à soi-même, une ouverture à se reconnaître, à se recevoir, une ouverture qui puisse stimuler ou éveiller en l'autre ce mouvement involontaire dont les vibrations, quelles qu'elles soient, font bouger son organisation en la lui révélant à lui-même et aux autres. C'est dans l'accent mis sur le rapport de l'éducateur à lui-même que le rapport éducatif prend sa couleur. Autrement, il demeure du ressort de la pédagogie ou des psychothérapies en général.

Le processus de «se recevoir», pour les éducateurs de tous ordres comme pour toute personne, n'est jamais un processus achevé. Son accomplissement a lieu chaque fois qu'il prend place dans les rapports. En conséquence, même si le maître peut développer une plus grande capacité de se mettre dans une disposition à se recevoir, il doit entrevoir sa formation comme «un processus éducatif jamais terminé». Une telle vision donne tout son sens à l'éducation permanente.

La recherche en éducation

La recherche effectuée jusqu'ici en abandon corporel a été appliquée surtout dans des processus psychothérapeutiques bien qu'elle n'ait pas été au début une préoccupation d'ordre curatif. Elle est issue du désir éprouvé par quelques personnes de retourner au phénomène lui-même pour avoir accès au sens du corps et des processus corporels.

Les chercheurs voulaient se distancer des significations habituelles données au corps et espéraient se détacher des techniques connues pour accéder au vécu global. Ils n'ont pu effectuer ce retour au phénomène lui-même que très lentement. Le plaisir de la découverte a suivi des périodes d'incertitude angoissante et parfois des ruptures troublantes. Ce n'est que par un engagement progressif dans l'entreprise de se soumettre à une discipline de recherche sur eux-mêmes, à

partir d'eux-mêmes et de leurs rapports entre eux, qu'ont pu être formulées les représentations et les conceptualisations dont les écrits du présent volume font état.

Cela donne à penser que la recherche en éducation qui s'inspirerait de ce nouvel angle de regard sur la vie qu'est l'abandon corporel supposerait, de la part des chercheurs, un intérêt identique ou du même ordre. Un intérêt pour le rapport à soi-même, c'est-à-dire pour la manière dont la vie est organisée en eux, sans intention de modifier cette organisation. On conçoit bien qu'une telle recherche ne peut en aucune manière être détachée des acteurs eux-mêmes. Elle les implique nécessairement. La connaissance qu'une telle recherche fait naître ne se détache pas de l'accès à l'être des chercheurs eux-mêmes. Ils doivent consentir à eux-mêmes pour promouvoir progressivement la vie telle qu'elle est organisée et non telle qu'elle serait souhaitée. L'enjeu concerne donc les conditions à mettre en place pour rendre possible cet accès à l'être.

Dans cette perspective, la recherche passe par la singularité des cheminements individuels. C'est dans la mesure où chacun peut exister dans son être propre que les aspects collectifs peuvent apparaître. Il s'agirait donc de recherches dont la source est antérieure aux modèles d'accomplissement qui sont toujours enfermants et étroits. L'accomplissement est ici conçu comme un fait singulier lié à une structure particulière qui a lieu dans le «se recevoir» de cette même structure constituée de tous les rapports au monde.

Vue sous cet angle, la recherche en éducation sort des modèles dits scientifiques et se situe plutôt à l'intérieur d'une épistémologie qui donne une place primordiale au sujet et une part prédominante à la subjectivité. Elle doit, par conséquent, passer par des sentiers non traditionnels en se joignant aux ouvertures qu'offre la recherche qualitative sous toutes ses formes, recherche phénoménologique,

heuristique, herméneutique, et en s'appuyant sur des méthodes comme le récit de vie, l'autobiographie, etc.

Elle est amenée aussi à se situer en dehors des critères d'efficacité tels qu'ils sont utilisés dans les évaluations communes des études. L'efficacité est liée à une norme connue, à ce qui devrait être. Ou bien la recherche permet de définir autrement l'efficacité, ou bien elle accorde un sens différent aux processus qui sont reconnus comme des échecs. La recherche elle-même doit être évaluée selon des critères autres que ceux dits d'excellence et relatifs à des modèles préétablis.

Elle place le processus d'éducation dans toutes les situations de la vie, de la naissance à la mort, en ne négligeant pas les lieux plus communément reconnus de l'enseignement à tous les niveaux institutionnels. Elle insiste alors sur les rapports éducatifs, sans négliger les contenus des programmes d'éducation, sur les fondements des pédagogies plus que sur la grande diversité de pédagogies.

Elle place le processus éducatif dans l'interdépendance des divers acteurs, qu'ils soient éduquants ou éduqués, ces rôles pouvant être interchangeables parfois, car chacun reçoit de l'autre, et réciproquement, sa propre vie.

Envisagée sous cet angle, la recherche en éducation a des exigences susceptibles d'éclairer sinon les oppositions, du moins les résistances auxquelles elle peut avoir à faire face. Même si elle rejoint, dans ses principes, les visées énoncées par les documents officiels du Conseil supérieur de l'éducation (1987-88), elle propose une voie qui redonne à chacun des éducateurs la responsabilité d'une démarche dans laquelle le consentement relève aussi d'un processus. Consentir à soi-même: un cheminement qui peut soutenir les buts de l'éducation, de la formation des éducateurs et de la recherche en éducation.

Conclusion

Dans l'éclairage que fournit la recherche en abandon corporel, le processus éducatif se retrouve au cœur d'une démarche jamais terminée de réception de soi-même et cela, autant chez les éducateurs que chez les éduqués. L'enjeu consiste à créer les conditions, à favoriser la mise en place de conditions pouvant permettre que le processus s'enclenche et se poursuive. Or, ce processus met en contact avec des paradoxes tels que la réussite et l'échec, la liberté et le déterminisme, l'autorité et l'interdépendance, la connaissance et l'être. Des paradoxes qui ne peuvent manquer de susciter des interrogations sur la formation des éducateurs et sur la recherche en éducation.

L'insistance se trouve ainsi mise non plus sur les connaissances ou les aptitudes qu'une personne doit acquérir pour s'éduquer, mais plutôt sur l'ouverture au mouvement de réception de soi-même et sur les conditions à mettre en place pour que ce mouvement ait lieu; un mouvement vers l'irrecevable de soi; un mouvement qui se produit dans et par les rapports humains et qui, en outre, ne saurait s'en passer; un mouvement qui, lorsqu'il a lieu, fait que des ignorances surgissent des connaissances, que des vides existentiels naissent des plénitudes, etc.

L'importance donnée au rapport éducatif souligne avec force que la fonction éducative échappe à des tâches et à des contextes déterminés, tout en passant par ces tâches et ces contextes. Elle est étroitement liée à ce qui est le plus exigeant: *recevoir la vie telle qu'elle est organisée en soi et dans les autres*. On comprend en quoi les éducateurs ont une mission difficile à accomplir. On comprend aussi comment ils peuvent devenir les boucs émissaires qui doivent porter ce qui est irrecevable d'eux-mêmes et des autres dans le monde de l'éducation.

RÉFÉRENCES

Conseil supérieur de l'éducation. *La formation fondamentale et la qualité de l'éducation*, Les publications du Québec, 1983-1984.

Conseil supérieur de l'éducation. *Le rapport Parent, vingt-cinq ans après*, Les publications du Québec, 1987-1988.

Notices biographiques

AIMÉ HAMANN

Aimé Hamann est avant tout un humaniste et un chercheur qui a joué un rôle clé dans le développement de la psychothérapie au Québec. Sa réflexion émerge d'une longue expérience clinique en tant que psychologue-psychothérapeute. Il est aussi très engagé dans des activités de formation à la psychothérapie. Son souci constant d'intégrer des activités de recherche à sa pratique professionnelle lui a permis de découvrir l'abandon corporel et d'instaurer le Groupe de recherche en abandon corporel au début des années soixante-dix. Après une formation théologique, il a obtenu une licence en psychologie de l'Université Fordham de même qu'une licence en philosophie de l'Université de Montréal. Il a publié quelques articles sur l'abandon corporel dans des revues scientifiques et professionnelles.

GILLES DESHAIES

Gilles Deshaies a obtenu un doctorat en *counseling* psychologique à l'Université de Boston en 1974. Il est professeur de *counseling* et d'éducation psychologique à la faculté des sciences de l'éducation de l'Université Laval depuis bientôt vingt-cinq ans. Il s'intéresse, entre autres sujets, à la recherche qualitative de même qu'à l'intervention éducative en groupe. Il est aussi psychologue et psychothérapeute engagé dans des activités de psychothérapie et de formation à la psychothérapie depuis plusieurs années.

CLÉMENCE DUBÉ

Clémence Dubé a obtenu un doctorat en psychologie de l'Université de Montréal en 1978. Elle est actuellement professeure de *counseling* et d'éducation psychologique à la faculté des sciences de l'éducation de l'Université Laval, où elle poursuit des recherches sur l'intervention éducative et sur les processus corporels. Elle est engagée dans des activités de psychothérapie et de formation à la psychothérapie depuis plusieurs années. Elle est membre du Groupe de recherche en abandon corporel.

ROCH PELLETIER

Roch Pelletier est psychologue et psychothérapeute. Quelques années de travail en milieu scolaire l'ont conduit à s'intéresser aux contextes de vie des enfants. Cette préoccupation s'est concrétisée dans son action au Centre de consultation matrimoniale de Montréal, où il s'est formé à l'approche systémique avec Virginia Satir, entre autres, et il a continué sa recherche, par la suite, en abandon corporel. Psychothérapeute en

pratique privée depuis quelques années, il s'intéresse toujours à la dynamique du couple et à sa compréhension dans la perspective de l'organisation des êtres en termes de rapports. Il a publié, en collaboration avec d'autres intervenants, un volume intitulé: *Thérapie de couple: approche interactionnelle*.

FERNANDE RICHARD

Après des études en éducation et plusieurs années d'expérience en enseignement et en formation des maîtres, Fernande Richard a obtenu un doctorat en psychologie de l'Université de Montréal en 1970. Elle a œuvré à l'intérieur de plusieurs institutions en y exerçant des fonctions importantes dans l'animation et l'administration. L'influence de sa réflexion s'y est fait sentir dans la remise en question du sens et du rôle des institutions. Elle est psychothérapeute et membre du Groupe de recherche en abandon corporel. Elle participe activement à divers organismes préoccupés d'éducation et de formation.

GILLES RIOUX

Après une expérience de plusieurs années comme consultant dans le domaine de la psychologie familiale et conjugale, Gilles Rioux est maintenant psychothérapeute et formateur à la pratique de la psychothérapie. Il enseigne aussi le *counseling* psychologique à la faculté de théologie de l'Université de Sherbrooke, tout en agissant comme consultant auprès de diverses institutions. Il est détenteur d'une maîtrise en *counseling* matrimonial de l'Université Saint-Paul.



*Autres titres publiés
dans la collection de Josette Ghedin Stanké*

Ces femmes qui aiment trop

Radioscopie des amours excessives

ROBIN NORWOOD

Ces hommes qui ont peur d'aimer

STEVEN CARTER ET JULIA SOKOL

De l'amour-passion au plein amour

Il est déraisonnable d'aimer raisonnablement.

Il n'est pas passionnant de n'aimer qu'avec passion.

JACQUES CUERRIER ET SERGE PROVOST

Guérir ses souffrances émotives

Moyens et vertus de la catharsis

ALBERT GLAUDE

Lorsque manger remplace aimer

Plus j'mange, moins j'm'aime. Plus j'm'aime, moins j'mange!

GENEEN ROTH

Je tuerais bien mon père... mais il n'est pas là.

JOHN LEE, psychologue

L'abandon corporel

Au risque d'être soi

Textes réunis par AIMÉ HAMANN

Gilles Deshaies • Clémence Dubé • Roch Pelletier • Fernande
Richard • Gilles Rioux

L'abandon corporel est essentiellement une position de recherche dont la psychothérapie est l'application privilégiée. Cette démarche ouvre chacun à recevoir la vie telle qu'elle est organisée en soi.

Le corps est une organisation porteuse de mémoires. Celles de l'histoire. La nôtre, celle de notre lignée, celle de l'humanité et du vivant tout entier. Chacun de nous est marqué en son être de façon unique, et lorsque nous nous abandonnons à l'involontaire, nous trouvons cette organisation qui est la nôtre. Qui tisse notre rapport à nous-mêmes, aux autres, à la vie, au monde.

C'est dans le fait de ne pas nous recevoir tels que nous sommes, que nous somatisons, que nos rapports sont bloqués et nos relations conflictuelles.

Aimé Hamann et son équipe ont développé cette approche psychothérapeutique essentiellement simple quoique exigeante. À partir de cet angle de regard, chaque auteur, dans son champ d'observation, scrute les différentes facettes de l'être humain en relation avec les systèmes et les institutions qui nous régissent.

Formé en théologie, Aimé Hamann est licencié en psychologie et philosophie. Dans les années 1970, à Montréal, il crée le Groupe de recherche en abandon corporel. Depuis, simultanément, il instruit, conduit des séminaires et poursuit recherche et pratique privée.

Josette Ghedin Stanké

108 FF

ISBN 2-7619-1158-X



9 782761 911580