

2m11.2628.8

Université de Montréal

Lecture de François d'Assise pour aujourd'hui:  
essai d'interprétation à partir d'éléments de psychanalyse lacanienne

par  
Pierre Charland  
Faculté de théologie

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures  
en vue de l'obtention du grade de  
Maître ès arts (M.A.)

juin 1998

© Pierre Charland, 1998



BL  
25  
U54  
1998  
V.019

Université de Montréal

Essai d'interprétation à partir d'éléments de psychanalyse lacanienne  
Lecture de François d'Assise pour aujourd'hui

par  
Pierre Charand  
Faculté de théologie

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures  
en vue de l'obtention du grade de  
Maître ès arts (M.A.)

juin 1998

© Pierre Charand, 1998



*Page d'identification du jury*

Université de Montréal  
Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé:

Lecture de François d'Assise pour aujourd'hui:  
essai d'interprétation à partir d'éléments de psychanalyse lacanienne

présenté par:

Pierre Charland

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes:

Mémoire accepté le:.....9809-15.....

## Sommaire

L'objectif de ce mémoire est de permettre aux écrits de François d'Assise - mystique italien du début du XIII<sup>e</sup> siècle - de prendre sens pour la vie des gens d'aujourd'hui. Pour ce faire, nous faisons appel à un outil de lecture et d'analyse bien contemporain: celui que nous offre la psychanalyse de Jacques Lacan (1901-1981).

Nous prenons d'abord le temps de nommer et de présenter quelques fondements de l'approche psychanalytique lacanienne. En plus des écrits de Lacan lui-même, nous nous référons à un texte du psychanalyste lacanien Louis Beirnaert, qui fait le pont entre le *désir*, tel que le présente la psychanalyse de Lacan, et la spiritualité chrétienne.

Notre lecture de François d'Assise se fait à partir de trois thèmes qui ont rapport avec la conception lacanienne du désir: le *détachement*, l'*écart* et la *jouissance*. L'hypothèse qui guide notre lecture est la suivante: *François d'Assise s'est engagé sur la voie d'un détachement qui l'a ouvert à l'écart - lieu de l'Autre - et conduit à la jouissance qui n'est jouissance de rien.*

Il s'avère, en effet, que l'itinéraire spirituel qui se dessine à travers les écrits de François d'Assise témoigne d'un choix radical de pauvreté, qui a pavé la voie à une quête passionnée du Tout-Autre. La psychanalyse lacanienne nous permet de mieux saisir que le moteur de ce détachement n'est pas sans rapport avec un 'au-delà du plaisir' dont on parle peu, et que le psychanalyste français désigne du terme de *jouissance de l'Autre*.

Le deuxième grand moment de notre travail consiste à risquer une interprétation pour aujourd'hui des pistes mises au jour par notre lecture. Nous inspirant des liens qu'entretenaient François et les premiers frères aux

*réalités sociales et économiques* de leur temps, nous osons un rapprochement avec la situation d'aujourd'hui. Certains leviers financiers sont mis en jeu, dans le contexte actuel, de manière à contribuer au bâillonnement du désir. Ils font obstacle à l'inscription au langage des plus démunis, et permettent ainsi l'exclusion de l'Autre par l'anéantissement de l'autre.

En lien avec la problématique de *la quête spirituelle aujourd'hui*, nous proposons ensuite une réflexion sur la situation de l'Église chrétienne en contexte post-moderne occidental. Nous nous questionnons aussi à savoir quel type de langage théologique est susceptible de rejoindre les hommes et femmes d'aujourd'hui et soulignons, en ce sens, l'heureuse complicité qui peut exister entre la poésie et le divin. Cette réflexion s'inscrit au terme logique d'un texte que nous avons choisi de rythmer par des extraits de poésies de Christian Bobin.

Notre recherche contribue à découvrir une fécondité nouvelle aux écrits de François d'Assise, en leur permettant une *autre* forme de présence à quelques enjeux du monde actuel. Elle peut aussi servir de porte d'entrée à l'oeuvre de Jacques Lacan. Bien qu'elle n'en aborde qu'une petite part, elle le fait de façon contextuelle, et en illustre ainsi une application. Ce faisant, elle met au jour des éléments qui peuvent s'inscrire de façon signifiante dans l'élaboration d'une spiritualité du désir pour aujourd'hui.

## TABLE DES MATIÈRES

SOMMAIRE DES SIGLES UTILISÉS POUR LES ÉCRITS DE FRANÇOIS D'ASSISE.....	1
INTRODUCTION.....	2
I. FRANÇOIS D'ASSISE ET JACQUES LACAN: QUELLE PARENTÉ POSSIBLE?	
1. Pourquoi interroger des textes lacaniens sur la spiritualité chrétienne?.....	6
2. Pourquoi risquer une lecture psychanalytique des écrits de François d'Assise?.....	8
II. LE CONCEPT DE DÉSIR EN RÉFÉRENCE À L'OEUVRE DE JACQUES LACAN	
1. Besoin, demande et désir.....	10
2. L'Autre du désir.....	11
3. Le Réel, l'Imaginaire et le Symbolique.....	14
4. L'inconscient et la jouissance.....	16
5. Synthèse de Louis Beirnaert: désir et prière.....	17
III. LES ÉCRITS DE FRANÇOIS D'ASSISE	
1. Le détachement.....	22
2. L'écart.....	37
3. La jouissance de l'Autre.....	44

IV. DÉSIR ET CONTEXTE SOCIO-ÉCONOMIQUE.....	54
1. François d'Assise et l'apparition d'un nouvel ordre marchand.....	55
2. Les frères mineurs et le nouvel ordre marchand: tension et détachement.....	59
3. Le <i>détachement</i> : au coeur de la Règle de vie des frères mineurs.....	63
4. Les échanges financiers aujourd'hui: abolition de l'écart entre le besoin et la demande.....	66
5. Le désir: moteur d'un bouleversement personnel et social chez les pénitents d'Assise....	73
V. LA QUÊTE SPIRITUELLE AUJOURD'HUI	
1. Accéder à mon désir profond.....	76
2. Un langage sur l'Autre: quel enracinement, dans quel milieu?.....	78
3. Témoins et poètes.....	82
4. La théologie du poète: un silence qui se dit.....	86
5. Le moment présent de mon désir: détachement, écart et jouissance.....	88
6. Prière de désir et solidarité entre les humains.....	93
CONCLUSION.....	97
Annexe 1 - <i>Le Cantique de frère soleil</i> .....	100
Annexe 2 - <i>La Salutation des vertus</i> .....	102
Annexe 3 - Extrait d'un poème de R.M. Rilke.....	104
BIBLIOGRAPHIE.....	106

SIGLES UTILISÉS

## Écrits de François d'Assise

<i>Adm</i> -	<i>Admonitions</i>
<i>CSol</i> -	<i>Cantique du soleil</i>
<i>JP</i> -	<i>La Joie parfaite</i>
<i>LAnt</i> -	<i>Lettre à saint Antoine</i>
<i>LD</i> -	<i>Louanges de Dieu</i>
<i>LOrd</i> -	<i>Lettre à l'Ordre</i>
<i>Ps</i> -	<i>Psaumes des mystères du Seigneur Jésus</i>
<i>PsAnt</i> -	<i>Antienne Sancta Maria (Psaumes des mystères du S. Jésus)</i>
<i>1 Reg</i> -	<i>Regula non bullata (1re Règle)</i>
<i>2 Reg</i> -	<i>Regula bullata (2e Règle)</i>
<i>RegErm</i> -	<i>Règle des ermitages</i>
<i>SalV</i> -	<i>Salutation des vertus</i>
<i>Test</i> -	<i>Testament</i>



## INTRODUCTION

Comment lire les écrits de François d'Assise aujourd'hui? Huit cent ans après la mort de l'homme que l'on a surnommé "*il Poverello*" (le petit pauvre), la distance que nous imposent les années peut faire obstacle à une véritable compréhension de son message. Tout a tellement changé: le vocabulaire, la conception théologique, le rapport à l'Église ne sont plus ce qu'ils étaient.

Pour toutes ces raisons, nous nous sentons parfois bien démunis lorsque nous abordons les écrits de François d'Assise et tentons de leur faire prendre sens pour notre vie aujourd'hui. Les textes semblent un peu vieillots et les thématiques ne collent pas toujours facilement aux préoccupations de la société postmoderne. Et pourtant, le personnage de François continue de fasciner et de susciter l'admiration. Nous savons qu'il a été porteur d'un message de réconciliation et de paix, que la communion à l'ensemble de la création a été une pierre d'angle de sa spiritualité, et que les hommes et femmes de son temps l'ont tenu pour "saint" avant même que l'Église catholique ne lui confère ce statut canonique en 1228, deux ans seulement après sa mort.

Comment, donc, saisir quelque chose du message que lègue François par l'entremise de ses écrits, sans se perdre dans les dédales de l'histoire et sans être trop influencé par les nombreux clichés que véhicule la tradition à son sujet?

Dans cet esprit, l'objectif premier de ce mémoire est de tenter de lire François *autrement*, et ainsi permettre à une nouvelle vie de jaillir de son message. Pour ce faire, nous avons choisi de faire appel à un outil de lecture et d'analyse bien contemporain: celui que nous offre la psychanalyse

lacanienne. Le premier grand défi de notre démarche sera donc de *susciter la rencontre entre les écrits de François d'Assise et la psychanalyse de Jacques Lacan*.

Inspiré par la psychanalyse lacanienne, le fil conducteur de notre analyse sera *la dynamique du désir*. Nous lirons donc l'expérience de François à l'aide de la lunette psychanalytique, en faisant le pari que le message du *petit pauvre d'Assise* peut ainsi prendre un sens pour aujourd'hui qu'il ne pourrait prendre sans cet outil d'aujourd'hui.

Dans un premier temps, il nous faudra nommer et présenter quelques fondements de la théorie psychanalytique de Jacques Lacan. Nous nous arrêterons ensuite à un texte du psychanalyste lacanien Louis Beirnaert, intitulé *Prière et demande à l'Autre*, qui nous aidera à faire le pont entre le désir tel que le présente la psychanalyse lacanienne, et la spiritualité chrétienne. Ainsi outillés, nous tenterons alors la plongée dans le corpus des textes de François d'Assise. Notre lecture s'en tiendra aux écrits de François dont l'authenticité est la plus solidement établie.

Inspirés par le texte de Beirnaert ci-haut mentionné, ainsi que par les écrits de Lacan qui ouvrent à la possibilité d'un lien entre désir psychanalytique et mystique chrétienne, nous opterons pour une lecture de François d'Assise à partir des thèmes du *détachement*, de *l'écart* et de la *jouissance*. Nous avons choisi d'aborder les écrits de François à partir de ces trois thèmes lacaniens, car ils partagent un tronc commun: celui de la dynamique du désir.

Précisons que l'hypothèse qui guidera notre lecture des écrits de François s'est construite progressivement, au fil de nos recherches, à partir d'éléments de la théorie de Lacan et de la synthèse de Beirnaert. Elle se formule comme suit: *François d'Assise s'est engagé sur la voie d'un*

*détachement qui l'a ouvert à l'écart - lieu de l'Autre - et conduit à la jouissance qui n'est jouissance de rien.*

Une fois terminée notre lecture des écrits de François d'Assise, il nous paraît important de risquer une *interprétation pour aujourd'hui* des pistes que nous aurons mises à jour. Nous examinerons d'abord le rapport qu'entretenaient François et les premiers frères aux réalités sociales et économiques de leur temps, et tenterons ensuite des rapprochements avec le contexte d'aujourd'hui. Nous espérons ainsi saisir quelque chose de neuf sur *la dynamique besoin-désir dans le monde actuel, en lien avec les enjeux économiques et financiers qui influencent nos vies.*

Notre deuxième lieu de vérification sera celui de *la quête spirituelle aujourd'hui*. À partir de questionnements sur la situation de l'Église chrétienne en contexte post-moderne occidental, ainsi que sur les tentatives pour trouver un langage théologique qui rejoigne les hommes et femmes d'aujourd'hui, nous esquisserons une réflexion sur le thème de la poésie et du divin.

Précisons que la question du rapport entre *poésie et langage sur le divin* aura déjà fait partie de la démarche de notre mémoire, grâce aux courts extraits d'oeuvres du poète français Christian Bobin, qui ouvrent les diverses sections de notre travail. Ces bribes de poèmes se veulent des évocations en contrepoint du texte principal: une *autre* façon de dire l'indicible qui a fasciné François d'Assise, et qui est présente dans la perspective psychanalytique de Jacques Lacan.

Notons, enfin, que l'objectif de notre mémoire n'est manifestement pas de débattre de questions de type historico-critique ayant trait aux textes fondateurs franciscains. Nous ne prétendons pas, non plus, dresser un portrait du *vrai* François d'Assise. Nous souhaitons toutefois, par cette

lecture réalisée selon une approche contemporaine, contribuer à faire mieux connaître et apprécier un personnage dont les dynamismes spirituels et humains sont relativement peu connus, et lui permettre une *autre* forme de présence à quelques enjeux du monde actuel.

## I. FRANÇOIS D'ASSISE ET JACQUES LACAN:

### QUELLE PARENTÉ POSSIBLE?

#### 1. Pourquoi interroger des textes lacaniens sur la spiritualité chrétienne?

“Car c’est en cela que consiste la véritable vision de Dieu,  
dans le fait que celui qui lève les yeux vers Lui ne cesse jamais de le désirer.”

(Grégoire de Nysse, *Vie de Moïse*, p. 138)

Il peut paraître étrange, à prime abord, de parler de spiritualité chrétienne à partir du vocabulaire et des concepts de la psychanalyse. Si nous avons choisi de nous inspirer de cette école de pensée pour aborder les écrits de François d’Assise, c’est d’abord en raison de l’importance qu’accorde la psychanalyse freudienne à la dynamique du *désir*. Dès les premières étincelles d’inspiration qui ont donné lieu à cette recherche, nous avons à coeur de mettre en lumière la profonde fécondité spirituelle des écrits de François d’Assise en les abordant à partir de leur enracinement dans la structure psychique de l’auteur. Notre intuition nous portait à croire qu’il était essentiel de parler du *désir* comme *moteur premier* du parcours spirituel de François d’Assise.

Nous utilisons donc le vocabulaire de la psychanalyse pour parler de l’itinéraire de François d’Assise, car nous croyons que cette approche constitue, aujourd’hui, un lieu privilégié de quête de sens. Par ce recours, notre intention n’est pas de verser dans le jargon psychologique, mais plutôt d’approcher l’expérience spirituelle par une voie qui puisse dialoguer avec notre époque.

Notre choix s’est plus précisément arrêté à la psychanalyse *lacanienne*, parce que cette approche nous permet de structurer un langage

d'analyse dont la  *pierre d'angle*  est le  *désir* . Pour Jacques Lacan, ce désir -  *primum movens*  de l'espèce humaine - tient au Manque qui sous-tend nos besoins et nos demandes. Ce Manque ouvre sur le lieu d'un  *Autre* .

Il est évident que les considérations théologiques qu'il est possible d'élaborer à partir du langage de la psychanalyse lacanienne n'ont rien du caractère exhaustif ou de l'ampleur d'un traité thomiste, par exemple. Le psychanalyste français n'avait manifestement aucune prétention à cet égard. Cette omission a d'ailleurs l'avantage de ne pas s'expliciter de cadre théologique précis, et ainsi de s'en tenir à une heureuse sobriété du discours sur Dieu. Il devient difficile, dans un contexte aussi succinct, de projeter sur le Tout-Autre nos peurs et nos fantasmes.

À partir de sa vision du Réel comme  *indicible et inépuisable* , et de l'Autre comme  *altérité radicale, point focal de toute l'activité inconsciente et lieu de la parole* , Lacan offre la possibilité d'un discours remarquablement ouvert en ce qui a trait à l'ex-sistence divine. Les propos du psychanalyste permettent de poser la place structurale de l'Autre, que ce dernier soit ou qu'il ne soit pas. Il est possible, d'une part, de considérer Dieu au même titre que le langage, et n'existant donc pas  *comme un être* . Cette même perspective permet toutefois d'avancer que dès que quelqu'un est inscrit dans le langage, la question de Dieu se pose.<sup>1</sup> En outre, Lacan ouvre à la place de Dieu par la négative, et permet ainsi de confronter son cadre théorique précis mais souple aussi bien à l'agnosticisme<sup>2</sup>, qu'à une diversité de points de vue

---

<sup>1</sup> Dans  *La science et la vérité* , Lacan écrit: "...nul langage ne saurait dire le vrai sur le vrai, puisque la vérité se fonde de ce qu'elle parle, et qu'elle n'a pas d'autre moyen pour ce faire. C'est même pourquoi l'inconscient qui le dit, le vrai sur le vrai, est structuré comme un langage, et pourquoi, moi, quand j'enseigne cela, je dis le vrai sur Freud qui a su laisser, sous le nom d'inconscient, la vérité parler." (Jacques LACAN, "La science et la vérité", dans:  *Écrits II*  [Points-Essais, no. 21], Paris, Seuil, 1971, p. 233.)

<sup>2</sup> Selon le  *Robert quotidien* , 1996, l'agnosticisme est la "doctrine d'après laquelle tout ce qui est au-delà du donné expérimental est inconnaissable."

théologiques. Deux pôles s'affrontent dans les propos de Lacan, et cette tension ouvre à la possibilité d'une interprétation.<sup>3</sup>

En faisant du *Manque* ou du *Rien* le signifiant<sup>4</sup> de l'Autre, Lacan ouvre la porte à des rapprochements entre sa théorie psychanalytique et l'héritage de certains des plus grands mystiques chrétiens, tels Maître Eckhart ou Jean de la Croix. Chose certaine, la question de Dieu telle qu'elle se présente à partir du langage de la psychanalyse lacanienne n'est jamais banale.

En outre, Jacques Lacan faisait volontiers de l'*analyste* l'analogue du *saint*<sup>5</sup> et ses écrits accordent une place non-négligeable à la *mystique* chrétienne. À plus d'une reprise, lors de ses séminaires, il a renvoyé ses auditeurs à la lecture des saints: "Ces jaculations mystiques, ce n'est ni du bavardage, ni du verbiage, c'est en somme ce qu'on peut lire de mieux"<sup>6</sup>, affirmait-il, en 1973, dans le cadre d'un entretien sur la jouissance.

## **2. Pourquoi risquer une lecture psychanalytique des écrits de François**

### **d'Assise?**

"Si l'on veut connaître un homme,  
il faut chercher celui vers lequel sa vie est secrètement tournée,  
celui à qui, de préférence à tout autre, il parle,  
même quand apparemment il s'adresse à nous."

(Christian Bobin, *Le Très-Bas*, p. 107)

<sup>3</sup> L'extrait qui suit, tiré de l'un des derniers séminaires de Lacan, illustre bien sa position particulière en ce qui a trait à l'existence de Dieu: "Je m'en vais peut-être plutôt vous montrer aujourd'hui en quoi justement il existe, ce bon vieux Dieu. Le mode sous lequel il existe ne plaira peut-être pas à tout le monde, et notamment pas aux théologiens qui sont, je l'ai dit depuis longtemps, bien plus forts que moi à se passer de son existence. Malheureusement, je ne suis pas tout à fait dans la même position, parce que j'ai affaire à l'Autre." (Jacques LACAN, "Dieu et la jouissance de la femme", dans: *Encore* [Le séminaire, livre XX], Paris, Seuil, 1975, p. 65.)

<sup>4</sup> Le *signifiant* de Lacan est ce qui renvoie à autre chose, habituellement un *signifié*.

<sup>5</sup> Judith MILLER, "Présentation" dans: Marie-Pierre DE COSSÉ BRISSAC et. al. (dir.) *Connaissez-vous Lacan?*, Paris, Seuil, 1992, p. 8.

<sup>6</sup> Jacques LACAN, "Dieu et la jouissance de la femme", p. 71.

S'identifiant au Christ pauvre, François aurait-il trouvé dans le chemin de la pauvreté la clé à l'instauration d'une brèche dans son "moi": une ouverture à l'Autre qui l'a progressivement conduit vers le désir qui habitait son être profond? L'apprentissage de la vie évangélique aurait-il permis à François de se distancer des désirs et besoins mimétiques<sup>7</sup> pour permettre le surgissement de la recherche de vérité et de la jouissance mystique?

On s'entend pour dire que la foi et la découverte de la personne du Christ n'auraient pas coupé François de sa dramatique existentielle telle que peut nous la révéler une lecture freudienne ou eriksonienne des biographies primitives qui relatent sa vie, ou de ses propres écrits.<sup>8</sup> La psychanalyse freudienne, en affirmant l'importance du désir dont elle tâche de restituer l'histoire, affirme que tout être humain est marqué de la blessure de son itinéraire propre et façonné par les amours de son enfance. Partant de ces prémices, Lacan affirme que l'être humain se découvre livré à un monde qui échappe constamment à la représentation qu'il s'en fait et qui l'appelle à s'ouvrir à l'Autre: "...le désir de l'homme est le désir de l'Autre."<sup>9</sup>

Qu'est-ce qui a permis, chez François, le dépassement d'une forme de symbiose et la capacité de s'assumer différent, capable d'être et d'entrer en relation profonde avec ses frères et soeurs humains et avec toute la création? Nous croyons que les acquis de la psychanalyse nous aideront à creuser cette question et que les accents propres à l'approche du psychanalyste français Jacques Lacan nous éclaireront sur les enjeux de l'expérience spirituelle de François d'Assise.

---

<sup>7</sup> René GIRARD, *Le bouc émissaire*, Paris, Grasset, 1982, 298 p.

<sup>8</sup> Jean-Marc CHARRON, *De Narcisse à Jésus: la quête de l'identité chez François d'Assise* [Brèches théologiques, no. 14], Montréal, Éditions Paulines, 274 p.

<sup>9</sup> Jacques LACAN, "Subversion du sujet et dialectique du désir", dans *Écrits II* [Points-Essais, no. 21], Paris, Seuil, p. 175.



## II. LE CONCEPT DE DÉSIR EN RÉFÉRENCE À L'OEUVRE DE JACQUES LACAN

### 1. Besoin, demande et désir

“À l'écart de tout. (...) Cherchant.

N'ayant besoin, pour vivre, que d'une poignée de mots  
et que d'une poignée équivalente de silence.

Pas plus. Rien de plus.

Ne parvenant jamais à satisfaire ce besoin.”

(Christian Bobin, *Souveraineté du vide*, p. 23)

La psychanalyse de Jacques Lacan s'intéresse de façon privilégiée au *désir*, qu'elle définit comme étant une fissure, ou une béance, au coeur même de l'être parlant. Pour Lacan, en effet, le désir se trouve en écart entre un *besoin* et une *demande*:

C'est ainsi que le désir n'est ni l'appétit de la satisfaction, ni la demande d'amour, mais la différence qui résulte de la soustraction du premier à la seconde, le phénomène de leur refente.<sup>10</sup>

Pour comprendre les relations que fait Lacan entre les termes de *besoin*, *demande* et *désir*, voyons un peu ce que désignent, pour lui, chacun de ces termes.

Le *besoin*, d'abord, peut être celui de boire, de manger ou de dormir, par exemple, mais il ne se retrouve jamais à l'état pur. Non réductible à

---

<sup>10</sup> Jacques LACAN, “La signification du phallus”, dans *Écrits II* [Points-Essais, no. 21], Paris, Seuil, 1971, p. 110.

l'instinct animal, le besoin ne porte pas uniquement sur les dimensions biologiques.

La *demande* apparaît d'abord comme une expression langagière du besoin. Mais, comme l'exprimait Lacan dans le passage cité plus haut, "à la demande, si l'on soustrait le besoin, reste le désir, ce qui du besoin n'est pas saturé".<sup>11</sup> En ce sens, la demande porte plus sur une *présence* qu'elle appelle que sur un quelconque objet. La demande a quelque chose d'une forme de demande d'amour. Dans cet esprit, Lacan définira l'amour comme étant "le don de ce que l'on n'a pas".<sup>12</sup>

C'est donc à partir de cette relation entre le *besoin* et la *demande* que s'articule, pour Jacques Lacan, le *désir*. Celui-ci anime l'être humain dès son origine et n'est jamais isolable, ou assouvi. La faille entre le *besoin* et la *demande*, où loge le *désir*, est ouverture sur l'Autre, selon le psychanalyste français. Le désir de l'être humain devient alors désir de l'Autre, et cet Autre donne ce qu'il n'a pas: c'est-à-dire son amour.

## 2. L'Autre du désir

"Vous attendez de l'amour qu'il vous comble.  
Mais l'amour ne comble rien - ni le trou  
que vous avez dans la tête, ni cet abîme  
que vous avez au coeur.  
L'amour est manque bien plus que plénitude.  
L'amour est plénitude du manque.  
C'est, je vous l'accorde, une chose incompréhensible."  
(Christian Bobin, *Le Très-Bas*, p. 119.)

---

<sup>11</sup> Gérard MILLER, "L'acte manqué par excellence, c'est l'acte sexuel" dans Gérard MILLER (dir.) *Lacan*, Paris, Bordas, 1987, p. 81.

<sup>12</sup> Jacques LACAN, "Subversion du sujet et dialectique du désir", p. 110.

L'Autre dont parle Lacan est une altérité radicale qui fonde la distinction "besoin/désir" et est le point focal de toute l'activité inconsciente. Il s'agit, pour le psychanalyste français, du lieu qui fonde la Parole et est ouverture sur la Vérité. Dans son ouvrage *Le croyant à l'épreuve de la psychanalyse*, Émile Granger ose le rapprochement entre l'Autre tel que présenté par Lacan et le Dieu de la foi chrétienne. Il tient toutefois à préciser qu'un tel rapprochement demande à être situé aussi bien à partir du langage de la théologie que de celui de la psychanalyse, et comporte des risques:

Soyons honnêtes: lorsque Lacan parle de l'Autre, il vise essentiellement les rapports interhumains. Tout homme, même et peut-être surtout le plus proche, est bien cet étranger qui creuse mon manque et institue le désir. Mais nous voyons se dessiner cette place de l'altérité radicale et en prolongeant, *à nos risques et périls*, les analyses qui la dessinent, nous pouvons poser l'hypothèse d'un Autre non seulement de l'individu isolé mais de toute l'humanité. Si Dieu est réel, il est le Tout Autre. Hypothèse risquée, certes, mais la psychanalyse n'est-elle pas invitation à quitter les sécurités?<sup>13</sup>

Granger précise ensuite qu'il est faux de prétendre que la rencontre de Dieu "assouvit" le désir ou comble le manque. Bien au contraire, le désir ne se reposant jamais, la condition humaine fait en sorte que nous devons consentir à une rupture pour nous ouvrir à l'Autre. Et le lieu vers lequel pointe ce Manque, ou cette Rupture, c'est un indicible réel, Tout-Autre, qui creuse encore le désir!

En bref, pour Lacan, le désir de l'être humain, c'est le désir de l'Autre. Deux concepts importants fondent cette affirmation:

---

<sup>13</sup> Émile GRANGER, *Le croyant à l'épreuve de la psychanalyse*, Paris, Cerf, 1980, p. 71. Nous soulignons.

1) Premièrement, le fait qu'il y ait, dans la structure psychique de l'être humain, une *ouverture* au Réel.

2) Deuxièmement, le fait que le *manque* qui est constituant de l'être humain est *signifiant* de l'Autre.

Il est important de préciser que le *désir de l'Autre* dont parle Lacan désigne aussi bien mon désir qui *va vers* l'Autre que le désir qui *me vient de* l'Autre. En ce sens, non seulement l'être humain désirant formule-t-il une demande à l'Autre, mais l'Autre lui formule aussi sa demande.<sup>14</sup>

Dans son séminaire *Encore* (1972-73), Lacan donne à croire que le rapprochement entre le lieu de l'Autre et le Dieu de la foi chrétienne n'est pas indifférent à sa visée:

Pour moi, il me paraît sensible que l'Autre, avancé au temps de *l'Instance de la lettre* comme lieu de la parole, était une façon, je ne peux pas dire de laïciser, mais d'exorciser le bon vieux Dieu. Après tout, il y a bien des gens qui me font compliment d'avoir su poser dans un de mes derniers séminaires que Dieu n'existait pas. Évidemment, ils entendent - ils entendent, mais hélas, ils comprennent, et ce qu'ils comprennent est un peu précipité.<sup>15</sup>

---

<sup>14</sup> Pour Lacan, "...le désir de l'homme est le désir de l'Autre, où le *de* donne la détermination dite par les grammairiens subjective, à savoir que c'est en tant qu'Autre qu'il désire (ce qui donne la véritable portée de la passion humaine). C'est pourquoi la question *de* l'Autre qui revient au sujet de la place où il attend un oracle, sous le libellé d'un: *che vuoi?* que veux-tu? est celle qui conduit le mieux au chemin de son propre désir..." (Jacques LACAN, "Subversion du sujet et dialectique du désir", pp. 175-176.) "L'Autre auquel je m'adresse, c'est Lui-même qui parle et demande en moi..." écrit Louis Beirmaert (Louis BEIRNAERT, "Prière et demande à l'Autre" dans: A. Godin (dir.), *Du cri à la parole: Études de psychologie religieuse* [Cahiers de Lumen Vitae - Psychologie religieuse, no. IV], Bruxelles, Éditions de Lumen Vitae, 1967, p. 129.)

<sup>15</sup> Jacques LACAN, "Dieu et la jouissance de la femme", p. 65.

### 3. Le Réel, l'Imaginaire et le Symbolique

...Je suis le Réel de mes actes,  
l'Imaginaire de mes désirs,  
et le Symbolique qui cherche un sens à tout ça.

Conçu par le désir,  
né de la séparation,  
condamné au Manque,  
je suis porté vers cet autre  
par le désir d'une réunification  
et d'une complétude mythiques.

Je désire et je souffre;  
je pleure et je ris.<sup>16</sup>

Le *Réel* de Jacques Lacan ne correspond pas à la réalité, mais plutôt à l'acte qu'on ne peut saisir et qui fait l'objet de la psychanalyse. C'est quelque chose auquel on ne peut se soustraire et qui reste toujours constant. "Il importe de ne pas le confondre avec la seule réalité externe puisque l'inconscient c'est aussi du réel. On ne peut que l'évoquer sans jamais l'étreindre ou le démasquer en formules."<sup>17</sup> Si nous prenions, à titre d'exemple, le terme 'père', nous pourrions dire que le *Réel* correspond à notre père, tel qu'il nous apparaît réellement dans notre tête et que nous n'arrivons pas à rencontrer. Pour un chercheur, le *Réel* de Lacan équivaldrait à la solution à un problème que l'on cherche à résoudre. "Le savoir inconscient à quoi nous avons affaire est un savoir *dans* le réel et nul part ailleurs."<sup>18</sup> *D'un manque dans l'ordre symbolique - celui de l'absence de signifiant qui dise l'être-père - surgit le réel, comme rencontre manquée.*

---

<sup>16</sup> Philippe LEFÈVRE, *Mieux vivre nos désirs: De la naissance à la fin de la vie*, Lyon, Chronique Sociale, 1995, p. 147.

<sup>17</sup> Émile GRANGER, *Le croyant à l'épreuve de la psychanalyse*, p. 27.

<sup>18</sup> Philippe JULIEN, *Le retour à Freud de Jacques Lacan: l'application au miroir*, Paris, E.P.E.L., 1990, p. 143.

Quant à l'*Imaginaire* lacanien, il s'agit de ce qui - par son lien avec la réalité - donne consistance au monde qui nous entoure.<sup>19</sup> Composé d'images fragmentaires et de bribes de toutes sortes qui se superposent dans l'inconscient, cet *Imaginaire* véhicule l'énergie psychique et fonctionne comme moteur de libido, de jouissance et de désir. "L'imaginaire est donc source de fantasmes, de rêves et de créativité. La part du désir imaginaire, qui ne peut pas être satisfait dans le réel, nourrit notre créativité, l'art ou le désir mystique..."<sup>20</sup> Lorsqu'il est question du père, par exemple, l'*Imaginaire* pourrait correspondre à l'image d'un doigt levé, représentant l'autorité. Ces 'flash' de l'imaginaire sont des genres d'*icônes* qui sont reliées entre elles, et qui cristallisent, résument ou illustrent ce que notre inconscient associe à une réalité ou à un concept donné. *Lieu où toute vérité s'énonce, l'imaginaire est associé au corps et, en lien avec le manque, au trou dans l'image corporelle.*

Chez Lacan, le *Symbolique* se constitue d'un réseau d'éléments, reliés entre eux, qui n'ont de valeur que par rapport à leur mise ensemble ou à leur articulation. C'est ce qui permet de nous situer de façon unique et de nous repérer devant tout événement. Le *Symbolique* "habite l'espace qui sépare et relie le désir de l'acte, l'Imaginaire et le Réel."<sup>21</sup> Si nous reprenons notre exemple du père, le *Symbolique* pourrait y correspondre à l'entrelacement de souvenirs d'accueil, de rejet, d'autorité, de tendresse etc. qui jouent les uns avec les autres pour produire un effet global 'père'. Aussi, le *Symbolique* configure le sens de nos désirs, de nos actes, de nos rêves, de nos souffrances, de nos peurs, de nos angoisses et nous permet de nous relier aux événements de nos vies à partir d'une histoire dans laquelle nous sommes

---

<sup>19</sup> Guy-Robert ST-ARNAUD, "De la 'lettre' à *persona*: prolégomènes à une structure", *Revue des sciences religieuses de Strasbourg*, 64/3-4 (juillet-octobre 1990), pp. 300-304 (note 65).

<sup>20</sup> Philippe LEFÈVRE, *Mieux vivre nos désirs: De la naissance à la fin de la vie*, p. 120.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 120.

le ou la principal(e) intéressé(e). *Lieu de la vérité qui parle, le symbolique porte la limite de l'impossible à dire, et est ainsi à la racine du langage: "De l'ex nihilo naît la suite signifiante."*<sup>22</sup>

On le constate, le symbolique, l'imaginaire et le réel de Lacan sont liés entre eux, et portent le trait commun du désir: *un impossible à atteindre*.<sup>23</sup>

#### **4. L'inconscient et la jouissance**

"Elle appelle son amour, elle supplie, elle ordonne.

De l'appeler elle jouit, et qu'il réponde en frappant sa parole de stupeur, elle jouit encore.

Mon beau seigneur, le souverain de mon âme, le loin-proche, la fontaine de mon sang.

Elle fouille dans le fond du langage, elle amasse des phrases du bout du monde, la grammaire des princes et le soupir des reines.

Elle met Dieu sous sa langue, dans ses bras, sur la moindre parcelle de sa peau, dans toutes les lettres de l'alphabet."

(Christian Bobin, *La part manquante*, p. 43)

Pour Lacan, *l'inconscient* se constitue du discours de l'Autre et est structuré comme un langage. La psychanalyse lacanienne reprend ici des éléments de la théorie du grand pionnier de cette discipline, Sigmund Freud, et les développe. Comme pour le *Symbolique*, *l'inconscient* lacanien est formé d'un véritable tissu d'éléments qui interagissent entre eux et nous font commettre des actes à notre insu. Le choix d'un partenaire amoureux, par exemple, n'est pas sans rapport avec une dimension inconsciente. Dans son expérience du langage, l'être humain est aux prises avec un écart dont l'inconscient peut être un élément révélateur.

---

<sup>22</sup> Philippe JULIEN, *Le retour à Freud de Jacques Lacan: l'application au miroir*, p. 211.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 211.

Quant à la *jouissance*, elle est, pour Lacan, l'énergie qui permet que l'inconscient travaille et se manifeste. C'est un 'au-delà du plaisir', qui agit un peu comme un moteur ou un combustible permettant à l'inconscient de s'activer. La jouissance n'a aucun nom, aucun signifiant ou image qui la représente. De plus, pour Lacan, elle n'a pas de sexe précis. Elle peut toutefois être de deux ordres différents:

Il y a d'abord la jouissance de type *phallique*, que l'on associe spontanément à l'orgasme, mais qui se manifeste par toutes formes de conquêtes et de 'jeux de société' au cours desquels l'être humain se met en scène et s'active.

Pour Lacan, il y a aussi une *Autre jouissance*, qui n'est pas du même ordre que la jouissance phallique et qui est associée à la marge, ou au rien. Nous aurons l'occasion de reparler de cette *Autre jouissance*.

## **5. Synthèse de Louis Beirnaert: désir et prière**

"Dans la lutte avec l'ange, c'est en perdant que l'on triomphe.

C'est en renonçant à toute maîtrise sur le cours d'un amour  
plus brûlant que notre âme."

(Christian Bobin, *Lettres d'or*, p. 95)

Né au début du siècle, Louis Beirnaert est membre de la Compagnie de Jésus et psychanalyste lacanien. En plus de son travail d'analyste, il a été professeur de philosophie, de théologie et de psychologie, et s'est employé à construire des ponts entre l'anthropologie chrétienne et les données de la psychologie contemporaine.



Dans son article "Prière et demande à l'Autre", publié en 1967 dans le recueil *Du cri à la parole*<sup>24</sup>, Beirnaert propose une réflexion sur le sens de la prière aujourd'hui, à partir du langage et des acquis de la psychanalyse lacanienne. Sa réflexion se construit à partir du thème du *détachement* comme condition préalable à une prière authentiquement chrétienne.

Beirnaert précise d'abord que ses observations de la situation de la prière dans la société contemporaine le portent à la conclusion que cette forme de dialogue intériorisé avec Dieu est en crise. Autant l'être humain a besoin de prière, observe-t-il, autant il éprouve de la difficulté à prier. Plutôt que de s'adresser à Dieu, son appel s'adresse beaucoup plus spontanément à ses frères et soeurs humains:

Ce ne serait plus dans la prière adressée à Dieu, mais dans les rencontres en petit groupe, par exemple, qu'il se rendrait compte de ce qui le sépare des autres, et parviendrait à le dépasser. Les besoins "spirituels" trouveraient ainsi la route vers leur satisfaction sans passer par la demande à Dieu. Encore reconnue comme un devoir, avec la persuasion obscure qu'elle ne peut pas avoir perdu son sens, même si celui-ci est à redécouvrir, la prière cesse souvent de faire l'objet d'un besoin: elle apparaît superflue, sinon inefficace.<sup>25</sup>

Beirnaert observe qu'alors que de nombreux courants de la spiritualité chrétienne ont prétendu faire de la prière à Dieu un moyen de 'combler' l'intervalle entre les besoins et leur satisfaction, les acquis de la psychanalyse et l'expérience de nombreux croyants révèlent plutôt, aujourd'hui, que le cri authentiquement lancé vers Dieu dans la prière est d'un *autre* ordre.

D'abord, souligne-t-il, la psychanalyse lacanienne met au jour le fait que la demande de l'être humain n'est pas uniquement demande d'un

---

<sup>24</sup> Louis BEIRNAERT, "Prière et demande à l'Autre", pp. 25-32.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 26.

besoin: "Même lorsqu'elle articule le besoin, et appelle la satisfaction, elle porte sur autre chose que l'on peut indiquer par le terme d'amour."<sup>26</sup> Fidèle à la définition lacanienne de l'amour, Beirnaert précise ensuite que le *véritable amour* - qui ne serait pas tentative de s'acquitter d'une dette envers l'autre ou de remplir sa part d'un contrat - peut difficilement être comptabilisé à partir des preuves que l'on en reçoit.

Pour Lacan, toute demande d'amour s'adresse à l'Autre et vient de lui. Entre les humains circule donc constamment cet échange, à la fois élan *de* l'Autre et élan *vers* l'Autre:

Mais qu'en est-il de l'Autre et de son amour? Ses représentants sont partout où une demande est adressée à quelqu'un: mère, père, conseiller, etc. Eux aussi parlent, fût-ce pour offrir. Mais l'offre même est une demande portant sur la demande même. L'interlocuteur à qui s'adresse la demande n'échappe pas à la condition du sujet parlant: lui aussi demande à l'Autre. La mère vers laquelle crie l'enfant lui demande d'accepter son don, de se laisser nourrir. Ainsi chacun est-il à la fois le destinataire de la demande et son sujet. Chacun demande à l'Autre cela même que l'Autre lui demande.<sup>27</sup>

Or, tout être humain étant en quête d'un amour inconditionnel, nous sommes rapidement confrontés à l'impasse d'une demande d'amour illimitée formulée à l'endroit d'êtres limités, qui sont eux-mêmes en quête d'amour inconditionnel. C'est ici que Beirnaert introduit l'essentielle notion du *détachement*, en lien avec la prière chrétienne.

Pour ce jésuite français, l'amour-*détachement* équivaut à la rupture de la demande "avec tout ce qui est de l'ordre du besoin et de sa satisfaction, et le surgissement du pur désir qui n'est désir de rien d'autre que du pur désir

---

<sup>26</sup> Ibid., p. 27.

<sup>27</sup> Ibid., p. 27.

de l'Autre, ou plutôt l'identification à ce désir même".<sup>28</sup> À partir d'une telle définition du *détachement*, la compréhension de la prière de Beirnaert s'accorde bien au 'pur désir' tel qu'il s'observe dans la vie de Jésus-Christ et dans sa relation à l'Autre: son Père.

Selon cette compréhension, l'Autre auquel s'adressent les chrétiens dans leur prière est Celui-là même qui prie en eux. Ainsi - lorsque l'on parle du désir *de* l'Autre - le 'de' correspond aussi bien à l'objet du désir qu'à son origine: "Cette dialectique de la demande à l'Autre, la prière de ceux que l'on appelle les 'mystiques' (pensant ainsi les rejeter du côté de l'exceptionnel) la manifeste à l'évidence, mais elle est lisible dans toute prière de demande."<sup>29</sup> C'est donc **en reconnaissant son 'manque-à-être' au point d'en arriver à formuler à l'Autre la demande qui n'est pas réductible à un besoin, que l'être humain s'ouvre à l'écart du désir tel qu'il nous est révélé par la vie et le message du Christ Jésus.**

Pour Beirnaert, la prière ne peut donc être "un besoin parmi d'autres", car elle correspond plutôt au souffle même qui anime l'être et lui concède son humanité. Dans ce contexte, la prière circule entre les êtres humains qui entrent en relation et s'entraident, et l'Autre "est l'Autre de tous et de moi-même. (...) Ainsi s'accomplit l'identification au vouloir de l'Autre de tous, au désir de 'Notre Père' ".<sup>30</sup> La prière de demande authentiquement chrétienne serait donc une prière qui circule entre nous, et qui est appel à la solidarité et au partage.

Quant à la prière personnelle, adressée à Dieu dans la solitude et l'intimité, Beirnaert ne croit pas qu'elle doive être calquée sur les dialogues entre les humains, qui prennent la forme d'une alternance entre la parole et

---

<sup>28</sup> Ibid., p. 28.

<sup>29</sup> Ibid., p. 29.

<sup>30</sup> Ibid., p. 30.

l'écoute. Pour bien comprendre ce que peut vouloir dire, pour lui, le 'dialogue' avec Dieu, il importe de revenir à la définition lacanienne de l'amour:

Quand on parle de se mettre à l'écoute de Dieu, il s'agit de tout autre chose que d'attendre des paroles qui nous apporteront une satisfaction quelconque, fut-elle inconsciente. Demander et écouter est ici tout un. C'est la demande même qui en s'articulant jusqu'à réaliser son essence donne à entendre le vouloir du Père identique à notre propre vouloir en tant qu'Autre. Ainsi, à la limite, le dialogue ici s'accomplit-il dans le silence. Silence qui n'est pas le mutisme, car tout son sens est d'être pris entre une demande qui s'accomplit et une autre demande qui aura à s'accomplir. Ce n'est pas le cri ou la parole qui est refusée, c'est ce qui, dans le cri ou la parole, est encore appel vers la satisfaction.<sup>31</sup>

La prière dont il est question ici se situe donc en-deça et au-delà de tout besoin, et la demande en cause est 'demande de rien'. Ce n'est pas dire que le Dieu dont parle Beirnaert n'est pas présent aux besoins, aux joies et aux peines de tous les humains. Le psychanalyste met en lumière l'importance d'un *détachement* qui traduise une adhésion profonde au désir de Dieu:

C'est celui qui a accepté de passer par le détachement de toute satisfaction escomptée de la part de l'Autre, qui peut voir désormais en toute satisfaction quotidienne le don de ce que l'Autre n'a que sur le mode de ne pas l'avoir. Ainsi, en passant par le rien, la prière de demande parvient-elle au Tout dont parle saint Jean de la Croix.<sup>32</sup>

La perspective de Beirnaert est chrétienne, et la synthèse qu'il réalise à partir des réflexions de Lacan nous apparaît remarquablement féconde.

---

<sup>31</sup> Ibid., p. 31.

<sup>32</sup> Ibid., p. 32.

Nous nous référerons donc fréquemment à cet auteur dans notre lecture d'inspiration lacanienne des écrits de François d'Assise.

### III. LES ÉCRITS DE FRANÇOIS D'ASSISE

#### 1. Le détachement

“...la joie dont je vous parle n’est rien de semblable.  
Elle n’est ni heureuse ni malheureuse.  
Elle est insouciance du bonheur comme du malheur.  
Je ne vous demande pas de chercher en vous-mêmes.  
Je vous invite à être comme la terre nue, oublieuse d’elle-même,  
faisant même accueil à la pluie qui la bat et au soleil qui la réchauffe.”  
(Christian Bobin, *Le Très-Bas*, p. 118)

Pour François d'Assise, le *détachement* est une condition essentielle à la rencontre de l'Autre. Par l'entremise de ses écrits, le *pauvre d'Assise* nous révèle que la voie qui conduit à Dieu ne s'apparente pas autant à une découverte qu'à une quête, et que cette recherche se nourrit à même la disponibilité de celui qui a fait l'apprentissage du *détachement*. Ce détachement n'est pas indifférence, il est liberté.<sup>33</sup> François en parle fréquemment, et y fait allusion sous diverses formes dans la plus grande part des quelque trente écrits qu'il nous a laissés.

Le psychanalyste français Louis Beirnaert, nous l'avons vu, a relu avec intelligence et sensibilité spirituelle les enseignements de Jacques Lacan, et fait aussi du *détachement* l'une des conditions préalables à une prière chrétienne bien enracinée.

---

<sup>33</sup> Raimon PANIKKAR, *L'homme qui devient Dieu* [Foi vivante, no. 106], Paris, Aubier/Éditions Montaigne, 1969, pp. 57-58.

Rappelant les pistes bouddhiques qui appellent à la purification, ou plutôt à l'*élimination du désir*<sup>34</sup>, le détachement que prône François d'Assise et qu'explique Louis Beirnaert vise toutefois plutôt à permettre le *surgissement* du désir, en écart entre un besoin et une demande. Pour Beirnaert, ce désir correspond à l'intervalle sans cesse renaissant entre la quête vitale et l'atteinte de l'objet.<sup>35</sup>

Bien que la prise de parole de Beirnaert se fasse à l'aube des années '70, alors que l'efficacité et la rentabilité s'apprêtaient à révolutionner l'Occident industrialisé, celle-ci se fonde sur la conviction profonde que la rencontre de Dieu la plus bouleversante peut s'appuyer sur des fondements d'inutilité et d'inefficacité. Se servant du vocabulaire de la psychanalyse lacanienne, Beirnaert écrit que la prière qui s'enracine dans l'amour est "demande d'aucun besoin". C'est ce que permet le véritable détachement.

Pourtant, nous sommes bien obligés de constater que là où nous avions jadis appris à *situer* Dieu, il ne nous paraît plus, aujourd'hui, y avoir de place. La science et les impératifs de la production humaine ont même tenté de nous convaincre *qu'ils occupaient dorénavant l'espace qui avait jadis été réservé à Dieu, et qu'il n'y avait plus de place pour Lui*. Comme s'il était possible de bâillonner le désir de l'être humain!

L'itinéraire spirituel qui se dessine à travers les écrits de François d'Assise témoigne d'un choix radical de pauvreté, qui a pavé la voie à une quête passionnée du Tout-Autre. Mais que pouvons-nous dire du détachement chez ce mystique ombrien du début du treizième siècle?

---

<sup>34</sup> Lily DE SILVA, *The Buddha and Christ as Religious Teachers* [The Wheel Publication, #380], Kandy, Buddhist Publication Society, 1992, 35 p. Le terme 'élimination' nous paraît inadéquat pour parler de l'enseignement bouddhiste en matière de désir. Si nous faisons mention de la perspective bouddhiste, c'est parce que la façon dont certaines personnes bouddhistes vivent leur rapport au désir trouve écho dans notre lecture des textes de Lacan, de Beirnaert, et des écrits de François d'Assise. Ceci, notamment, en lien avec la notion de *détachement*.

<sup>35</sup> Louis BEIRNAERT, "Prière et demande à l'Autre", p. 25.

La première version de la Règle de vie des frères mineurs remonte à l'année 1221. La facture télégraphique et simple de ce texte est conforme au style d'écriture que l'on a identifié comme étant authentiquement attribuable à François d'Assise. Au chapitre huit de cette Règle, dont l'original fut rédigé en latin, François enjoint ses frères de faire de leur rapport à l'argent un lieu de détachement:

...car nous ne devons pas conférer et attribuer à l'argent et aux deniers une plus grande utilité qu'aux cailloux. Et le diable veut aveugler ceux qui les convoitent ou les estiment plus que des cailloux. Prenons donc garde, nous qui avons tout abandonné, de ne pas perdre pour si peu le royaume des cieux.  
(1Reg 8, 3-8)

Le neuvième chapitre de la Règle concerne l'aumône, et François y explique que les frères qui accèdent au véritable détachement s'inscrivent par le fait même dans une logique bien différente de celle des valeurs économiques dominantes. Leurs références sont désormais teintées par l'accès au détachement. En référence aux catégories lacaniennes, nous pouvons voir ici une piste vers la reconnaissance du "lieu de l'Autre". Les directives de François sont claires et précises mais, fidèle au secret que prescrit la nature même de la quête mystique, il ne les justifie pas autrement qu'en promettant que le rayonnement de la pauvreté du frère mineur sera tellement éloquent qu'il en deviendra contagieux. La pauvreté choisie est donc, pour François, l'un des premiers lieux où est proposé un exercice de détachement:

Que tous les frères s'appliquent à suivre l'humilité et la pauvreté de notre Seigneur Jésus-Christ et qu'ils se rappellent que du monde entier nous ne devons rien avoir d'autre que ce que dit l'Apôtre: *Si nous avons*

*des aliments et de quoi nous couvrir, nous en sommes contents. (1 Reg 9,1)<sup>36</sup>*

La dernière ligne de cette citation illustre bien que la voie spirituelle proposée par François d'Assise fait place à une saine reconnaissance des besoins de l'être humain.

Par ailleurs, François est animé de la conviction que Jésus est passé par la voie du détachement pour faire place au pur désir de l'Autre, son Père. C'est pourquoi il propose à ses frères le chemin de pauvreté et de mendicité qu'il a lui-même suivi avec tant de détermination:

Et l'aumône est l'héritage et la justice qui sont dus aux pauvres et que nous a acquis notre Seigneur Jésus-Christ. Et les frères qui travaillent à l'acquérir auront une grande récompense et la font gagner et acquérir à ceux qui la donnent; car tout ce que les hommes abandonneront dans le monde périra, mais pour la charité et pour les aumônes qu'ils auront faites, ils auront une récompense<sup>37</sup> du Seigneur. (1 Reg 9, 8-9)

Lorsque François parle de l'aumône comme étant *l'héritage et la justice qui sont dus aux pauvres*, il témoigne de sa reconnaissance du versant de l'Autre chez l'autre. Ce que le frère mineur offre, par sa demande (son aumône), c'est un *manque* qui suscite une réponse chez l'autre. François parle ici d'un "dû", car la volonté de Dieu appelle réponse à la demande du frère mineur. Cette confiance en l'Autre témoigne d'une sensibilité à une "autre jouissance".

Il est aussi intéressant de souligner, dans ce passage de la règle, que le texte latin original promet non une "récompense", mais bien une "prime" aux frères qui empruntent le chemin de la pauvreté et du détachement. Le

---

<sup>36</sup> Nous soulignons.

<sup>37</sup> Litt. "une prime".



terme latin utilisé est "*praemium*". Ce détail est important car, comme le note Beirnaert, l'être humain s'engage sur une voie sans issue si sa relation à Dieu reste liée à la preuve, à la satisfaction ou à la récompense: "...il n'y a pas de preuve absolue au niveau du don de la satisfaction. L'ambiguïté est ici la règle, car il est toujours possible de dire: l'Autre ne m'accorde ceci que pour que je lui donne à mon tour satisfaction."<sup>38</sup> L'attente d'une "*récompense*" suppose une demande de satisfaction, alors que le terme "*prime*" désigne beaucoup mieux ce qui est donné "en plus", qui n'est pas de l'ordre d'un dû, et qui fait rupture "avec tout ce qui est de l'ordre du besoin et de sa satisfaction"<sup>39</sup>. Il s'agit de la 'prime' du détachement: jouissance *de rien*.

Dans sa première Règle, François rappelle aussi aux frères mineurs qu'ils ne sont que déchets sans Dieu. Ils naissent grâce au détachement qui leur permet de s'inscrire dans le lieu de l'Autre:

...nous, par notre faute, nous sommes fétides, misérables et contraires au bien, mais prompts et volontaires pour le mal, car comme dit le Seigneur dans l'évangile: Du coeur procèdent et sortent mauvaises pensées, adultères, fornications, homicides, vols, avarices, dérèglement, fraude, impudicité, oeil mauvais, faux témoignages, blasphèmes, sottise. Tous ces maux procèdent du dedans, du coeur de l'homme, et 'ce sont eux qui souillent l'homme'. Mais maintenant que nous avons quitté le monde, nous n'avons rien d'autre à faire que de suivre la volonté du Seigneur et de lui plaire. (1 Reg 22,6-9)

Pour François, le Maître qui guide le frère mineur sur la voie de son inscription en lien avec le lieu de l'Autre est, bien entendu, Jésus-Christ. Lorsque le *petit pauvre d'Assise* donne comme condition préalable au détachement chrétien d'avoir 'quitté le monde', il ne prône assurément pas

---

<sup>38</sup> Louis BEIRNAERT, "Prière et demande à l'Autre", p. 28.

<sup>39</sup> Ibid., p. 28.

une démission physique, sociale ou intellectuelle qui rendrait indifférent aux grands enjeux de l'heure ou aux inévitables sollicitations qu'entraînent nos activités quotidiennes.<sup>40</sup> De fait, la vie de François et de ses premiers frères témoigne plutôt d'une préoccupation socio-politique bien vivante.<sup>41</sup> Il faut voir, croyons-nous, dans cette expression 'quitter le monde', une référence au *détachement* qui permet de passer d'une fixation sur nos besoins et leur satisfaction, à la liberté qui ouvre la voie au "surgissement du pur désir qui n'est désir de rien d'autre que du pur désir de l'Autre, ou plutôt l'identification à ce désir même."<sup>42</sup>

À la fin de sa première règle, François va encore plus loin. Nous appuyant sur ce qui pourrait être décrit, en langage psychanalytique, comme le "lieu de l'Autre", nous décelons dans les propos de François une vision de la prière comme étant un "vide" - ou une "demande de rien" - privilégié par le désir du mystique. François insiste d'abord sur l'espace rendu possible par le "coeur pur" et l' "esprit pur". À partir de ce préalable, s'érige "l'habitation" et la "demeure" qui est désir de l'Autre en nous: c'est-à-dire la présence du Seigneur Dieu trinitaire. Le coeur pur, capable d'une prière qui ne porte sur aucun avoir de l'Autre, mais est plutôt pur vouloir de Son vouloir, permet donc une inscription dans le lieu de l'Autre. La relation ne se développe pas à partir d'une plénitude, mais d'un vide, d'un espace dégagé, celui de la prière constante et purifiée:

Mais dans la sainte charité qu'est Dieu, je prie tous les frères, tant les ministres que les autres, une fois tout empêchement écarté et tout souci et toute préoccupation laissés de côté, de faire, de la meilleure manière possible, servir, aimer, honorer et adorer le

---

<sup>40</sup> Jean-Marc CHARRON, *De Narcisse à Jésus: la quête de l'identité chez François d'Assise*, p. 173.

<sup>41</sup> David FLOOD, "Quitter Assise", dans: *Frère François et le mouvement franciscain*, Paris, Les éditions ouvrières, 1983, pp. 13-58.

<sup>42</sup> Louis BEIRNAERT, "Prière et demande à l'Autre", p. 28.

Seigneur Dieu d'un coeur pur et d'un esprit pur, ce qu'il demande par-dessus tout. *Et faisons-lui toujours là une habitation et une demeure*, pour lui qui est le Seigneur Dieu tout-puissant, Père et Fils et Saint-Esprit, qui dit: 'Veillez donc en tout temps, priant pour être trouvés dignes de fuir tous les maux qui vont venir et de vous tenir debout devant le Fils de l'Homme.' Et quand vous serez debout pour prier, dites: Notre Père qui es aux cieux. Et adorons-le d'un coeur pur, car *il faut toujours prier et ne pas se lasser*.<sup>43</sup> (1 Reg 22, 26-29)

Dans cet extrait de la première règle des frères mineurs, la prière et la demeure semblent liées. C'est ce qu'illustrent les passages que nous avons soulignés. Pour François, la prière susciterait donc ce vide qui laisse place à la dimension de l'Autre.

L'importance spirituelle du détachement est aussi bien présente, sous d'autres formes, dans les écrits postérieurs de François d'Assise. La *Lettre à l'Ordre* est un texte dont l'authenticité est bien établie. Probablement rédigé vers la fin de sa vie, peut-être en 1226<sup>44</sup>, ce très bel écrit renferme des passages surprenants où François cherche manifestement à nous mettre sur la voie de la reconnaissance de notre "manque-à-être", seule capable d'accueillir la bouleversante poésie des profondeurs de Dieu: "Voyez frères, l'humilité de Dieu et répandez vos coeurs devant lui; humiliez-vous, vous aussi, pour être exaltés par lui. Ne retenez donc pour vous rien de vous, afin que vous receviez tout entiers celui qui se donne à vous tout entier." (L'Ord 28-29)

On note, encore ici, que la pauvreté de François est contextuelle et communautaire: elle se vit en lien avec les autres et avec l'Autre. En effet, le dépouillement de François est soumis au regard des hommes et femmes

---

<sup>43</sup> Nous soulignons.

<sup>44</sup> Théophile DESBONNETS et al., *François d'Assise: écrits* [Sources chrétiennes, no. 285], Paris, Cerf/Éditions Franciscaines, 1981, p. 35.

qui l'entourent ainsi qu'à celui de Dieu, qui ne peut y être indifférent.<sup>45</sup> Ce passage illustre aussi comment, pour François d'Assise, le détachement permet le surgissement de la prière de désir. En ce sens, il concorde bien avec le commentaire de Beirnaert: "...il n'est de désir que par la reconnaissance du manque à être dans la demande qui n'est demande d'aucun besoin."<sup>46</sup>

La prière que François insère à la toute fin de cette lettre va encore plus loin, en ce sens qu'elle trace la voie spirituelle du désir de l'Autre. On y reconnaît bien l'appel de Beirnaert à accéder au "pur désir du désir de Dieu"<sup>47</sup>:

Dieu tout-puissant, éternel, juste et miséricordieux, donne-nous, à nous misérables, à cause de toi-même, **de faire ce que nous savons que tu veux, et de toujours vouloir ce qui te plaît, afin qu'intérieurement purifiés, intérieurement illuminés et embrasés du feu de l'Esprit Saint, nous puissions suivre les traces de ton Fils bien-aimé, notre Seigneur Jésus-Christ, et par ta seule grâce parvenir jusqu'à toi, Très-Haut, qui, en Trinité parfaite et en simple Unité, vis et règnes et es glorifié, Dieu tout-puissant, pour tous les siècles des siècles.**<sup>48</sup>  
(LOrd 50-52)

Les travaux de recherche portant sur les écrits fondateurs franciscains nous incitent à croire que les 28 courtes exhortations auxquelles on a donné le nom d'*admonitions* de François d'Assise correspondent à des enseignements donnés par François, et traduisent des éléments importants

---

<sup>45</sup> En ce sens, François adopte parfois un comportement de type *hystérique*: par sa pauvreté, par exemple, il entend susciter l'intervention de l'autre et de l'Autre. Le terme *hystérique* n'est pas utilisé ici pour décrire une pathologie, mais simplement pour illustrer une dynamique psychique particulière.

<sup>46</sup> Louis BEIRNAERT, "Prière et demande à l'Autre", p. 29.

<sup>47</sup> Ibid., p. 28.

<sup>48</sup> Nous soulignons.

de sa spiritualité. "Elles font partie de toutes les collections canoniques et la citation de la sixième, en 1231, par un dominicain anonyme, prouve que dès cette époque elles étaient attribuées à François et que leur recueil circulait à Paris."<sup>49</sup> Le thème du détachement est présent, en filigrane, dans au moins une dizaine de ces admonitions. Nous nous arrêterons toutefois aux exemples les plus frappants. D'abord, dans l'admonition 5, François invite le frère mineur à se détacher de tout ce qui pourrait lui être source de fierté et d'orgueil. Il l'incite à l'humilité et l'autorise à s'enorgueillir de deux choses seulement: c'est-à-dire de ses infirmités et des fardeaux qu'il doit porter tous les jours. Il s'agit là d'une invitation radicale au détachement. D'une perspective lacanienne, on peut dire que François exprime ici sa découverte selon laquelle le sujet advient d'abord et avant tout par son inscription dans le "lieu de l'Autre".

Nous constatons donc encore une fois que, pour François, l'accès à ce "lieu de l'Autre" passe par Jésus-Christ et par la voie qu'il a tracée. Les expressions qu'il emploie pour tenter d'exprimer son intuition sont colorées et signifiantes. L'usage répété de la figure des démons n'est toutefois pas sans rappeler les sensibilités religieuses de cette époque:

En effet, si tu étais subtil et sage au point de posséder toute science et de savoir interpréter toutes espèces de langues et scruter avec subtilité les choses célestes, de rien de cela tu ne peux te glorifier; car un seul démon a connu des choses célestes et à présent connaît des choses terrestres plus que tous les hommes, *bien qu'il y ait eu un jour quelqu'un qui reçut du Seigneur une connaissance spéciale de la souveraine sagesse.* De même, si tu étais plus beau et plus riche que tous et même si tu faisais des merveilles au point de mettre en fuite les démons, tout cela t'est contraire et cela ne t'appartient en rien

---

<sup>49</sup> Théophile DESBONNETS, *François d'Assise: écrits*, p. 23.

*et de rien de cela tu ne peux te glorifier; mais voici de quoi nous pouvons nous glorifier: de nos infirmités et de porter chaque jour la sainte croix de notre Seigneur Jésus-Christ.*<sup>50</sup> (*Adm 5, 5-8*)

L'admonition sept de François présente aussi un intérêt particulier car elle évoque le lieu de l'Autre vers lequel pointe le langage de l'être humain. À partir de sa réflexion sur le rapport qu'entretiennent les croyants à la "divine Écriture" (en latin: "divinae litterae" ou, littéralement, "la Lettre divine") François invite à une prise de conscience de la grandeur du lieu vers lequel tend le langage biblique. En plus, il met en garde contre une interprétation superficielle des textes de la Bible, ainsi que contre l'usage facile et manipulateur que l'on peut être tenté d'en faire. Pour lui, les Écritures saintes sont infiniment plus qu'un amoncellement de lettres et de mots, et ne font sens que dans leur mise ensemble.<sup>51</sup> Ce commentaire rappelle certains textes de Lacan ayant trait à la thématique du langage. Par exemple, dans *L'instance de la lettre dans l'inconscient*: "D'où l'on peut dire que c'est dans la chaîne du signifiant que le sens *insiste*, mais qu'aucun des éléments de la chaîne ne *consiste* dans la signification dont il est capable au moment même."<sup>52</sup>

Dans le même écrit, Lacan donne l'exemple de la "métonymie" et de la "métaphore", fréquemment utilisées en poésie, qui illustrent bien comment le signifiant de la lettre ne peut être isolé de son contexte:

---

<sup>50</sup> Nous soulignons. Notons, ici, le recours à une exception et au secret, qui pointe vers le lieu lacanien de la mystique, ou de la jouissance de l'Autre.

<sup>51</sup> Dans son ouvrage *Le croyant à l'épreuve de la psychanalyse (1980)*, Émile Granger écrit que : "Parler de 'signifiant', c'est faire appel à une des règles d'or de la sémantique. Chaque terme est moins défini par sa relation à son signifié que par ses rapports aux autres signifiants. Il est inséré dans une chaîne qui lui donne sens... C'est bien le seul lieu qui nous soit donné pour interpréter l'Évangile. Là encore, nous croisons la tradition vivante, ne serait-ce que dans cette affirmation constante que le recours à l'Ancien Testament est nécessaire pour lire le Nouveau. (...) De même peut-on comprendre ainsi la nécessité de lire l'Écriture *en Église*" (p. 86)

<sup>52</sup> Jacques LACAN, "L'instance de la lettre dans l'inconscient", dans: *Écrits I* [Essais, #5], Paris, Seuil, 1966, p. 260.

Ce que cette structure de la chaîne signifiante découvre, c'est la possibilité que j'ai, justement dans la mesure où sa langue m'est commune avec d'autres sujets, c'est-à-dire où cette langue existe, de m'en servir pour signifier tout autre chose que ce qu'elle dit.<sup>53</sup>

Le psychanalyste français donne ensuite l'exemple de l'expression imagée "trente voiles". Cette métonymie illustre bien que la partie ne doit pas être prise pour le tout, sous peine de ne pas saisir "l'importance de la flotte que ces trente voiles pourtant sont censées évaluer: qu'un navire n'ait qu'une voile est en effet le cas le moins commun."<sup>54</sup>

Il est possible de dégager une certaine convergence entre ces mises en garde de Lacan et des propos de François en lien avec le texte biblique:

L'Apôtre dit: La lettre tue, mais l'esprit vivifie. Ils sont tués par la lettre, ceux qui ne désirent savoir que les mots pour être tenus comme plus sages parmi les autres et pouvoir acquérir de grandes richesses à donner à leurs parents et amis. Et ils sont tués par la lettre, les religieux qui ne veulent pas suivre l'esprit de la *divine Écriture\**, mais désirent plutôt en savoir seulement les mots et les interpréter aux autres. Et ils sont vivifiés par l'esprit de la *divine Écriture\**, ceux qui n'attribuent pas à leur corps toute lettre qu'ils savent et désirent savoir, mais qui, *par la parole et par l'exemple*, rendent cela au très haut Seigneur Dieu à qui appartient tout bien." (*Adm 7*)<sup>55</sup>

---

<sup>53</sup> Ibid., p. 262.

<sup>54</sup> Ibid., p. 263.

<sup>55</sup> Nous soulignons.

\* Notons que le texte latin original n'utilise pas le terme 'divine Écriture', mais 'lettre divine'. En ce sens, cette admonition met en lumière l'importance de l'articulation entre les lettres, ou du rapport entre elles. François met en garde contre le danger de prétendre porter seul la signification de la Parole. Il ouvre l'espace à un *rappor*t à la parole, à l'action ou à Dieu. Ainsi, le sens de la lettre divine n'est pas un 'au-dessus' - parachuté du ciel - qui arrive à l'être humain par magie. Il s'agit plutôt d'une parole qui se révèle à force d'articulation avec les autres, avec l'Autre et avec les événements de la vie.

En reprenant les catégories de Lacan, on pourrait dire que ce texte nous met en garde contre un rapport au texte qui ne se soucierait pas de la médiation essentielle de la chaîne signifiante. Il nous rappelle que la lettre est la structure essentiellement localisée du signifiant, et il invite à l'ouverture vers l'Autre, trésor de ce signifiant. Incidemment, en référence explicite au même texte de saint Paul dont parlait François dans sa septième admonition, Lacan écrit: "Certes la lettre tue, dit-on, quand l'esprit vivifie. Nous n'en disconvenons pas, ayant eu à saluer quelque part ici une noble victime de l'erreur de chercher dans la lettre, mais nous demandons aussi comment sans la lettre l'esprit vivrait."<sup>56</sup>

Dans l'admonition 11, François invite à la pauvreté intérieure qui fait en sorte que l'on n'est ni troublé ni profondément déçu par les manquements ou les égarements des autres:

Le serviteur de Dieu qui ne se met pas en colère ni ne se trouble pour rien mène une vie droite, sans rien en propre. Et heureux celui qui ne garde rien pour lui, rendant à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu. (*Adm 11, 3-4*)

L'expérience décrite par François dans cette admonition semble bien correspondre à ce que Beirnaert identifie - à l'aide de son vocabulaire du XXe siècle - comme étant le *détachement*: préalable essentiel à la liberté intérieure.

Enfin, l'une des admonitions les plus succinctes, intitulée *Du véritable amour*, aborde aussi le thème du détachement intérieur. François y exhorte ses frères à chérir ceux qui ne peuvent rien faire pour eux. C'est là, écrit-il, le véritable amour. Il a saisi qu'en Jésus-Christ, l'amour n'est plus conditionné par les réponses apportées à nos attentes ou par la satisfaction de nos besoins.

---

<sup>56</sup> Jacques LACAN, "L'instance de la lettre dans l'inconscient", p. 267.



C'est alors seulement que peut poindre l'amour que l'on dirait - dans les termes contemporains de Louis Beirnaert - lié au "pur désir qui n'est désir de rien d'autre que du pur désir de l'Autre, ou plutôt l'identification à ce désir même."<sup>57</sup> L'admonition 24 de François d'Assise est brève et précise: "Heureux le serviteur qui chérirait autant son frère lorsqu'il est malade et ne peut rien faire pour lui, que lorsqu'il est bien portant et peut le satisfaire." (*Adm 24*)

Le *Cantique de frère soleil* de François d'Assise (voir annexe 1) est une magnifique hymne au désir et au détachement. Probablement composé en 1225 et 1226, ce cantique a été rédigé en dialecte ombrien et est universellement reconnu comme étant l'un des plus anciens et des plus remarquables chefs d'oeuvres de la poésie italienne.<sup>58</sup>

Pour le psychanalyste français Louis Beirnaert, il est possible de court-circuiter la "rythmique" ou la "respiration" du désir de l'Autre qui circule entre les êtres humains par "la soumission par laquelle on se fait objet pour la satisfaction de l'Autre, ou la haine par laquelle on tente d'annuler la demande en vouant l'Autre au non-être."<sup>59</sup> Ce n'est toutefois pas le chemin qu'emprunte François: il opte plutôt pour le détachement qui conduit à la liberté, au respect et à la communion. Or, bien que François soit allé si loin sur la voie du détachement qu'il semble, par moments, complètement vidé de lui-même, il ne faut pas s'y méprendre. Il demeure entièrement sujet de cette pauvreté consentie qui le transforme. C'est ce que révèle le *Cantique de frère soleil*. Par ce poème, François s'avère *sujet* - et non objet - et entre en communion avec les éléments, les bêtes et les hommes comme sujets, tout

---

<sup>57</sup> Louis BEIRNAERT, "Prière et demande à l'Autre", p. 28.

<sup>58</sup> Théophile DESBONNETS, *François d'Assise: écrits*, p. 46.

<sup>59</sup> Louis BEIRNAERT, "Prière et demande à l'Autre", p. 27.

en demeurant lui-même pleinement homme ayant choisi la voie du détachement pour accéder à la vie en plénitude.

Que nous révèle le *Cantique de frère soleil*? Dans ce poème, l'ensemble de la Création renvoie François à la louange de l'Autre, et la poésie se termine sur une exhortation au service et à l'humilité. Cette prière va dans le sens d'une "identification de notre vouloir à celui de Dieu."<sup>60</sup> Or, François écrit cette prière à la fin de sa vie, en proie à la maladie<sup>61</sup>, et ici sa demande à l'Autre est devenue louange. Elle passe par toute la Création. Nous osons donc un rapprochement entre le courant de louange qui habite cette prière du 13e siècle, et ce qu'un psychanalyste du 20e siècle décrit comme la *plus pure prière de demande à l'Autre*:

C'est de plus en plus dans le continu, la présence constante de la rencontre intersubjective, que la demande à l'Autre s'articule. C'est là qu'elle est sollicitée de s'accomplir. L'Autre, dès lors, ne fait plus nombre avec les autres. Il est l'Autre de tous et de moi-même. Dieu ne fait plus nombre avec les hommes. Il est Dieu en tous et en chacun. Demande à l'Autre, à Dieu, demande de l'Autre, de Dieu, s'articulent dans la vie quotidienne même. C'est là, dans le face à face avec l'homme, que **la demande que nous nous adressons les uns aux autres doit se détacher de tout ce qui tient à l'ordre des besoins et de leur satisfaction, afin de devenir demande de rien, désir, pur amour.**<sup>62</sup>

Il est intéressant de noter que, du fait que l'original de ce poème ait été rédigé en dialecte ombrien, il a posé aux traducteurs "une difficulté très spéciale et pratiquement insoluble dans le caractère ambigu et polyvalent de la préposition *per* qui signifie à la fois *par* et *pour*."<sup>63</sup> Ce détail n'est pas sans

---

<sup>60</sup> Ibid., p. 31.

<sup>61</sup> Théophile DESBONNETS, *François d'Assise: écrits*, p. 45.

<sup>62</sup> Louis BEIRNAERT, "Prière et demande à l'Autre", p. 30. Nous soulignons.

<sup>63</sup> Théophile DESBONNETS, *François d'Assise: écrits*, p. 46.

importance lorsque l'on tient compte du fait que cette ambiguïté de la langue traduit bien la louange "par l'autre pour l'Autre", ainsi que la simple louange pour l'autre.<sup>64</sup> Les deux ne sont pas incompatibles. Elles se situent au même plan, car elles sont toutes deux louange à Dieu. Cette façon de louer Dieu par sa création rappelle, par ailleurs, certaines des plus belles prières amérindiennes. L'objet de la louange est aussi son origine. Ce par quoi nous rendons grâce et ce pour quoi nous rendons grâce proviennent de Lui. C'est ce que permet un détachement complet.<sup>65</sup> Cette louange parfaite, c'est toute la vie de François qui l'a préparée.

Il est aussi intéressant de s'arrêter à la douzième strophe de ce poème, où la louange de François s'étend même à sa "soeur la mort":

Loué sois-tu, mon Seigneur,  
pour soeur notre mort corporelle,  
à qui nul homme vivant ne peut échapper. (CSol 12)

Comme le souligne le théologien Leonardo Boff, il est rare de rencontrer un tel niveau d'intégration humaine, où la mort est saluée comme une soeur bien-aimée. Pour le théologien brésilien, cela témoigne d'un *détachement* profond: la victoire de l'élan de vie le plus fondamental sur les attachements tyranniques des caprices humains:

Accepter de mourir, de frustrer ce désir empirique et superficiel qui voudrait vivre éternellement, c'est la condition pour que le désir atteigne sa vérité de vie éternelle et qu'ainsi il triomphe sur un mode absolu.<sup>66</sup>

En ce sens, le *Cantique de frère soleil* nous apparaît comme la prière du détachement le plus radical et le plus heureux. François y parle de la

---

<sup>64</sup> Voir l'annexe 1.

<sup>65</sup> Louis BEIRNAERT, "Prière et demande à l'Autre", p. 30.

<sup>66</sup> Leonardo BOFF, *François d'Assise*, Paris, Cerf, 1986, p. 191.

création à partir d'une dimension subjective, qui n'est pas réductible à un point de vue uniquement objectif. Ainsi, même le rapport à la nature, pour François, devient occasion de naître à lui-même, aux autres et à l'Autre.

## 2. L'écart

"Se taire: l'avancée en solitude, loin de dessiner une clôture,  
ouvre la seule et durable et réelle voie d'accès aux autres,  
à cette altérité qui est en nous et qui est dans les autres  
comme l'ombre portée d'un astre, solaire, bienveillant.  
C'est dans cet écart de la solitude que fleurissent d'étranges mots...  
C'est dans cet écart que l'amour se joue..."  
(Christian Bobin, *Lettres d'or*, p. 53)

Exprimée à l'aide d'un vocabulaire inspiré de la psychanalyse lacanienne, l'hypothèse qui sous-tend notre lecture des écrits de François d'Assise est la suivante: pour ce mystique du début du treizième siècle, le *détachement* ouvre à l'*écart* - lieu de l'Autre - et conduit à la *jouissance* qui n'est jouissance de rien. Au chapitre suivant, nous aurons l'occasion de parler de notre impossibilité de rendre compte de cette jouissance de l'Autre.

Pour ce qui est de l'*écart*, de l'*espace* ou du *rien*, Lacan le définit comme correspondant à la tension entre un besoin et une demande. Pour lui, c'est à cet espace de tension, à cet *Ailleurs*, cette différence - lieu de l'Autre - que tient le désir. Le désir tel qu'en parle Jacques Lacan, nous l'avons vu, n'est pas une envie de quelqu'un ou de quelque chose, mais plutôt une dynamique, un écart par rapport à une demande. C'est dire que la vie humaine tend vers beaucoup plus que vers une courtepoinTE de besoins à satisfaire. Elle est mue par une dynamique de désir qui l'appelle: "C'est ainsi que le désir n'est ni l'appétit de la satisfaction, ni la demande d'amour,

mais la différence qui résulte de la soustraction du premier à la seconde, le phénomène même de leur refente.”<sup>67</sup>

Freud avait lui-même bien cerné cette réalité lorsqu’il affirmait que la pulsion est toujours partielle.<sup>68</sup> Il n’y a donc pas un objet qui puisse satisfaire le désir. En ce sens, le véritable amour ne peut pas être réduit à une réponse à des demandes, ou à une satisfaction de besoins. L’amour est autre chose que le respect d’un contrat. C’est, pour Lacan, le don de ce que l’on a pas:

La demande en soi porte sur autre chose que sur les satisfactions qu’elle appelle. Elle est demande d’une présence ou d’une absence. Ce que la relation primordiale à la mère manifeste, d’être grosse de cet Autre à situer *en deçà* des besoins qu’il peut combler. Elle le constitue déjà comme ayant le ‘privilège’ de satisfaire les besoins, c’est-à-dire le pouvoir de les priver de cela seul par quoi ils sont satisfaits. **Ce privilège de l’Autre dessine ainsi la forme radicale du don de ce qu’il n’a pas, soit ce qu’on appelle son amour.**<sup>69</sup>

Pour éclairer cette position de Lacan, Louis Beirnaert reprend l’exemple du lien entre un enfant et sa mère. Il explique que les pleurs et les cris du jeune enfant ne portent pas uniquement sur un besoin ou une demande d’allaitement ou de nourriture. “La preuve en est dans le fait, désormais reconnu en puériculture, que si la mère (ou sa remplaçante) ne donne pas cet amour beaucoup d’enfants dépérissent ou cessent même de manger.”<sup>70</sup>

François d’Assise fait aussi, dans son langage et à sa façon, une lecture de l’amour comme “don de ce que l’on a pas”. Au neuvième chapitre de sa

<sup>67</sup> Jacques LACAN, “La signification du phallus”, p. 110.

<sup>68</sup> Jacques LACAN, “La pulsion partielle et son circuit” et “De l’amour à la libido”, dans: *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse* [Le séminaire, livre XI], Paris, Seuil, 1973, pp. 159-182.

<sup>69</sup> Jacques LACAN, “La signification du phallus”, p. 109. Nous soulignons.

<sup>70</sup> Louis BEIRNAERT, “Prière et demande à l’Autre”, p. 27.

première Règle, il se sert de l'exemple de la relation de la mère à l'enfant, pour inviter les frères à reconnaître à l'amour une place qui est au-delà des besoins et des demandes de chacun:

Et qu'avec assurance chacun manifeste à l'autre sa nécessité, afin que l'autre lui trouve et lui administre le nécessaire. Et que chacun chérisse et nourrisse son frère **comme une mère chérit et nourrit son fils**, dans tout ce dont Dieu lui fera la grâce.<sup>71</sup> (1 Reg 9, 10-12)

N'y a-t-il pas ici, de la part de François, une très belle reconnaissance de l'amour comme étant au-delà - ou en deçà - des nécessités et besoins exprimés? "Rien n'est plus éclairant en la matière que ce qui se passe entre l'enfant et sa mère" écrit Beirnaert. François est manifestement d'accord, car il propose en modèle d'amour, pour ses frères, la tendresse de l'amour maternel. Soulignons qu'encore une fois, la perspective adoptée situe le frère en lien avec le point de vue de l'autre, de façon à susciter une réponse chez lui.

Pour François comme pour Lacan, la première étape de l'amour, c'est que "chacun manifeste à l'autre sa nécessité"<sup>72</sup>. C'est-à-dire qu'il "amène au jour le manque à être avec l'appel d'en recevoir le complément de l'Autre."<sup>73</sup> Si le désir du véritable amour - don de l'Autre (ce que l'on a pas) - ne voit le jour qu'en écart entre un besoin et une demande, c'est qu'il est important que s'articulent les besoins et les demandes, dans un espace de liberté. C'est ce que croit François: "De même encore, que tous les frères, en temps de nécessité manifeste, fassent au sujet de ce qui leur est nécessaire comme le Seigneur leur en fera la grâce, car la nécessité n'a pas de loi." (1 Reg 9, 16)

---

<sup>71</sup> Nous soulignons.

<sup>72</sup> 1 Reg 9, 10

<sup>73</sup> Jacques LACAN, *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 627.

Cette nécessité n'a pas, pour François, le dernier mot de l'amour, mais elle en est une étape préliminaire.

L'image de l'amour maternel est très présente dans la *Règle pour les ermitages* de François d'Assise. Celui-ci y prévoit, en quelque sorte, un jeu de rôle mère-enfant, qui symbolise la nature du véritable amour: écart entre un besoin et une demande, don de ce que l'on a pas, échange vital entre une mère et son enfant. Le don de ce que le frère n'a pas, voie d'inscription dans le lieu de l'Autre, passe ici par le souci de protéger l'intimité, la solitude et le silence de l'autre qui jouit d'un temps d'arrêt en ermitage: "Que les frères qui sont les mères s'appliquent à demeurer à l'écart de toute personne, et que par obéissance à leur ministre ils gardent leurs fils de toute personne, pour que nul ne puisse parler avec eux. [...] Que les fils assument de temps en temps l'office des mères à leur tour, pour le temps qu'il leur aura paru bon de disposer." (*RegErm 8.10*)

Y a-t-il lieu de déceler ici des traces d'une malsaine dynamique oedipienne - où la mère toute-puissante tente d'avaler son fils - ou d'y voir des évidences d'un puissant désir de retour à la surprotection maternelle? À tout le moins, la perspective de François indique un autre sens. Par l'entremise de son frère dans la foi, il fait porter à la mère l'essentielle dimension d'écart à partir de laquelle peut naître la prière à son Dieu.

D'autres passages de la première Règle de vie des frères mineurs illustrent comment, pour François, les rapports à la mendicité, à la périphérie, à la marginalité, à la souffrance et à l'écart peuvent être sources de joie. Par exemple, au neuvième chapitre, François écrit: "Et ils doivent se réjouir quand ils vivent parmi des personnes viles et méprisées, parmi des pauvres et des infirmes et des malades et des lépreux et des mendiants le long du chemin." (*1 Reg 9, 2*)

Plus loin, au chapitre 17e de la Règle, François démontre que sans inscription dans le lieu de l'Autre, nous ne sommes que vices et péchés. Il nous incite à nous tenir sur le seuil, à garder bien précieusement l'ouverture sur cet écart entre besoins et demandes, là où nous touchons à notre *manque à être* qui pointe vers l'Autre. Pour lui, ce lieu de liberté et de désir - chemin de mystique chrétienne - se vit dans la tension: c'est là que se situent, pour François, les *tentations, l'angoisse* et les *tribulations de l'âme ou du corps*. C'est le lieu de la blessure, de l'écart, qui permet le surgissement du désir de l'Autre. Beaucoup plus que par l'entremise de mes paroles, et ailleurs que là où je l'attends, Dieu surgit lorsque tentations, angoisse et tribulations m'obligent à l'humilité qui ouvre en moi un espace. C'est là que peut se révéler l'Autre:

Aussi je supplie, dans la charité qu'est Dieu, tous mes frères, prédicateurs, orants, travailleurs, tant clercs que laïcs, de s'appliquer à s'humilier en tout, à ne pas se glorifier, à ne pas se réjouir en eux-mêmes, à ne pas s'exalter intérieurement des bonnes paroles et des bonnes actions, et absolument d'aucun bien que Dieu fait ou opère quelquefois en eux et par eux, selon ce que dit le Seigneur: 'Cependant ne vous réjouissez pas de ce que les esprits vous sont soumis.' Et sachons fermement que rien ne nous appartient, sinon nos vices et nos péchés. **Et nous devons plutôt nous réjouir quand nous tombons dans diverses tentations et quand nous supportons toute sorte d'angoisse ou de tribulations de l'âme et du corps, en ce monde pour la vie éternelle.**<sup>74</sup> (1 Reg 17, 5-8)

Cette vision de l'épreuve comme lieu privilégié de rencontre de l'Autre est partagée par le poète Rainer Maria Rilke, qui écrit dans ses *Lettres*

---

<sup>74</sup> Nous soulignons.



à un jeune poète: "il est clair que nous devons nous en tenir au difficile; tout ce qui vit s'y tient."<sup>75</sup>

Dans ses admonitions, François parle de l'eucharistie en des termes qui évoquent l'écart et le manque. On y constate que, pour le mystique, la fraction du pain et le partage du vin constituent une voie d'accès à l'Autre, en brèche avec les actes routiniers de manducation, qui répondent aux besoins alimentaires du corps: "...voyant du pain et du vin avec les yeux du corps, [nous] voyons et croyons fermement qu'ils sont ses très saints corps et sang vivants et vrais. Et de cette manière le Seigneur est toujours avec ses fidèles, comme il le dit lui-même: Voici, je suis avec vous jusqu'à la consommation du siècle." (*Adm 1, 21-22*)

Dans son *Testament*, François souligne avec insistance que les frères mineurs doivent accorder beaucoup d'importance à leur choix de mener une vie pauvre. Il décrit son expérience avec les premiers frères: "Et ceux qui venaient pour recevoir la vie, tout ce qu'ils pouvaient avoir, ils le donnaient aux pauvres; et ils se contentaient d'une seule tunique, rapiécée au dedans et au dehors, avec une ceinture et des braies. Et nous ne voulions pas avoir plus." (*Test 16-17*) Comprendons bien François: si les frères donnaient "tout ce qu'ils pouvaient avoir", c'est donc dire qu'ils donnaient *tout*, et qu'il ne leur restait *rien*. Voilà un fait intéressant en mystique chrétienne et en psychanalyse lacanienne, où est pointée la voie de la jouissance du "rien". Soulignons aussi que bien que les frères donnaient "tout", ce "tout" n'enferme pas, car il exclut la tunique, la ceinture et les braies. Et même cet unique habit n'enferme pas, car il est lui-même troué et rapiécé!

Nous ne pouvons qu'être frappé par la place que donne François au *rien*, au *vide* de la pauvreté. Pour lui, cet espace permet l'émergence du don

---

<sup>75</sup> R.M. RILKE, *Lettres à un jeune poète* [texte intégral 'Mille et une nuits', no. 171], Paris, Éditions Mille et une nuits, 1997, p. 42.

et de la relation. Mais attention, dans son admonition 14, François met en garde contre les “faux pauvres”, ceux qui ne font que cultiver l’apparence de la pauvreté:

...mais pour une seule parole qui leur semble être une injustice envers leurs corps ou pour quelque chose qui leur est enlevé, les voici aussitôt scandalisés et perturbés. Ceux-là ne sont pas pauvres en esprit, parce que celui qui est vraiment pauvre en esprit se hait lui-même et aime ceux qui le frappent sur la joue. (*Adm 14, 3-4*)

Il est dangereux, en effet, de devenir “riche” de notre satisfaction de pauvreté. Pour François, qui a connu le “plein” de l’opulence matérielle, la pauvreté spirituelle, le vide qui appelle l’Autre, ne peuvent naître que d’une très réelle pauvreté matérielle, d’une simplicité de vide. La pauvreté est un lieu d’écart pour François.

Quand il écrit, dans la première Règle, que les frères “doivent se réjouir quand ils vivent parmi des personnes viles et méprisées, parmi des pauvres et des infirmes et des malades et des lépreux et des mendiants le long du chemin” (*1 Reg 9,2*) c’est qu’il invite à ce lieu d’écart, de périphérie. Cette relation avec les plus pauvres, à laquelle il nous convie, permet à notre manque-à-être de se reconnaître et à l’Autre vers lequel nous tendons de se laisser deviner. C’est le lieu de la blessure, la fissure par laquelle passe la lumière.<sup>76</sup> À ce sujet, le moine bénédictin Pierre Arnold écrit ce qui suit à

---

<sup>76</sup> Dans sa synthèse contemporaine des données de foi chrétienne intitulée *Dieu de nos paroles*, J.C. Breton reprend des éléments de réflexion de M. de Certeau sur la *rupture* qui est inhérente aux grandes traditions religieuses, en raison de leur incapacité à rejoindre vraiment l’événement qui les fonde: “Cette règle générale s’impose avec encore plus de vérité dans le cas du christianisme qui est né dans l’absence de Jésus. Elle a été particulièrement illustrée dans le passage de l’Ancien au Nouveau Testament, où le fondement du christianisme s’établit justement dans une rupture instauratrice. (...) ...le Nouveau Testament n’est pas, de l’avis de Certeau, l’achèvement de l’Ancien, mais il est ouverture sur la plénitude à venir; il est écart, rupture, conversion. Le christianisme prend naissance dans la prise de conscience de ce qui manque à l’ancienne alliance, il est éveil d’un désir assoupi dont l’oubli peut ramener en arrière.” (J.-C. BRETON, *Dieu de nos paroles: introduction à la foi chrétienne* [Brèches théologiques, no. 22], Montréal, Médiaspaul, 1995, p. 143.)

l'intention de ses novices: "Il n'y a qu'en réintroduisant le **manque**, la patience et l'espérance dans le désir humain, que l'on rendra à notre monde le goût du choix, la saveur de la vraie liberté."<sup>77</sup>

Ne nous surprenons toutefois pas s'il arrive que quelqu'un qui a vécu l'indigence, qui s'est vu privé de l'essentiel vital pendant la plus grande partie de son enfance, ne trouve pas le lieu de son désir - écart entre un besoin et une demande - dans la plus stricte pauvreté matérielle.

### **3. La jouissance de l'Autre**

"L'homme ignore ce qui se passe.  
C'est même sa fonction, à l'homme, de ne rien voir de l'invisible.  
Ceux parmi les hommes qui voient quand même,  
ils en deviennent un peu étranges.  
Mystiques, poètes ou bien rien."  
(Christian Bobin, *La part manquante*, p. 13)

Trois des admonitions du *petit pauvre d'Assise* sont particulièrement intéressantes en ce qu'elles pointent en direction d'une "jouissance de l'Autre" chez François. Elles sont évocatrices d'un secret à garder, que l'on ne doit pas manifester, et qui contraste ainsi avec la jouissance de type phallique. En fait, ces admonitions mettent même en garde contre *certaines*<sup>78</sup> jouissances phalliques qui peuvent être dissipatrices. Il s'agit des admonitions suivantes:

---

<sup>77</sup> Pierre ARNOLD, *Une église à tous vents*, La renaissance du livre, Brepols, 1985, p. 178. Nous soulignons.

<sup>78</sup> Notons bien qu'il ne s'agit pas, ici, d'opposer de façon radicale la *jouissance de l'Autre* et la *jouissance de type phallique*, la coexistence des deux étant possible.

*Adm 21:* "Heureux le serviteur qui, lorsqu'il parle, ne manifeste *pas tout*\* ce qu'il a, sous prétexte d'une récompense, et n'est pas prompt à parler, mais prévoit sagement ce qu'il doit dire et répondre. Malheur au religieux qui ne garde pas dans son coeur et ne montre pas aux autres en actes les biens que le Seigneur lui montre, mais, sous prétexte d'une récompense, désire plutôt les montrer aux hommes en paroles. Il reçoit sa récompense et les auditeurs retirent peu de fruit."<sup>79</sup>

*Adm 20:* "Heureux le religieux qui n'a de plaisir et d'allégresse que dans les très saintes paroles et oeuvres du Seigneur et qui, par elles, conduit les hommes à l'amour de Dieu avec joie et allégresse. Malheur au religieux qui se délecte dans des paroles oiseuses et vaines et, par elles, conduit les hommes au rire."<sup>80</sup>

*Adm 28:* "Heureux le serviteur qui thésaurise dans le ciel les biens que lui montre le Seigneur et qui ne désire pas les manifester aux hommes, sous prétexte d'une récompense, car le Très-Haut lui-même manifestera ses oeuvres à ceux auxquels il lui plaira. Heureux le serviteur qui conserve dans son coeur les secrets du Seigneur."<sup>81</sup>

Cette troisième admonition, en particulier, rappelle la recommandation de l'ange Raphaël à Tobit et à son fils après leur retour de voyage, dans le récit biblique du *Livre de Tobit*. Selon ce texte, l'ange les "**prit tous les deux à l'écart**" et leur dit: 'Bénissez Dieu, célébrez-le devant tous les vivants, pour le bien qu'il vous a fait. Bénissez et chantez son Nom. Faites

---

\* Lacan parle de ce 'pas-tout' comme élément important de la jouissance de l'Autre.

<sup>79</sup> Nous soulignons.

<sup>80</sup> Nous soulignons.

<sup>81</sup> Nous soulignons.

connaître à tous les hommes les actions de Dieu comme elles le méritent, et ne vous laissez pas de le remercier. *Il convient de garder le secret du roi*, tandis qu'il convient de révéler et de publier les oeuvres de Dieu."<sup>82</sup> (Tb 12,7)

Rappelons, ici, ce qu'écrit Lacan au sujet de la jouissance du *pas-tout* ou jouissance de *l'Autre*: "il n'y en a pas d'autre que la jouissance phallique, sauf celle sur laquelle la femme ne souffle mot, peut-être parce qu'elle ne la connaît pas, celle qui la fait pas-toute..."<sup>83</sup>

Un texte de François, très révélateur à cet égard, est celui que l'on a intitulé *La joie parfaite*. "On a toujours considéré que cet épisode révélait un des traits originaux de la personnalité de François"<sup>84</sup>, écrivent les auteurs de l'introduction à l'édition critique des écrits de François d'Assise. Ce texte, classé comme "oeuvre dictée par François à ses frères" (dans ce cas-ci, à frère Léon), met véritablement sur la piste d'une Autre jouissance.

Lorsqu'il décrit la "vraie joie", François évoque la jouissance d'une demande sans objet. Dans la petite histoire qu'il raconte ici, toutes les réponses qui devraient *comblé* les attentes et les désirs d'un religieux franciscain sont appelées de 'fausses joies': "tous les maîtres de Paris sont venus à l'Ordre"; "tous les prélats d'outremonts, archevêques et évêques (...) le roi de France et le roi d'Angleterre [sont venus à l'Ordre]"; "mes frères sont allés chez les infidèles et les ont tous convertis à la foi"; "je guéris les malades et fais beaucoup de miracles". (JP 4-6) Or, pour François, la *joie parfaite* ne se réduit pas à tous ces événements heureux, ni même aux réponses qui peuvent être données aux demandes les plus légitimes (se faire héberger chez ses frères au retour d'un long périple par un temps froid, par

---

<sup>82</sup> Nous soulignons. Cet exemple tiré du *Livre de Tobit* illustre bien l'heureuse coexistence des deux types de jouissance: la *jouissance de l'Autre* qui consiste à 'garder le secret du roi', et la *jouissance phallique* qui est associée au fait de 'révéler et de publier les oeuvres de Dieu'.

<sup>83</sup> Jacques LACAN, "Aristote et Freud: l'Autre satisfaction", dans: *Le séminaire: Encore* [livre XX], Paris, Seuil, 1975, p. 55.

<sup>84</sup> Théophile DESBONNETS, *François d'Assise: écrits*, p. 24.

exemple). Selon Beirnaert, en matière d'amour, "il n'y a pas de preuve absolue au niveau du don de la satisfaction."<sup>85</sup> Le psychanalyste ajoute, plus loin, que:

L'ambiguïté est ici la règle, car il est toujours possible de dire: l'Autre ne m'accorde ceci que pour que je lui donne à mon tour satisfaction. Tant que l'amour est conçu comme le don de ce que l'on a, tant que la demande porte sur quelque chose que l'Autre aurait, on ne sort pas de l'impasse. Reste alors que l'amour ne donne rien au niveau de l'avoir, ce qui implique que la demande d'amour soit demande de rien, pure demande sans objet. C'est ce qu'on appelle traditionnellement le détachement, qui n'est rien d'autre que la rupture de la demande avec tout ce qui est de l'ordre du besoin et de sa satisfaction.<sup>86</sup>

Dans ce récit de la *Joie parfaite*, François rend compte d'une dynamique spirituelle que l'approche psychanalytique de Louis Beirnaert pourrait décrire, en des termes contemporains, comme étant "...l'impasse dans laquelle semble être engagée la demande inconditionnelle d'amour, quand elle s'adresse à un représentant de l'Autre."<sup>87</sup> Pour trouver la "joie parfaite", pour que surgisse le "pur désir qui n'est désir de rien d'autre que du pur désir de l'Autre, ou plutôt l'identification à ce désir même"<sup>88</sup> François nous met donc en garde contre l'unique recherche de "preuves d'amour".

Le désir est associé aux besoins, et va de pair avec ceux-ci. En ce sens, il est essentiel de souligner que l'être humain a des besoins et que ses demandes sont souvent légitimes. Mais il n'en demeure pas moins que le désir lacanien porte sur tout autre chose que la simple satisfaction de ces

---

<sup>85</sup> Louis BEIRNAERT, "Prière et demande à l'Autre", p. 28.

<sup>86</sup> Ibid., p. 28.

<sup>87</sup> Ibid., p. 27.

<sup>88</sup> Ibid., p. 28.

besoins ou la simple réponse à ces demandes. Pour Jacques Lacan, nous l'avons vu, lorsque l'enfant demande à être nourri par sa mère, il demande plus que sa simple ration de lait.

Dans le récit de la *Joie parfaite* de François d'Assise, le frère mineur est dit 'bienheureux' si, malgré le refus des autres, il "garde patience et [n'est] pas ébranlé, qu'en cela est la vraie joie et la vraie vertu et le salut de l'âme." (JP 15)<sup>89</sup> *En cela* est la jouissance de l'Autre.

Notons, enfin, que la dernière phrase du récit de la *Joie parfaite* est révélatrice: "Je te dis que si je garde patience et ne suis pas ébranlé, qu'en cela est la vraie joie et la vraie vertu et le salut de l'âme." (JP 15) Ici, François change de registre par rapport au reste du texte. Il parle de "garder patience". Ce changement radical de registre par rapport à son récit est un écart, un indice de jouissance de l'Autre.

Dans un texte de son "Séminaire XX", intitulé *Une lettre d'amour*, Lacan écrit: "Si de ce S(A)<sup>90</sup> je ne désigne rien d'autre que la jouissance de la femme, c'est assurément parce que c'est là que je pointe que Dieu n'a pas encore fait son exit."<sup>91</sup> Pour ce psychanalyste d'inspiration profondément freudienne, "c'est en tant que sa jouissance est radicalement Autre que la femme a davantage rapport à Dieu"<sup>92</sup>. Mais quel rapport avec les mystiques franciscains de la première heure qui, en l'occurrence, ne sont pas femmes, mais hommes? C'est que, comme l'écrit aussi Lacan dans *Dieu et la jouissance de La femme*, il n'y a pas, pour l'homme, que la jouissance phallique:

---

<sup>89</sup> Nous soulignons.

<sup>90</sup> S(A) représente le 'signifiant de l'Autre'.

<sup>91</sup> Jacques LACAN, "Une lettre d'amour", dans: *Le séminaire: Encore* [livre XX], Paris, Seuil, 1975, p. 78.

<sup>92</sup> *Ibid.*, p. 77.

On peut aussi se mettre du côté du pas-tout. Il y a des hommes qui sont aussi bien que les femmes. Ça arrive. Et qui du même coup s'en trouvent aussi bien. Malgré, je ne dis pas leur phallus, malgré ce qui les encombre à ce titre, ils entrevoient, ils éprouvent l'idée qu'il doit y avoir une jouissance qui soit au-delà. C'est ça, ce qu'on appelle des mystiques.<sup>93</sup>

La douzième admonition du *petit pauvre d'Assise* vient confirmer l'hypothèse selon laquelle François a accepté le manque qui le constituait pour se mettre du côté des petits, ou des *mineurs*.<sup>94</sup> Il y précise les conditions qui permettent, selon lui, à un chercheur de Dieu d'accéder au lieu de l'Autre: il y a là une description du *frère mineur* tel que l'entend François.<sup>95</sup> Ce vers quoi pointe François, c'est le lieu du "pas-tout", ce que Lacan décrit comme l'inscription de la part "femme" des êtres parlants: "...l'homme peut s'y inscrire. S'il s'y inscrit, il sera ce *pas-tout* en tant qu'il a le choix de se poser dans le  $\Phi x$  ou bien de n'en pas être."<sup>96</sup>

Le *frère mineur* tel que l'entend François, c'est le "pas-tout" de Lacan, qui opte pour la "jouissance qui est au-delà"<sup>97</sup>, et se met ainsi en rapport avec le signifiant de l'Autre.<sup>98</sup> C'est l'option de François d'Assise. Et il n'est

---

<sup>93</sup> Jacques LACAN, "Dieu et la jouissance de la femme", p. 70. La thématique développée ici par Lacan est reprise par Christian Bobin dans son ouvrage poétique sur François d'Assise, *Le Très-Bas*, publié chez Gallimard en 1992. Il y écrit, en page 100: "Il est toujours possible pour un homme de rejoindre le camp des femmes, le rire du Dieu. Il y suffit d'un mouvement, un seul mouvement pareil à ceux qu'en ont les enfants quand ils se jettent en avant de toutes leurs forces, sans crainte de tomber ou mourir, oubliant le poids du monde. Un homme qui ainsi sort de lui-même, de sa peur, négligeant cette pesanteur du sérieux qui est pesanteur du passé, un tel homme devient comme celui qui ne tient plus en place, qui ne croit plus aux fatalités dictées par le sexe, aux hiérarchies imposées par la loi ou la coutume: un enfant ou un saint, dans la proximité riante du Dieu - et des femmes..."

<sup>94</sup> "Le terme *minor* (sous ses diverses variantes sémantiques) revient à neuf reprises dans les *Écrits* [de François d'Assise]. Il est exclusivement utilisé dans la définition de l'identité des frères en général. Dans le contexte culturel de François, ce concept doit être compris en référence aux catégories sociales qui opposent les *maiores* - les plus grands, les puissants - aux *minores* - les plus petits, les gens du peuple." (Jean-Marc CHARRON, *De Narcisse à Jésus: la quête de l'identité chez François d'Assise*, p. 214.)

<sup>95</sup> Théophile DESBONNETS, *François d'Assise: écrits*, p. 105.

<sup>96</sup> Jacques LACAN, "Une lettre d'amour", p. 74.

<sup>97</sup> Jacques LACAN, "Dieu et la jouissance de la femme", p. 70.

<sup>98</sup> Louis BEIRNAERT, "Prière et demande à l'Autre", p. 28.



pas seul. Aux yeux de Lacan, ce chemin de détachement et d'ouverture au lieu de l'Autre est peut-être le moins fréquenté, mais il n'est pas désert: "La mystique [...] c'est quelque chose de sérieux, sur quoi nous renseignent quelques personnes, et le plus souvent des femmes, ou bien des gens doués comme saint Jean de la Croix - parce qu'on n'est pas forcé quand on est mâle, de se mettre du côté du  $\forall x \phi x$ ."<sup>99</sup> Jésus avait déjà marqué cette voie en se plaçant au niveau du "plus petit" de tous les êtres humains:

Ils arrivèrent à Capharnaüm, et, une fois à la maison, Jésus leur demandait: "De quoi discutiez-vous en chemin?" Ils se taisaient, car, sur la route, ils avaient discuté entre eux pour savoir qui était le plus grand. S'étant assis, Jésus appela les Douze et leur dit: "Si quelqu'un veut être le premier, qu'il soit le dernier de tous et le serviteur de tous."

Prenant alors un enfant, il le plaça au milieu d'eux, l'embrassa, et leur dit: "Celui qui accueille en mon nom un enfant comme celui-ci, c'est moi qu'il accueille. Et celui qui m'accueille ne m'accueille pas moi, mais Celui qui m'a envoyé. (Mc 9,32-37)

S'adressant à son frère Antoine de Padoue, dans un tout petit billet de trois lignes à peine, François lui écrit qu'il peut enseigner aux frères la *sainte théologie* "...pourvu que dans cette étude tu n'éteignes pas<sup>100</sup> l'esprit d'oraison et de dévotion, comme il est contenu dans la Règle." (LAnt 2) Pourquoi François écrit-il cela à son frère Antoine? Probablement parce qu'il craint que lorsque les théologiens parlent de Dieu, ils n'entrent à plein dans la jouissance phallique en tentant de "boucler la boucle" de la théologie, et ne maintiennent pas l'écart nécessaire à une parole proprement ouverte sur

<sup>99</sup> Jacques LACAN, "Dieu et la jouissance de la femme", p. 70.

<sup>100</sup> ou "qu'ils n'éteignent pas", selon la traduction.

l'espace de l'Autre. François pointe encore ici vers cette jouissance de l'Autre.

La *Salutation des vertus* de François d'Assise est un très beau poème dont "la profondeur de la pensée et la fraîcheur de l'expression restent uniques et placent François parmi les grands écrivains."<sup>101</sup> [voir l'annexe 2] Il y personnifie et salue les vertus de sagesse, de simplicité, de pauvreté, d'humilité, de charité et d'obéissance. À la toute fin de ce texte, François illustre ce que représente le *détachement* qui n'est pas assujettissement mortifère, mais consentement au pur désir de l'Autre et *jouissance du rien*:

...il est soumis et subordonné  
à tous les hommes qui sont dans le monde,  
et pas uniquement aux seuls hommes,  
mais aussi à toutes les bêtes et tous les fauves,  
pour qu'ils puissent faire de lui ce qu'ils voudront,  
**autant qu'il leur sera donné d'en haut**  
*par le Seigneur.*<sup>102</sup> (*SalV 16-18*)

La dernière ligne de cette prière de François est très importante, car elle souligne que la soumission et le détachement dont il est question ici sont motivés par une reconnaissance de la place de l'Autre comme objet et cause de tout désir: "...l'homme comme demandeur en face de Dieu est amené à renoncer à la quête de la satisfaction des besoins, pour articuler la demande pure, celle qui ne porte sur aucun avoir de l'Autre, et parvenir au pur vouloir de son vouloir."<sup>103</sup>

Notons aussi qu'à la cinquième strophe de ce poème, François écrit: "Il n'est absolument aucun homme en ce monde qui puisse avoir l'une d'entre vous, **si d'abord il ne meurt.**"<sup>104</sup> (*SalV 5*) Après avoir énuméré les six

<sup>101</sup> Théophile DESBONNETS, *François d'Assise: écrits*, p. 38.

<sup>102</sup> Nous soulignons.

<sup>103</sup> Louis BEIRNAERT, "Prière et demande à l'Autre", pp. 28-29.

<sup>104</sup> Nous soulignons.

vertus qui lui tiennent le plus à coeur, François passe à un ordre complètement différent. Il affirme que seule la mort donne accès au lieu de l'Autre. C'est un indice que sa jouissance est celle de l'Autre. Il n'est clairement pas, ici, dans le registre d'une jouissance phallique.

La thématique de la mort comme condition préalable à une nouvelle naissance à la vie est aussi développée par d'autres écoles de psychologie. Dans *Mieux vivre nos désirs: De la naissance à la fin de la vie* - une excellente synthèse des apports de la psychologie, de la psychanalyse et de la médecine à la compréhension des processus de maturation humaine - Philippe Lefèvre écrit:

La mort en tant que rupture, séparation, nous invite à lâcher prise, à accepter de nous déposséder de ce que nous avons acquis, de sortir de notre enveloppe et de nous mettre à nu, de nous détacher de ce que nous connaissons pour partir vers l'inconnu. Ce mouvement de quitter le connu pour aller vers l'inconnu est symbolique de la vie.<sup>105</sup>

Dans l'antienne du premier de ses *Psaumes des mystères du Seigneur Jésus (PsAnt)*, François parle de Marie, mère de Jésus, en ces termes: "Sainte Vierge Marie, il n'est pas né dans le monde de semblable à toi parmi les femmes, fille et servante du roi très haut et souverain, le Père céleste, mère de notre très saint Seigneur Jésus-Christ, épouse de l'Esprit Saint..."<sup>106</sup> (*PsAnt* 1-2) Marie est mise à part par François et présentée comme femme, fille, mère et servante du roi très haut. Elle incarne avec une force et une vivacité exceptionnelles le modèle de la jouissance de la femme, car elle est "pas-toute": celle qui accueille et épouse l'Esprit de Dieu. François est

---

<sup>105</sup> Philippe LEFÈVRE, *Mieux vivre nos désirs: De la naissance à la fin de la vie*, p. 220.

<sup>106</sup> Nous soulignons.

"l'inventeur et le premier témoin dans l'histoire qui présente Marie comme 'épouse du Saint Esprit.' "107

Cette intuition de François concorde bien avec les commentaires de Jacques Lacan en ce qui a trait à la jouissance de la femme: "L'Autre n'est pas simplement ce lieu où la vérité balbutie. Il mérite de représenter ce à quoi la femme a foncièrement rapport."<sup>108</sup> Or, le *silence* qui entoure la figure de Marie dans les écrits du Nouveau Testament est révélateur. C'est que "Rien ne peut se dire de la femme".<sup>109</sup> Ce silence peut donc être attribué au fait que la femme a foncièrement rapport à l'Autre. Il ne doit surtout pas être interprété comme une absence de considération ou une non-reconnaissance de la place de la femme en lien avec le mystère de Dieu. Marie mère de Jésus, Marie de Béthanie et Marie de Magadala n'ont-elles pas un rôle de premier plan dans la vie affective et relationnelle de Jésus? Pourtant, on en parle si peu:

Les femmes s'en tiennent, aucune s'en tient d'être *pas toute*, à la jouissance dont il s'agit, et, mon Dieu, d'une façon générale, on aurait bien tort de ne pas voir que, *contrairement à ce qui se dit*, c'est quand même elles qui possèdent les hommes.<sup>110</sup>

Peut-être les béatitudes de Jésus nous mettent-elles sur la piste de cette autre jouissance - jouissance de la pas-toute - dont on ne parle pas: "Heureux les coeurs pauvres" - les coeurs de désir qui cherchent et qui questionnent - "ils seront rassasiés." "Malheur à vous qui êtes remplis, vous aurez faim." (Lc 6,25)

---

<sup>107</sup> Thaddée MATURA, *François d'Assise "auteur spirituel"*, Paris, Cerf, 1996, p. 137.

<sup>108</sup> Jacques LACAN, "Une lettre d'amour", p. 75.

<sup>109</sup> Ibid., p. 75.

<sup>110</sup> Jacques LACAN, "Dieu et la jouissance de la femme", p. 68. Nous soulignons.

#### IV. DÉSIR ET CONTEXTE SOCIO-ÉCONOMIQUE

Esquisser un portrait socio-économique d'une période de notre histoire occidentale chrétienne, *en s'appuyant sur une lecture psychanalytique de la dynamique du désir*, peut paraître inhabituel et générer un certain inconfort. Ceci est non seulement dû au fait que l'outil utilisé n'est pas fréquemment mis à profit dans le domaine économique, mais aussi au fait qu'il s'agit d'un outil *contemporain*, alors que notre problématique prend racine à *l'époque médiévale*. Dans le cas présent, par surcroît, notre réflexion s'appuie aussi sur des assises théologiques, et prend la forme d'une *critique du néo-libéralisme*.

Or, nous tenons à préciser que nous sommes bien conscients du fait que le discours par lequel se formulent actuellement les principales critiques au modèle économique néo-libéral, est parfois qualifié d'*idéologique*. À notre avis toutefois, *l'idéologie sous-tend toute application concrète d'un modèle économique*: qu'il s'agisse du modèle marxiste, de celui de l'économie solidaire<sup>111</sup> ou du néo-libéralisme.

Nous avons donc opté pour cette approche, car nous croyons qu'elle met bien en lumière la tension entre besoins et désir qui va de pair avec les enjeux économiques et financiers auxquels sont confrontés les humains. Plus précisément, nous sommes d'avis que le fait de mettre en évidence la "plus-value" qui est attribuée à l'argent peut être révélateur. Cet exercice permet de démontrer que les exclus peuvent servir de *baromètres* à

---

<sup>111</sup> Notre exercice de mise en application pour aujourd'hui de l'héritage de François d'Assise nous porte à favoriser le développement de modèles d'*économie solidaire*. Nous choisissons d'utiliser ce terme plutôt que celui d'*économie sociale*, car il nous semble que le terme d'*économie solidaire* désigne bien un système fondé sur une vision économique globale qui porte la préoccupation d'intégrer chacun à la société à partir d'un apport unique et particulier. Le terme d'*économie sociale*, par contre, peut être compris comme une ouverture à l'économie de marge qui conduit, en bout de ligne, à l'exclusion des plus faibles. Dans un tel modèle, les bas salaires et les conditions de travail déficientes iraient de pair avec des domaines décrétés d'*économie sociale*, au sein desquels les puissants acteurs économiques n'auraient aucun intérêt à s'impliquer.

l'ensemble du système socio-économique. L'expérience de François d'Assise et des premiers frères, par exemple, peut devenir un vis-à-vis pour le nouvel ordre marchand qui prend forme à l'aube du treizième siècle, ainsi que pour le modèle économique actuel. Ceci nous paraît particulièrement intéressant, étant donné que l'expérience de François le porte à se situer *de l'autre côté* du système naissant à son époque.<sup>112</sup>

Dans le contexte actuel de mondialisation de l'économie, les mécanismes par lesquels est géré notre argent semblent en grande partie échapper à la femme ou l'homme moyen. Pourtant, dans le domaine des échanges financiers, par exemple, entrent en jeu des éléments dont les assises fonctionnent de façon hautement signifiante. Quelle est la valeur de l'argent qui circule entre les humains? Quelle est *la marge* de ma relation aux décisions prises dans les domaines économiques et financiers?

### **1. François d'Assise et l'apparition d'un nouvel ordre marchand**

"Le marchand, le guerrier et le prêtre.

Ces trois-là se partagent le treizième siècle."

(Christian Bobin, *Le Très-Bas*, p. 17)

François d'Assise vit à une époque charnière. Dans l'Europe occidentale de la fin du douzième siècle, le tableau économique et social qui se dessine a les couleurs d'une ère nouvelle. Le système de production féodal qui avait régi les rapports dans ces régions du globe s'apprête à faire

---

<sup>112</sup> Notons que les démarches de plusieurs théologiens de la libération - en Amérique du Sud, en Afrique ou en Asie - auraient pu servir à illustrer nos propos. Leurs efforts de renversement de certaines logiques sociales, économiques et religieuses traditionnelles sont tout-à-fait dans la ligne de notre analyse. Nous avons toutefois préféré nous en tenir au contexte de l'Europe médiévale ainsi qu'à la situation présente en Amérique du Nord.

place à quelque chose de nouveau: le mode de production mercantile issu de la bourgeoisie communale.<sup>113</sup>

Le système féodal se caractérisait par le mode de production servile, qui avait été développé à partir du modèle pyramidal dont faisait la promotion Denys, le pseudo-aéropagite, dans son traité *De sacra hierarchia*. Dieu était invoqué comme le garant de cet ordre.<sup>114</sup> L'être humain s'insérait à même ce système à partir de deux lieux bien différents: celui du seigneur, maître du fief, et celui du serf, qui lui était soumis. Le serf travaillait pour assurer la subsistance de son seigneur, ainsi que la sienne. Les relations sociales étaient donc régies par tout un système de pactes, d'alliances et de serments entre seigneurs et serfs. Dans un contexte où les êtres se trouvent liés les uns aux autres par "contrats de féodalité", "chacun occupe son lieu, le *majeur* et le *mineur*"<sup>115</sup>, et chacun se situe et s'inscrit à l'échelle sociale à partir d'un travail, qui contribue au bon déroulement des cycles de production agraire. Ce sont ces cycles, par l'exploitation qui en est faite, qui font vivre la collectivité.

Le principe de la hiérarchie féodale se trouve peut-être le mieux illustré par le modèle monastique de l'époque, qui faisait en sorte que les moines étaient liés par un vœu d'obéissance à l'abbé. Ceux-ci cultivaient une terre qui assurait leur subsistance. De plus, selon la logique de la *sacra hierarchia*, les relations humaines devaient être régies par un principe de hiérarchie car, pour assurer une harmonie cosmique, elles devaient refléter l'ordre céleste qui, lui, était alors compris à partir d'un modèle hiérarchique.

François d'Assise et ses premiers frères, bien que vivant en communauté et partageant leur travail et leurs talents, n'avaient pas calqué

---

<sup>113</sup> Jean-Claude BRETON, *Dieu de nos paroles: introduction à la foi chrétienne* [Brèches théologiques, no. 22], Montréal, Médiaspaul, 1995, p. 68.

<sup>114</sup> Leonardo BOFF, *François d'Assise*, Paris, Cerf, 1986, p. 125.

<sup>115</sup> *Ibid.*, p. 125.

le modèle féodal ou même monastique. Ils désiraient aller encore plus loin sur la voie du service et de la participation communautaire que ne l'avaient fait les ordres monastiques existants. Pour ce faire, ils ne s'approprièrent rien et ouvrirent le partage de ce qu'ils étaient et de ce qu'ils avaient à tous ceux qui le désiraient. Ils se distinguaient, à cet égard, de leurs compatriotes:

Dans la pratique, le système des frères se distinguait nettement du système communal ou féodal. Les frères étaient les serviteurs des autres, avec qui ils faisaient un partage. Sur la base de leur agir socio-économique, ils faisaient savoir que celui qui retenait des biens pour lui-même, en ne soutenant pas son frère (par exemple, son frère lépreux) dans le besoin, ne les rendait pas à Dieu. [...] François et ses frères étaient des serviteurs. [...] Contestés dans leur pratique et dans leur doctrine de partage, ils ont rejeté la sagesse de l'esprit communal, tenu pour nul son système de propriété, et se sont engagés à mettre tous les biens au service de leurs frères et soeurs."<sup>116</sup>

À l'époque de François et des premiers frères, toutefois, la logique *féodale* s'apprête à céder la place à la logique *marchande*.

En effet, au début du treizième siècle, les multiples formes de confréries et de regroupements d'artisans font leur apparition, et la classe des bourgeois prend de l'ampleur. Cette nouvelle classe sociale se compose de commerçants et de travailleurs spécialisés réunis par affinité:

Ce n'est plus le système de l'ordre qui prévaut, mais la libre association, la libre production. L'excédent de population que l'on constate à cette époque accourt vers les bourgades, avec les hommes chassés de leurs terres, les chevaliers sans emploi, les nobles déçus. Les serfs qui peuvent trouver accès dans les villes y obtiennent la liberté.<sup>117</sup>

---

<sup>116</sup> David FLOOD, *Frère François et le mouvement franciscain*, Paris, Les éditions ouvrières, 1983, pp. 83-84.

<sup>117</sup> *Ibid.*, p. 126.



Dans un tel contexte de désorganisation et de remise en question de la hiérarchie féodale, les tensions montent et les désirs<sup>118</sup> ont libre cours. Des courants de compétitivité et de concurrence sillonnent les routes commerciales, et se dessinent de nouvelles formes de pouvoir. Les titres féodaux sont remplacés par l'or, le commerce, la prospérité matérielle et la *monnaie*. La possibilité d'un affranchissement de la dépendance féodale laisse entrevoir l'accès à une nouvelle liberté. Parallèlement, toutefois, le tissu social et communautaire menace de s'effriter et les plus démunis ne trouvent pas leur compte dans un nouvel ordre marchand qui n'a rien à faire de leur pauvreté.

Disons, en résumé, que dans la ville d'Assise de ce jeune XIII<sup>e</sup> siècle, le marché érigé sur des fondements d'appropriation de richesses et de promotion personnelle est central au modèle socio-économique naissant. Progressivement, les échanges marchands deviennent les formes économiques dominantes. Deux chartes adoptées par la cité d'Assise, en 1203 et 1210, permettent de mieux saisir l'ampleur du terrain qu'occupent maintenant ceux qui possèdent les biens: "Dans la charte de 1203, les propriétaires se jurent un soutien mutuel à des fins de conserver et d'augmenter leurs richesses. En 1210, la Charte de la Paix proclame un nouvel ordre social (qui met fin aux conflits qui divisaient Assise pour en faire une Commune solide) et, dans la foulée du document de 1203 qui demeure en vigueur, elle fixe comme objectif l'honneur et la richesse d'Assise."<sup>119</sup>

---

<sup>118</sup> Le terme 'désir' n'est pas utilisé ici selon la perspective lacanienne.

<sup>119</sup> Johanne BÉRARD, *L'argent, un enjeu de civilisation?*, présentation aux Frères mineurs de la province St-Joseph du Canada, Montréal, le 17 juin 1997, p. 1.

Bien qu'il y soit question de l'honneur et de la richesse de la cité, le premier objectif visé par la Charte de 1210 est manifestement la promotion socio-économique des auteurs et défenseurs du document. "La Charte institue en effet tout un système de rôles et de normes, et de ce système découle le statut social. En pratique, ce système profite aux plus habiles dans la recherche de l'honneur et de la richesse."<sup>120</sup>

## **2. Les frères mineurs et le nouvel ordre marchand: tension et détachement**

"Et puis il y a une autre classe.

Elle est dans l'ombre, trop retirée en elle-même  
pour qu'aucune lumière puisse jamais l'y chercher.

(...) Cette classe est celle des pauvres.

Elle est du treizième et elle est du vingtième,  
elle est de tous les siècles."

(Christian Bobin, *Le Très-Bas*, p. 17)

La Charte d'Assise de 1210 disait se fixer comme objectif principal "l'émancipation et le bien de la cité". Or, les règles et normes qu'elle instituait visaient manifestement à faire en sorte que chaque citoyen occupe une place cautionnée par la vision socio-économique promue par cette Charte. Ainsi, à Assise, chacun devait maintenant prendre *sa* place, conformément à la vision du club sélect des *possédants* de la cité.

"Les auteurs de la Charte de 1210 insistent sur le fait que toute personne dans les limites d'Assise doit se comporter en bon citoyen et faire ce qu'il faut pour le bien de la cité."<sup>121</sup> Notons, à titre d'exemple, qu'il était essentiel à la prospérité de l'économie d'Assise - maintenant émancipée de

---

<sup>120</sup> Ibid., p. 1.

<sup>121</sup> Ibid., p. 1.

ses fondements féodaux - que les marchands et riches propriétaires aient accès à un bassin important de *travailleurs efficaces et soumis*. Comme le démontre bien David Flood dans son analyse socio-économique de cette société marchande en ébullition, François et ses frères sont alors perçus comme des *effectifs* potentiellement fort utiles, par la qualité de leur travail et la sobriété de leur style de vie. Quoi qu'il en soit de l'option religieuse des premiers frères franciscains, leur militantisme en faveur de la paix civile et leur contribution à la production sociale font en sorte qu'ils sont susceptibles de bien cadrer dans la nouvelle vision des puissants d'Assise.<sup>122</sup>

S'ils ne réagissent pas, les frères mineurs risquent très bien de s'inscrire en complices d'une économie européenne naissante où l'homme n'est plus lié par l'alliance du féodalisme, mais bien compté comme instrument de production et de pouvoir dans un pacte commercial qui accepte la servitude de la monnaie. François et ses frères tiennent toutefois à "rendre à César ce qui appartient à César, et à Dieu ce qui appartient à Dieu" (*Ad m* 7,4). Ils refusent ainsi la notion de travail d'Assise qui favorise les promotions individuelles; leur notion de travail repose au contraire sur le service et le soutien réciproque:

[François d'Assise] ne renonça-t-il pas volontairement à tous ses biens et ne donna-t-il pas à ses premiers frères, puis à l'ordre qui se créa autour de lui, le nom de *minores*, terme qui n'avait pas seulement une connotation morale mais se référait explicitement aux conflits qui opposaient, dans les communes italiennes de l'époque, le monde des petits artisans et des travailleurs sans fortune aux *maiores* qui tenaient le haut du pavé?<sup>123</sup>

---

<sup>122</sup> David FLOOD, "Denaro: contesto storico-economico", "Economia", "Lavoro: aspetto socio-economico", dans *Dizionario francescano. Spiritualità* (a cura di Ernesto CAROLI), Padoue, Edizioni Messagero Padova, 1995, pp. 382-390, 502-514, 942-954.

<sup>123</sup> André VAUCHEZ, *Les laïcs au Moyen Age: pratiques et expériences religieuses*, Paris, Cerf, 1987, p. 44.

Face à un système qui promet de mettre en valeur la performance et le gain, les frères mineurs optent pour la minorité, le service et le *détachement*. À notre avis, cette option est fidèlement révélatrice de l'expérience spirituelle qui anime François et ses premiers frères.

Selon Vauchez, il ne fait aucun doute, par ailleurs, que la première génération de frères mineurs n'entend pas collaborer par son travail au bon fonctionnement d'un système socio-économique qui présente une incompatibilité de fond avec les valeurs évangéliques.<sup>124</sup> Dans la vision de François et de ses compagnons, il apparaît que l'on pose de façon critique le rapport à la possession, à l'appropriation et à l'accumulation de biens. Comment prendre conscience de mon *manque à être* si ma subsistance ne dépend pas de ma solidarité et de mes liens de coopération avec les autres? Et comment désirer du désir-même de Dieu sinon en communauté humaine? La collaboration entre humains est à la base de la voie spirituelle de François d'Assise. C'est ce que croit le regretté Maurice Zundel, qui a beaucoup écrit sur le *Poverello*:

...toute la rigueur, toute la passion, avec laquelle François s'attache à extirper de ses disciples le sens de la propriété, ne tend qu'à affermir en eux le dépouillement intérieur qui les rendra entièrement disponibles. Et c'est là évidemment ce qui constituait pour lui la véritable pauvreté.

Mais comment être disponible, comment sortir de soi, quand on est rivé à sa biologie par une privation dont elle s'exaspère, quand toute l'énergie psychique se bloque derrière le seuil, infranchissable, que dresse un besoin frustré? L'élan vital ne peut se répandre dans la joie d'une création gratuite, tandis qu'il s'épuise dans la défense d'un organisme qui joue son existence dans une lutte sans répit. C'est, aussi bien, pourquoi le premier caractère *humain* d'une société est de réduire aux moindres frais la dépense

---

<sup>124</sup> Ibid., p. 44.

biologique par une collaboration qui satisfait aux besoins matériels de manière à libérer l'énergie psychique d'une servitude intolérable.<sup>125</sup>

Or, l'économie naissante d'Assise, au contraire, encourage le gain individuel et valorise les fonctions et les rôles plutôt que les contributions complémentaires de chaque citoyen. "Ce système, fondé sur les avantages individuels, n'incite donc pas à la responsabilité sociale; Assise a ses exclus, les lépreux, les pauvres et les malades, qu'elle tient à une distance sociale sécuritaire."<sup>126</sup> L'observation du sort qui était réservé aux plus faibles dans le nouveau contexte marchand a sans doute contribué à l'option des premiers frères en faveur de la pauvreté économique et de la solidarité communautaire.

La situation nouvelle exige aussi que les frères prennent position face à l'argent, puisque celui-ci permet le fonctionnement efficace de l'économie d'Assise. Ils se *détachent* alors nettement de cette nouvelle réalité émergente:

The wellsprings of the [Franciscan] movement, of its commitment, logic and hope, lay in the rejection of all which Assisi represented, first phase in a life lived freely before God. When they called the money worth no more than stones, the exaggeration was slight. The money was debased. Yet by the constant instruction of the socioeconomic system, by the pressures which the important people in Assisi brought to bear, it was worth sweating and conniving for. The avarice and evil within the system conspired to blind the people who had to make do with it and who, as they themselves believed, had no choice anyway. The brothers urged one another to

---

<sup>125</sup> Maurice ZUNDEL, *Croyez-vous en l'homme?*, Paris, Association des Amis de Maurice Zundel, 1987, pp. 81-82.

<sup>126</sup> Johanne BÉRARD, *L'argent, un enjeu de civilisation?*, p. 2.

remain strong against seduction into the social lie about the coin's significance.<sup>127</sup>

Le *détachement* dont il est question ici n'est pas du type qui porte à se laver les mains d'une situation dangereuse ou menaçante. Au contraire. Il s'agit d'un détachement qui s'entête à permettre un espace de véritable liberté. Les frères de la première génération franciscaine ont bien senti que l'apparition de la monnaie d'échange allait devenir une tentation de pouvoir pour eux et un instrument d'aliénation pour les plus faibles. C'est pourquoi ils optent pour un travail comme service et non comme outil de gain.

### **3. Le détachement: au coeur de la Règle de vie des frères mineurs**

"Abraham s'est levé.

Il lui était demandé infiniment.

Il lui était demandé de quitter sa famille, son pays, ses amis.

Il est toujours infiniment demandé à celui qui désire d'un désir infini."

(Christian Bobin, *Le Très-Bas*, p. 69)

La règle de vie des frères mineurs (*1 Reg*), que rédige François en 1221, défend vigoureusement la liberté, la disponibilité et le *détachement* des frères face aux contraintes que pourraient leur imposer les nouvelles règles de travail d'Assise. Dans l'interprétation qu'il donne du *détachement* dans son texte *Prière et demande à l'Autre*, Louis Beirnaert, psychanalyste lacanien, en parle comme de "la rupture de la demande avec tout ce qui est de l'ordre du besoin et de sa satisfaction"<sup>128</sup>.

---

<sup>127</sup> David FLOOD, "Franciscans and Money", in *Haversack*, vol. IV, no. 2, pp. 18-19.

<sup>128</sup> Louis BEIRNAERT, "Prière et demande à l'Autre", p. 28.

Or, dans sa première règle, François invite les frères à un détachement radical face à tous les besoins et à toutes les satisfactions que promet, aux plus performants, l'ordre marchand naissant. Il veut, selon notre lecture lacanienne, leur assurer un espace où peut surgir le pur désir de l'Autre. Pour ce faire, il a l'intuition géniale de proposer le principe de *détachement de tout pouvoir* comme fondement identitaire franciscain, et propose une voie spirituelle qui passe par un choix d'assujettissement à tous:

Que tous les frères, où qu'ils se trouvent pour le service et le travail auprès des autres, n'agissent ni comme trésoriers, ni comme chanceliers ni comme intendants dans les maisons où ils servent, ni remplissent toute autre charge qui puisse être source de scandale pour le prochain et de damnation pour leur propre âme. Qu'ils se fassent au contraire les plus petits de tous ceux qui habitent dans la même maison, s'assujettissant à chacun. (1 Reg 7, 1-2)

Les frères s'opposent à une logique économique qui prétend venir combler, par sa monnaie et son pouvoir nouveau, l'espace où peut naître l'entraide et le souci des autres. Ils s'opposent donc non seulement aux objectifs des employeurs et des autres nantis, mais aussi au système qui donne sens aux rôles qu'ils refusent. Ils projettent un nouvel ordre social, un nouveau système relationnel qui ne ressemble en rien à celui d'Assise<sup>129</sup>. Le passage de la première Règle des frères mineurs, cité ci-haut, témoigne donc d'un effort souterrain de grande importance.

Avec leur travail, les frères produisent biens et services; avec leurs paroles, ils proclament le tissu social de leur joie. François explicite particulièrement les multiples significations des termes "serviteur" et "service". "Serviteur" et "serviteur du Seigneur" sont synonymes de "bon

---

<sup>129</sup> David FLOOD, *Frère François et le mouvement franciscain*, p. 21.

Franciscain" (*Adm 3-5,19*). Tous les frères se considèrent comme des "serviteurs inutiles" (*1 Reg 23*). Pourquoi inutiles? Parce que "il n'est de désir que par la reconnaissance du manque à être dans la demande qui n'est demande d'aucun besoin."<sup>130</sup>

François a très bien compris que ce n'est que par l'espace où l'homme a le courage de se reconnaître inutile et la générosité de s'offrir pour le service des autres (ses frères et soeurs), qu'il y a possibilité de surgissement du pur désir de l'Autre. L'homme peut alors donner ce qu'il n'a pas, et commencer un peu à aimer. C'est ce que font, tout naturellement, les mystiques et les serviteurs inutiles. C'est ce que rend possible la grande liberté du détachement, qui jaillit du lieu de l'écart entre un besoin et une demande: "Et heureux celui qui ne garde rien pour lui, rendant à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu." (*Adm 7,4*)

Les frères sont évidemment soumis aux besoins fondamentaux de tout être vivant: le logis, le vêtement, la boisson ou la nourriture, par exemple. En fait, François veillait diligemment à ce qu'aucun de ses frères ne manque du nécessaire et, dans sa Règle de vie, il incite les frères à "user de tous les aliments que les hommes peuvent manger, comme le Seigneur le dit de David qui mangea les pains de proposition, qu'il n'était pas permis de manger, sauf aux prêtres." (*1 Reg 9, 10-13*) Sur cette question, et encore une fois en lien avec l'itinéraire de François d'Assise, Maurice Zundel propose une réflexion qui n'est pas sans rappeler la définition lacanienne du désir comme *écart entre un besoin et une demande*:

En bref, les réserves du garde-manger (comme tout capital qu'il peut symboliser), n'ont de sens que si elles sont des réserves de liberté, de dignité et de générosité *exigées* par la distance qu'il faut maintenir entre le besoin et nous, pour que nous restions *sujets*

---

<sup>130</sup> Louis BEIRNAERT, "Prière et demande à l'Autre", p. 29.



- dans le temps même où nous ravitaillons notre biologie - en demeurant toujours et partout capables de *ce don* qui *centre* tout notre être: dans l'*élan* vers l'autre "plus intérieur à nous-mêmes que nous-même" qui constitue notre personnalité, dans le *moi-origine* qui nous enracine dans la divine Pauvreté et nous rend présent à tous et à tout.<sup>131</sup>

On le voit bien ici: pour Zundel, la pauvreté choisie libère le désir.

#### **4. Les échanges financiers aujourd'hui:**

##### **abolition de l'écart entre le besoin et la demande?**

"Au treizième siècle il y avait les marchands, les prêtres et les soldats.

Au vingtième siècle, il n'y a plus que les marchands."

(Christian Bobin, *Le Très-Bas*, p. 129)

Pour le psychanalyste français Jacques Lacan, le désir jaillit de l'écart entre un besoin et la demande qui est articulée à partir de ce besoin. Pour lui, en effet, la demande de l'être humain est toujours demande d'amour, articulée par son langage, et il y a forcément différence - ou écart - entre le besoin tel qu'il est révélé par une demande, et le désir qui le précède. En ce sens, le désir est un ailleurs, une différence, un espace: l'espace de l'Autre.

La situation socio-économique d'Assise au début du treizième siècle n'est pas sans présenter de similitudes avec celle que nous vivons aujourd'hui en Amérique du Nord. Le paysage financier actuel, qui est de plus en plus influencé par la *logique* de la pensée néo-libérale, met en scène une économie qui n'a plus d'autre finalité qu'elle-même.<sup>132</sup> Ceux qui s'y inscrivent avantageusement le font à leur profit (parfois démesurément élevé, comme dans le cas des institutions bancaires nord-américaines). Par

<sup>131</sup> Maurice ZUNDEL, *La liberté de la foi*, Saint-Maurice, Éditions Saint-Augustin, 1992, p. 107.

<sup>132</sup> Michel BEAUDIN et al., *Le néo-libéralisme triomphant*, Montréal, Groupe de théologie contextuelle québécoise, mars 1996, p. 5.

contre, les plus démunis n'y trouvent simplement pas leur place. Leur seule utilité est de permettre, par leur exclusion, l'équilibre faussé d'un contexte socio-économique propice au maintien de bas salaires et de conditions précaires pour les travailleurs:

Dans le cas de l'offre, les coûts de production sont rendus plus compétitifs grâce aux recettes suivantes: abaissement des salaires et des conditions de travail, précarisation de l'emploi, déplacement de la production vers des régions plus "accueillantes", chantage aux subventions, nouvelle technologie, restructuration, acquisitions et fusions d'entreprises, fermetures d'usines. Du côté de la demande, le "salut", attendu d'abord de la hausse des prix, se rabat ensuite sur la conquête des marchés internationaux et l'élimination des concurrents plus faibles."<sup>133</sup>

De pair avec ces réalités économiques, se dessine un nouveau profil dans le monde de la *finance*. Est-il possible que le contexte financier actuel contribue à nier, à abolir même, la différence fondamentale entre le besoin et la demande que formulent les êtres humains, en véhiculant l'illusion qu'il n'y a plus de distance entre besoins et demandes, entre un désir et sa satisfaction? Les échanges financiers (boursiers et autres) offrent-ils, en fait, la promesse d'une inscription immédiate et directe dans le monde, sans médiations, et sans référence au lieu de l'Autre? Est-il possible que le financier ait complètement damé le pion au social, ne permettant plus aux êtres de s'inscrire en société que par leur capacité d'accumuler des richesses? Il est effectivement possible, en cloisonnant les êtres et en bâillonnant la parole, de faire écran à l'inscription sociale des humains. Par l'entremise des outils qu'offrent l'économie et la finance, il est possible d'ériger des barrières

---

<sup>133</sup> Ibid., p. 4.

qui font obstacle à l'inscription au langage. Dans la typologie que nous reproduisons ici, Johanne Bérard - qui cumule des études actuarielles et théologiques et s'intéresse aux liens entre finance, économie, anthropologie et développement social - résume trois fonctions essentielles que remplit la monnaie au sein de l'économie marchande:

"Tout d'abord, elle [la monnaie] est un instrument de mesure. C'est la référence commune qu'une société se donne pour évaluer toutes les marchandises, tous les biens et services. En d'autres mots, c'est un *équivalent* général.

La monnaie est aussi un moyen de paiement, donc un intermédiaire dans les échanges de biens et de services. Mais, elle n'est intermédiaire que dans la mesure où elle ne devient pas une fin en elle-même. En fait, la monnaie est le bien qui permet d'acquérir tous les autres biens. Si on lui accorde le rôle d'intermédiaire, on devrait être en mesure de dire qu'elle est un instrument de relations, un *liant* social. Dans une société marchande comme la nôtre, la répartition équitable de l'argent est une condition préalable essentielle à la santé du tissu social. (...)

L'argent a aussi une fonction de réserve de valeur, de *trésor* en quelque sorte. Plutôt que de dépenser immédiatement l'argent que j'ai, je le garde en réserve, sous forme d'épargne, d'investissement. L'argent a cette fonction de réserve de valeur parce que les membres de la société ont confiance dans la valeur de l'argent, et ont confiance que l'argent conserve son pouvoir d'achat, sa valeur, même s'il n'est pas immédiatement dépensé."<sup>134</sup>

Il est important, pour bien comprendre le contexte financier du monde actuel, de prendre conscience du fait que faire un placement d'argent,

---

<sup>134</sup> Johanne BÉRARD, *L'argent, un enjeu de civilisation?*, p. 4.

c'est non seulement mettre de l'argent en réserve, mais c'est aussi l'accumuler et le faire profiter. La pratique des placements financiers a évolué énormément depuis les trente dernières années. "Ces placements ont pris une ampleur inégalée, à un point tel qu'ils affectent chacune de nos vies, individuellement et collectivement."<sup>135</sup>

D'abord, ces placements sont toujours des prêts, qui ne sont pas faits directement de l'investisseur à l'emprunteur. Entre les deux, on retrouve des intermédiaires qui sont des professionnels du placement. La finance est véritablement devenue une industrie:

On retrouve ces intermédiaires chez les courtiers en placements, dans les caisses populaires, les banques, à la Bourse, etc. Les prêteurs de capitaux, quant à eux, forment ce que l'on appelle les marchés financiers. Ces prêteurs sont des millions de par le monde, et cela va des gros investisseurs aux petits épargnants qui mettent de l'argent dans leur RÉER, dans leur fonds de pension ou même dans leur compte d'épargne, puisque la caisse ou la banque qui reçoit des épargnants fait le plus souvent des placements financiers avec cet argent.<sup>136</sup>

Un emprunteur qui désire obtenir des capitaux émet des actions ou des obligations qui sont offertes aux marchés financiers par le biais d'intermédiaires. Le prêt, donc, n'exige pas que les parties impliquées entrent en relation. Ils n'ont même pas à se voir ou à se connaître. Ce prêt se fait de manière indirecte, sans qu'il y ait nécessité de négociation entre les parties. *Les marchés financiers prêtent au plus offrant. C'est leur seule logique. La seule préoccupation est de réaliser un maximum de profit, le plus rapidement possible: "Toute personne et tout groupe qui détient des actions*

---

<sup>135</sup> Ibid., p. 5.

<sup>136</sup> Ibid., p. 5.

*ou des obligations participe à cette logique même si bien souvent c'est de façon inconsciente.*"<sup>137</sup>

La difficulté que pose cette logique financière lorsque confrontée à la vision léguée par François d'Assise est que, pour lui, "...le Seigneur Dieu vivant et vrai [est] patience(...) sécurité(...) joie (...) justice (...) toute notre richesse à suffisance." (LD, 3.4). Ces 'vertus' sont véritablement don de ce que l'homme n'a pas, et reçoit de l'Autre. Elles ont trait à ce que "l'on peut indiquer par le terme d'amour"<sup>138</sup>. Or, dans le système financier que nous venons de décrire, la logique n'est pas celle du don, mais de la dette et de l'échange. Et encore, cet échange fait de *l'autre* l'objet de mon profit, de mon pouvoir, de mon gain. Il y a là un contraste marqué avec une lecture de l'ouverture à l'Autre, qui passe par le détachement de la possession de l'autre ou de son utilisation comme objet pour satisfaire mon besoin ou répondre à ma demande. En outre, pour éviter que ma demande à l'autre soit occasion d'une ouverture sur le lieu de l'Autre, le système prévoit un mode de relations rigoureusement impersonnel:

La plus grande réussite idéologique du système réside peut-être dans sa capacité de déresponsabilisation des grands acteurs en faisant du marché une grande mécanique impersonnelle devant laquelle on n'aurait 'pas le choix' de nous lancer toujours plus avant dans la compétition. La guerre économique ou l'anti-solidarité prend la forme d'une "nature des choses", inéluctable et même bienfaisante. [...] Au nom de la liberté, l'humanité est transformée en esclave du profit.<sup>139</sup>

François propose un partage et une solidarité communautaires, qui contrastent avec la sécurité financière prônée par le modèle économique

---

<sup>137</sup> Ibid., p. 6.

<sup>138</sup> Louis BEIRNAERT, "Prière et demande à l'Autre", p. 27.

<sup>139</sup> Michel BEAUDIN et al., *Le néo-libéralisme triomphant*, p. 7.

néo-libéral. En fait, l'opposition entre la vision de François, et celle de la servitude au dieu des profits personnels, était clairement contrastée dès le treizième siècle:

Selon la pratique d'Assise, et par conséquent comme enseignement de fond dans la socialisation constante de sa population, les possessions protégeaient l'individu et sa famille contre les dangers de la vie. Elles assuraient le nécessaire dans le besoin. L'homme riche dans une maison fournie faisait figure d'homme à l'abri des coups de la fortune. Ce n'était pas exact bien sûr! Car lui aussi dépendait de l'ordre public, et plus qu'un autre. Par ailleurs, un marchand ou banquier qui courait des risques en investissant sa fortune à l'extérieur, pouvait voir ses biens disparaître quasi subitement. Mais, il reste en définitive que dans un système social fondé sur la poursuite et l'acquisition de propriétés, être propriétaire est l'idéal.<sup>140</sup>

Aujourd'hui, dans un contexte d'économie néo-libérale, les intérêts sur lesquels s'anticipent les gains des uns, au détriment des autres, proviennent non seulement de ce que possède l'homme, mais de ce qu'il n'a pas encore arraché chez l'autre, et qu'il tente de s'approprier pour son pouvoir. Or, selon le psychanalyste chrétien Louis Beirnaert, l'Autre "...s'est représenté lui-même comme détachement de toute jouissance, et comme renoncement à toute satisfaction attendue de l'homme. C'est là son amour."<sup>141</sup>

Non content de se reconnaître incapable de répondre au besoin de son frère défavorisé, le puissant du jeu financier de notre fin de millénaire tire profit du besoin de l'autre. Il ne lui demande rien, il lui soutire ce qu'il n'a pas par le biais des intérêts sur les prêts financiers. Par surcroît, non content de le déposséder de ce qu'il n'a pas, il tente de le museler en lui interdisant

<sup>140</sup> David FLOOD, *Frère François et le mouvement franciscain*, p. 46.

<sup>141</sup> Louis BEIRNAERT, "Prière et demande à l'Autre", p. 32.

l'accès à tout espace de désir. "Désormais, lui dit-il, tes rapports seront assujettis à une loi immuable: c'est par ton inscription *financière* que tu pourras prendre parole dans la société." Le chiffre a remplacé la lettre. Plus anonyme, il permet l'exclusion de l'Autre, par l'anéantissement de l'autre. Le langage n'existe plus, il n'y a que le code arithmétique: les additions et les soustractions. Or, c'était par le langage que se posait la question de Dieu. Aujourd'hui, elle se pose peut-être par le silence. On "tente d'annuler la demande [du langage] en vouant l'Autre au non-être."<sup>142</sup>

Plusieurs observateurs contemporains de la situation socio-économique d'ici (Beaudin; Bérard; Jeannet; Paiement; Perrot; Souchier...) en arrivent effectivement à dire, aujourd'hui, que les acteurs financiers prennent de plus en plus de place dans notre société, et qu'ils le font en visant le seul objectif de leur enrichissement personnel. On démontre même de façon fort convaincante qu'ils sont devenus les nouveaux maîtres du monde. Mais, y a-t-il une alternative possible à la logique du profit, de la compétition, et de l'enrichissement démesuré de quelques fortunés aux dépens de nombreux démunis?

---

<sup>142</sup> Ibid., p. 27.

## 5. Le désir: moteur d'un bouleversement personnel et social chez les pénitents d'Assise

"Dans ce pays, disait l'article, les journalistes, les gens de police et même les sociologues ont fini par désigner les mendiants comme 'jetables'. (...) Que faire en effet des 'jetables', sinon 'nettoyer' le monde de leur présence indigne, peu favorable à l'argent, à la gaieté aseptique de l'argent?"  
(Christian Bobin, *Le Très-Bas*, p. 131)

La vision que mettent en oeuvre François et ses frères au début du treizième siècle se fonde sur une reconnaissance et sur un refus. La reconnaissance est celle du manque-à-être fondamental qui les constitue, et le refus est celui du modèle social et économique naissant en Occident chrétien, qui menace d'aliéner l'homme de lui-même, de réduire les liens interpersonnels à un ordre contractuel et marchand, et d'imposer aux plus faibles et aux plus pauvres un statut de "non-être":

Assise ne connaissait pas le nom des lépreux dont parle François dans le testament et qui figurent, par conséquent, dans l'histoire franciscaine. Assise avait rayé leurs noms de la liste des vivants. Assise a pratiqué aussi ce procédé d'assainissement social contre le jeune frère: il était exclu du cercle, renvoyé dans les ténèbres.<sup>143</sup>

Si François, qui "était de famille riche, très riche même, appartenant au plus haut niveau de la classe marchande de la cité"<sup>144</sup>, en est venu à choisir le service et la minorité, c'est qu'il y a trouvé sens et bonheur. Il a voulu, par toute sa vie, s'opposer aux manigances des puissants de son

<sup>143</sup> David FLOOD, *Frère François et le mouvement franciscain*, p. 41.

<sup>144</sup> Raoul MANSELLI, *Saint François d'Assise*, Paris, Éditions franciscaines, 1980, p. 33.



temps, qui construisaient leur opulence et leur bonheur à même la dignité des plus faibles. Il pressentait bien que ces situations d'oppression économique et sociale étaient contraires à la volonté du Tout-Autre révélée par la vie de Jésus.

*Il y avait chez François, croyons-nous, un motif intérieur personnel profond, lié à la joie qu'il ressentait lorsque son désir correspondait au pur désir de l'Autre qui l'avait séduit. C'est ainsi seulement que François a pu consentir joyeusement à mourir à la faveur des autres:*

Les frères s'estompaient comme êtres humains aux yeux des hommes forts d'Assise. Dans les entourages de leur travail et de leurs services, ils disparaissaient toujours davantage parmi le menu peuple. Il était même moralement correct, du point de vue de la ville, de regarder les frères avec dégoût. Ils s'assimilaient à ceux dont les jours se terminent sans bruit. [...] **un pauvre se trouve sur les bords du grand fait social.** Il s'étiole, physiquement et psychologiquement.<sup>145</sup>

Dans leur choix du *bord*, du *seuil*, ou de la *marge* comme lieu de transformation du monde dans lequel ils vivaient, et dans l'acceptation d'une disparition sociale aux profits d'une joie intérieure profonde, François et ses frères de la première heure étaient, croyons-nous, mus par des motifs à la fois stratégiques et mystiques. Ils consentaient au détachement exigé par leur contexte socio-politique afin d'accéder à leur désir le plus profond: suivre la voie de l'Autre tracée par Notre Seigneur Jésus-Christ. Même plus qu'un consentement, le détachement dont il est question - lorsqu'il est authentiquement chrétien - est un choix qui pointe vers une plus grande fermeté identitaire:

---

<sup>145</sup> David FLOOD, *Frère François et le mouvement franciscain*, p. 36. Nous soulignons.

...l'identification aux mineurs doit se comprendre comme l'expression d'une pratique de renoncement dont l'identification à Jésus avait été le moteur. La fréquentation de la marginalité devient pour François une manière de consentir à sa propre marginalité, à sa propre souffrance, le pauvre ou le lépreux incarnant, de façon radicale, la réalité du manque inhérente à la condition d'un sujet désirant.<sup>146</sup>

---

<sup>146</sup> Jean-Marc CHARRON, *De Narcisse à Jésus: la quête de l'identité chez François d'Assise*, p. 261.

## V. LA QUÊTE SPIRITUELLE AUJOURD'HUI

### 1. Accéder à mon désir profond

“Le vingtième siècle parle à l’œil,  
et comme la vue est un des sens les plus volages,  
il lui faut hurler, crier avec des lumières violentes,  
des couleurs assourdissantes, des images désespérantes à force d’être gaies,  
des images sales à force d’être propres,  
vidées de toute ombre comme de tout chagrin.”

(Christian Bobin, *Le Très-Bas*, p. 129)

Que peut-il en être, dans le contexte actuel, du déploiement d’un désir profond dont la voie nous paraît brouillée par un tintamarre croissant de sollicitations publicitaires et de soi-disantes “réponses miracles” qui prétendent combler le *manque-à-être* qui nous afflige? C’est là une thématique récurrente de notre culture populaire. En 1991, dans sa chanson *Je frappe aux portes du matin*, Richard Séguin faisait référence à cette impasse très actuelle:

*Pour me sortir des sommeils*

*Qui vont jusqu’à offrir*

*Des paradis qui n’étaient rien*

*Que terres brûlées sans lendemains*

*Pour me sortir du remous*

*Qui nous entraîne coup sur coup*

*Sur des vitrines qui s’moquent de nous*

*Pendant qu’l’ennui sourit derrière*

*Je frappe aux portes du matin*

*plus rien dans les mains.*

*Je frappe aux portes du matin*

*Pieds nus dans la rosée*

*et plus rien à perdre.*

(Richard Séguin, *Je frappe aux portes du matin*, 1991)

Nous vivons, en effet, dans un monde où la satisfaction des *désirs* immédiats occupe beaucoup de place, tout en nous laissant souvent sur nos faims profondes. Qu'il s'agisse de désirs de réussir (financièrement, en amour, en amitié, sur le plan académique ou professionnel...), de désirs sexuels ou de désirs de posséder (consommation), de dominer ou de paraître, nous sommes habités par une multitude de quêtes qui, en engloutissant parfois toutes nos énergies et en se substituant à la conquête de notre identité profonde et de notre intériorité, nous gardent à la périphérie de notre être<sup>147</sup>. En outre, lorsque ces *désirs* sont refoulés, ils génèrent parfois la violence.

Le psychanalyste Denis Vasse observait, dans son ouvrage *Le temps du désir*, que: "Nous sommes atteints de vampirisme et notre société de consommation vient, tout à coup, de découvrir qu'elle étouffe: elle se débat dans la violence et les hurlements et elle n'a pas tort. (...) L'homme qui veut tout sans renoncer à cela même qu'il possède se met dans l'impossibilité de jouir de sa propriété et de ses richesses: il veut toujours posséder plus. Il met toujours son bonheur ailleurs qu'en lui."<sup>148</sup>

Il n'est pas rare, en outre, que l'être humain de la société occidentale ait peur. Il a d'abord peur de sortir perdant de la course au gain qui lui permettra ou lui refusera son inscription dans le monde à dominante financière où il vit. Il a aussi peur de la souffrance, de la maladie et de la mort. Ou encore, il a peur d'être rejeté, de perdre emprise sur sa vie, d'être envahi, ou utilisé comme un objet. Il a peur de donner plus qu'il ne reçoit. Il a peur de ne pas être aimé.

---

<sup>147</sup> Annick DE SOUZENELLE, *Le symbolisme du corps humain* [Espaces libres, no. 13], Paris, Albin Michel, 1991, p. 191.

<sup>148</sup> Denis VASSE, *Le temps du désir*, Paris, Seuil, 1969, pp. 24, 82.

François d'Assise, nous l'avons vu, n'a pas peur d'affronter le côté de plus sombre de lui-même et de reconnaître son *manque-à-être*. Il se met du côté du "pas-tout"<sup>149</sup>, alors que plusieurs hommes et femmes d'aujourd'hui - tout comme plusieurs des contemporains de François - tout occupés à amasser leurs richesses, risquent d'en oublier le manque qui les constitue.

Nous courons aujourd'hui le risque de devenir incapables de détachement et du désir de l'Autre. À la suite de Jésus, François consent courageusement à son Manque, et y découvre le chemin vers Dieu. C'est alors qu'il entre dans le grand mouvement de l'Évangile, qui est un mouvement de désir: un Ailleurs vers lequel tendre. C'est toute la tension entre le besoin et la demande de l'être humain. L'Évangile, tel que vécu par François, est - par le sacrement des autres - le mouvement vers l'Autre.

En effet, ce n'est qu'en lien et en solidarité avec d'autres que l'on peut véritablement se reconnaître incomplet. La *rencontre de l'autre* et le *manque qui nous constitue* sont, dans les écrits de François d'Assise, les deux assises fondamentales qui pointent vers le désir le plus profond de l'être humain: c'est-à-dire son élan premier vers Dieu.

## **2. Un langage sur l'Autre: quel enracinement, dans quel milieu?**

"Ce n'est pas pour devenir écrivain qu'on écrit.

C'est pour rejoindre en silence cet amour qui manque à tout amour."

(Christian Bobin, *La part manquante*, p. 26)

François est un poète mystique, engagé par toute sa vie dans une quête passionnée de Dieu. Il contribue, par son témoignage, sa poésie et toute sa

---

<sup>149</sup> Jacques LACAN, "Dieu et la jouissance de la femme", p. 70.

vie, à dire la gloire de Dieu. Pourquoi? Parce que son désir a fondamentalement rapport à l'Autre qui l'appelle et le séduit. Ainsi, la poésie de François est comme la respiration de son désir, de son être. C'est ce qui explique la séduisante simplicité, par exemple, du *Cantique de frère soleil* ou de la *Salutation des vertus*. Ce rythme, cette respiration, nous révèlent les dynamismes les plus profonds de François et parlent encore très éloquemment au monde d'aujourd'hui.

Mais, en matière de langage, comment les femmes et les hommes d'aujourd'hui rendent-ils compte de leur quête de l'Autre et de leur expérience de foi? Il semble que nous ayons un peu perdu le fil entre un vocabulaire théologique et religieux traditionnel (la grâce, le salut, le Royaume, le corps mystique, le renoncement etc.) qui traduisait largement, jadis - dans les milieux chrétiens occidentaux - un chemin vers Dieu, et les réalités concrètes du vécu humain. Plusieurs penseurs contemporains (J.-M. Charron, F. Dumont, G. Ebeling, J. Grand'Maison, E. Robinson) s'entendent pour dire que nous parlons trop souvent de Dieu, de spiritualité, d'éthique chrétienne avec un langage qui ne passe plus. Il y a un temps où le langage *de chrétienté* nourrissait une expérience religieuse et spirituelle. Ce n'est plus le cas à grande échelle. Pourquoi?

En Amérique du Nord, plusieurs jeunes adultes arrivent à peine à balbutier des restes d'un langage chrétien *codé* appris à l'école primaire, auquel ils ne croient d'ailleurs souvent plus. Ils ont, le plus souvent, un réel désir de transmettre des valeurs à leurs enfants, y compris dans le domaine religieux, mais ne se retrouvent vraiment pas dans les rassemblements communautaires et les célébrations liturgiques qui leur sont proposés. Souvent, lorsque la vie et la religion se rencontrent, elles n'arrivent pas à se comprendre:

Bien sûr que se produit au Québec, comme ailleurs en Occident, un processus de morcellement de la culture qui se traduit, entre autres choses, par un effritement des concepts de base élaborés au cours des générations et qui servent à exprimer l'essentiel de notre expérience croyante. Les causes de ce morcellement sont multiples et ne se limitent pas uniquement à ce que certains nomment 'l'abandon de la foi'.<sup>150</sup>

Selon Charron, les pratiques pastorales de plusieurs communautés chrétiennes demeurent encore largement ecclésiocentriques et ont de la difficulté à s'ouvrir véritablement et profondément à la vie *réelle* des gens: leurs joies, leurs défis, leurs préoccupations. Il semble même parfois y avoir des attitudes de méfiance et de dédain face à ce qui est éloigné du champ ecclésial traditionnel. Pourtant, comment pourrait-on espérer transmettre quelque chose à un monde que l'on n'aimerait pas? Le Père Congar n'affirmait-il pas que "la santé de l'Église, c'est le monde"? Alors, si nous constatons que le monde est souffrant (sachant aussi très bien qu'aujourd'hui - comme à l'époque de François d'Assise - l'Église souffre et fait face à des défis de taille), ne vaut-il pas mieux chercher des terrains communs pour se parler et se féconder mutuellement, que d'essayer de se discréditer l'un l'autre?

Dans son très beau testament spirituel *Une foi partagée*, Fernand Dumont parle de "rétablir le courant entre nos paroles humaines et nos paroles de Dieu."<sup>151</sup> Il suggère que nous ne cherchions ni à masquer les crises du monde, ni celles de la foi, mais que nous engagions plutôt le dialogue pour tenter de construire un monde meilleur et plus juste. Même

---

<sup>150</sup> Jean-Marc CHARRON, "De la rupture à la communication", dans: Jacques Grand'Maison et al. (dir.), *Le défi des générations*, Montréal, Fides, 1995, 496 p., p. 223.

<sup>151</sup> Fernand DUMONT, *Une foi partagée*, Montréal, Bellarmin, 1996, p. 119.

si ce monde semble, à prime abord, éloigné de l'Évangile tel que nous l'avions jadis compris, il en aura la couleur s'il contribue à l'épanouissement libre et vrai de l'être humain créé par Dieu.

Pour Dumont, les audaces spirituelles d'aujourd'hui doivent avoir l'humilité d'interroger les expériences d'autrefois pour se dire, se comprendre et se situer. Mais comment avoir l'audace du présent tout en sachant tenir compte du passé? Comment rendre compte de la foi chrétienne aujourd'hui et être crédible, être compris?

Plusieurs de nos contemporains se méfient de l'Église, qu'ils perçoivent comme une énorme machine technico-commerciale, vétuste et passée de mode. Les femmes et les hommes qui prennent parole du sein de l'Église sont souvent peu crédibles, car ils sont considérés comme des pantins de cette grosse et lourde machine. Dans le domaine de la politique, on dirait qu'ils ne font que répéter la *ligne du parti*, et qu'à la limite il est impossible de savoir ce qu'ils vivent et pensent vraiment.

L'Église chrétienne post-moderne - riche de son patrimoine culturel, architectural, humain et spirituel - semble tristement pauvre, aujourd'hui, en contexte occidental contemporain. Cette pauvreté n'a toutefois rien de celle d'un François d'Assise ou d'un Benoît Labre. Elle a plutôt les couleurs des déclin d'empires ou des destitutions de monarchies. La pauvreté de l'Église d'aujourd'hui - au Québec - a quelque chose de triste et de subi. Peut-elle renaître de ses cendres?



### 3. Témoins et poètes

“...Dieu ne peut tenir dans rien sans aussitôt l'ébranler, le mettre bas,  
et Dieu immense ne sait tenir que dans les ritournelles d'enfance,  
dans le sang perdu des pauvres ou dans la voix des simples  
et tous ceux-là tiennent Dieu au creux de leurs mains ouvertes,  
un moineau trempé comme du pain par la pluie, un moineau transi,  
criard, un Dieu piailleur qui vient manger dans les mains nues.”

(Christian Bobin, *Le Très-Bas*, p. 111)

Lorsque des êtres enracinés dans une intériorité profonde et habitée témoignent d'une relation à l'Autre (de leur foi) qui les fait vivre, leur parole est souvent entendue. Elle peut en éclairer certains, en éveiller d'autres, susciter un accord ou un désaccord profond. Elle ne laisse jamais indifférent, et fait toujours son chemin. Le vrai témoin est pétri d'humilité et ne prétend pas avoir de solutions faciles. Il est d'autant plus humble qu'il sait très bien qu'il a tout reçu de Dieu, et que la relation qui le fait vivre ne lui épargne en rien les défis du quotidien et les incertitudes de l'avenir:

Le témoignage du chrétien n'est pas étranger à ceux de tout le monde. Lui aussi participe à des constructions provisoires et à des contestations incertaines; s'y joint l'espérance en l'avènement d'un règne de la justice qui ne s'identifie pas avec l'achèvement d'un progrès, qui suppose une terre nouvelle et le règne du Dieu vivant. Plutôt qu'une consolation, cette espérance est un engagement, difficile à démêler d'avec les vaines utopies. À l'exemple du sacrement qui convoque les symboles les plus humbles, ce sont souvent les tâches les plus modestes qui incarnent le témoignage.<sup>152</sup>

---

<sup>152</sup> Ibid., p. 128.

Le langage dont se servent les témoins doit pouvoir être compris des gens auxquels ils s'adressent. En outre, comme le souligne le théologien américain Langdon Gilkey, il est parfois tout-à-fait approprié que le message du témoin s'inscrive fermement dans la culture de celui ou celle qui le profère, et surtout dans celle de ceux auxquels il s'adresse. Il peut aussi être important qu'il se réfère à la tradition qui lui donne sens: "The existence of religious language bears witness to a prior experience of ultimacy. Contemporary experiences of ultimacy within the secular world must still use traditional symbols in some way if the meaning of these experiences is to be expressed."<sup>153</sup> L'on reconnaît bien, ici, une parenté avec les commentaires de Lacan relativement à l'importance de situer une lettre - ou une parole - dans une dynamique: "D'où l'on peut dire que c'est dans la chaîne du signifiant que le sens *insiste*, mais qu'aucun des éléments de la chaîne ne *consiste* dans la signification dont il est capable au moment même."<sup>154</sup>

Le langage des témoins, clairement articulé et solidement enraciné dans la culture d'une époque, peut donc servir à rendre compte d'une quête profonde de Dieu. Plus encore, par sa façon de dire Dieu, le langage contribue à façonner la conscience théologique d'un peuple: "...le langage n'est pas qu'un simple outil au service de l'humanité, mais (...) il est aussi un outil qui la façonne."<sup>155</sup> Si le langage contribue à façonner l'humanité, et si la conscience théologique d'un peuple s'éveille au fil de ses prises de paroles, cela ne nous apparaît nulle part de façon aussi porteuse d'espoir pour l'avenir que dans le champ poétique. À notre avis, c'est en effet le langage de la *poésie* qui est le plus propice à communiquer le désir de l'Autre dans le contexte occidental contemporain.

<sup>153</sup> F.W. DILLISTONE, "Attitudes to Religious Language", dans: J.P. Van Noppen (dir.), *Theolinguistics*, Bruxelles, VUB, 1981, 379 p., p. 19.

<sup>154</sup> Jacques LACAN, "L'instance de la lettre dans l'inconscient", p. 260.

<sup>155</sup> Jean-Claude BRETON, *Dieu de nos paroles: introduction à la foi chrétienne*, p. 132.

Lors d'une rencontre de prédicateurs et de poètes au 'College of Preachers' de Washington D.C., en 1967, la poétesse Denise Levertov soulignait qu'il y a une forte crise du mythe et de l'imagination dans la société nord-américaine. Pourtant, ajoutait-elle, sans imagination, il est impossible de marcher sur les eaux comme l'a fait Jésus: "No one but Jesus has so walked. Yet it was His beautiful excess that made Him able. We too could learn with enough passion to walk the lake, to pass through the looking-glass."<sup>156</sup> Levertov conclut ainsi son commentaire: "One of the curious things, reading the papers, is to see that poets in their peculiar ways are believers and the theologians are skeptics."<sup>157</sup>

Ce commentaire rappelle le billet de François d'Assise à son frère Antoine (*L'Ant*), où il adresse à ce dernier une mise en garde contre la lecture de la sainte théologie qui peut "éteindre l'esprit d'oraison et de dévotion". Parallèlement, dans un très beau chapitre de son Séminaire XX (*Encore*), Lacan avance un commentaire sur le lieu de l'Autre qui se termine par une observation qui coïncide étrangement avec celle de François et de Levertov:

L'Autre, l'Autre comme lieu de la vérité, est la seule place, quoiqu'irréductible, que nous pouvons donner au terme de l'être divin, de Dieu pour l'appeler par son nom. Dieu est proprement le lieu où, si vous m'en permettez le jeu, se produit le *dieu* - le *dieur* - le *dire*. Pour un rien, le dire ça fait Dieu. Et aussi longtemps que se dira quelque chose, l'hypothèse Dieu sera là. **C'est ce qui fait qu'en somme il ne peut y avoir de vraiment athées que les théologiens, c'est à savoir ceux qui de Dieu, en parlent.**<sup>158</sup>

Ce qui fait la richesse du langage de l'évocation, ou de la poésie, c'est qu'il tient plus à l'art qu'à la science. Il ne comble pas, mais ouvre un espace

<sup>156</sup> Edward ROBINSON, *The Language of Mystery*, London, SCM Press, 1987, p. 117.

<sup>157</sup> *Ibid.*, p. 117.

<sup>158</sup> Jacques LACAN, "L'amour et le signifiant" dans: *Encore* [Le séminaire, livre XX], Paris, Seuil, 1975, pp. 44-45.

où peut se laisser deviner l'Autre que l'on désire. Comme pour toute véritable oeuvre d'art, de littérature ou de musique, le langage poétique ou mystique qui arrive à transmettre une émotion profonde, un état d'esprit, à ouvrir une fissure à travers laquelle peut percer la lumière, n'est pas le fruit de la facilité. Il est travaillé, sculpté, mis au point au prix, souvent, de souffrances et de longues heures de labeur. Ce fut le cas, notamment, du *Cantique de frère soleil* de François d'Assise.<sup>159</sup> La beauté du poème, comme celle de la psychanalyse d'ailleurs, ne tiennent-elles pas à leur capacité d'ouvrir l'accès à un monde qui se dérobe toujours?<sup>160</sup>

Fernand Dumont n'hésite pas à parler de la poésie comme étant une clef du renouvellement du langage religieux. Il affirme que seul le poète est capable, par exemple, de dépoussiérer le langage des sacrements - symboliques les plus fondamentales et les plus profondes - pour les aider à redevenir des jalons de nos vies. En outre, Dumont affirme que si notre civilisation n'a pas évincé le sacré, elle l'a par ailleurs manipulé et en quelque sorte prostitué: "Sauf dans le poème, la chanson, l'art".<sup>161</sup> Pour lui, seuls l'amour (le 'don de ce que l'on a pas' de Lacan) et le poème (évocation d'un Autre ou d'un Ailleurs) arrivent à refléter les valeurs profondes qui peuvent émouvoir. Pour communiquer le respect des valeurs de la foi, et les promouvoir, Dumont propose une double voie d'accès:

...la **vénération de la poésie** et la **volonté politique** pour que ne se perdent ni le souvenir de la source ni la ferveur de l'avenir. Cette vénération et cette volonté ne sont pas le monopole du christianisme. Mais celui-ci doit y contribuer de par son essence même; n'est-il pas, à la fois, mémoire d'un avènement et incitation à l'engagement?<sup>162</sup>

<sup>159</sup> Théophile DESBONNETS, *François d'Assise: écrits*, p. 45.

<sup>160</sup> Émile GRANGER, *Le croyant à l'épreuve de la psychanalyse*, p. 20.

<sup>161</sup> Fernand DUMONT, *Une foi partagée*, p. 127.

<sup>162</sup> *Ibid.*, p. 127. Nous soulignons.

Dumont termine sa réflexion sur le langage par une très belle citation du penseur juif Gershom Sholem, qui propose que seuls les poètes et les mystiques n'ont pas désespéré du langage, car ils "croient encore percevoir dans l'immanence du monde l'écho de la parole créatrice disparue."<sup>163</sup>

#### 4. La théologie du poète: un silence qui se dit

"C'est un amour qui contient Dieu, les anges et la nature immense.

Il est infime, minuscule. Il tient dans la gorge d'un moineau.

Il dort dans le cœur d'un homme simple. Il s'enflamme dans l'air pur.

Il est comme l'air qui manque, il est comme l'air qui surabonde.

Il est comme l'air dans les cheveux de l'amante, dans les boucles sur sa nuque:

infiniment enlacé sur l'infini de lui-même."

(Christian Bobin, *La part manquante*, p. 23)

Pour le théologien Gerhard Ebeling - comme pour Jacques Lacan - l'être humain qui parle pose la question de Dieu.<sup>164</sup> Ainsi, nul besoin d'avoir recours au catéchisme pour évoquer l'Autre. L'individu ou la communauté ecclésiale qui désire s'inscrire par un recours au langage, témoigne de son attrait pour l'Autre qui dit Dieu en toute vie. Citant Lord Chandos, un auteur anglais à la plume d'une luminosité et d'une fluidité remarquables, Ebeling explique que le recours à la poésie est le mieux indiqué lorsqu'il s'agit de parler de la soif de l'Autre qui nous meut. Ce type de langage est tout à fait différent de celui du discours scientifique ou catéchistique. Dans l'exemple que propose Ebeling, Chandos se dit incapable de rendre compte de sa jouissance<sup>165</sup>:

---

<sup>163</sup> Ibid., p. 127.

<sup>164</sup> Gerhard EBELING, *Introduction to a Theological Theory of Language*, Philadelphia, Fortress Press, 1973, 221 p.

<sup>165</sup> Notons, ici, l'incapacité de dire comme indice lacanien de 'jouissance de l'Autre'.

A watering-can, a harrow left on the field, a dog in the sun, a neglected churchyard, a cripple, a small peasant cottage, any of these can be the vessel of my revelation. Each of these objects and the thousands like them, over which the eye would otherwise pass with indifference, taking them for granted, can suddenly take on for me at any moment, though it does not lie in my power to choose the moment, a noble and moving appearance, which I can find no words to express. Indeed it can even be the clear recollection of an absent object which is incomprehensibly chosen to be filled to the brim with that gentle and suddenly rising flood of divine emotion.<sup>166</sup>

Dans ce passage, Lord Chandos rappelle Lacan, car il évoque le caractère indicible de la jouissance qui est au-delà de toute jouissance: "La jouissance, c'est le moment que je ne peux pas dire."<sup>167</sup> En outre, comment ne pas reconnaître une parenté entre le texte de Chandos et le *Cantique de frère soleil* de François d'Assise? Les deux séduisent par leur simplicité. En nommant les éléments de la création - tout comme le fait Lord Chandos avec les objets en apparence les plus banals du quotidien - la grandeur de l'Autre est évoquée.

Dans notre société occidentale contemporaine, nous en sommes venus à nous méfier du langage: qu'il soit politique<sup>168</sup>, économique ou relationnel. Nous craignons la manipulation, et ne faisons plus confiance aux mots. Pourtant, le langage est l'occasion d'exprimer une quête, un désir, une espérance. Il est, pour Lacan, à la fois point d'ancrage du Réel et de l'insaisissable. C'est lui qui permet à l'être humain d'être au monde. Comme il serait triste - ou plutôt inconcevable - que le langage devienne

---

<sup>166</sup> Gerhard EBELING, *Introduction to a Theological Theory of Language*, p. 73.

<sup>167</sup> Gérard MILLER, "L'acte manqué par excellence, c'est l'acte sexuel", p. 89.

<sup>168</sup> À ce sujet, voir le récent ouvrage d'André PRATTE, *Le syndrome de Pinocchio*, Montréal, Boréal, 1997.

vide et aseptisé au point de ne plus servir qu'à des fins statistiques ou comme informateur technique.

L'histoire se berce souvent au rythme du balancier, et le langage de la foi a récemment voulu corriger des excès passés en se soumettant à l'épreuve de la rigueur scientifique et d'une certaine *objectivité*. L'Église, par exemple, aux prises avec les épreuves de notre temps, est parfois tentée de durcir ses positions et de fermer des volets qu'elle craint d'avoir ouvert trop grand. Nous croyons toutefois que l'appel de Dieu le plus fidèlement exprimé est celui qui désinstalle, bouleverse et remet en marche. Alors seulement peut se mettre en mouvement notre paradoxale quête d'enfants du silence et de la parole, et s'éveiller en nous une ouverture à l'Autre, terme ultime du désir de l'être humain:

L'ouverture de la foi est une ouverture constitutive, donc qui ne peut être fermée, in-finie, non limitée ni limitable. La foi est comme un trou dans l'être humain, qui ne lui permet jamais de se remplir, de se saturer, ni de tomber dans une sorte de substantivité qui représente le blasphème religieux majeur, lui coupant ainsi toute relation avec l'infini.<sup>169</sup>

### **5. Le moment présent de mon désir: détachement, écart et jouissance**

"Un jour viendra où une main de lumière heurtera le bois du coeur, avec une telle insistance que je ne pourrai faire autrement que me lever, et ouvrir. À la question qui me sera alors posée, je ne saurai pas répondre, sinon par un sourire: je n'ai rien fait de ma vie. Je l'ai perdue le plus possible."

(Christian Bobin, *Souveraineté du vide*)

---

<sup>169</sup> Raimon PANIKKAR, *L'homme qui devient Dieu*, p. 58.

Il ne fait pas de doute que le désir est à la ligne de front de toute quête spirituelle. Notre lecture lacanienne de certains écrits de François d'Assise nous a permis de constater qu'à mesure que se crée un espace de pauvreté permettant de mettre au jour le manque-à-être qui le constitue, le *Poverello* ouvre la possibilité d'accéder à la jouissance qui deviendra sa raison de vivre et de mourir. Cette jouissance de l'Autres, cette insertion dans le lieu de l'Autre dont la voie lui est tracée par le Jésus des Évangiles, permet à François d'être progressivement délivré d'attachements qui le tenaient en esclavage, et de mener à terme un parcours spirituel bien enraciné.<sup>170</sup>

La quête de sens qui habite les hommes et les femmes d'aujourd'hui n'est pas différente de celle qui a animé François. Si nous avons choisi, pour les fins de cette étude, de nous exprimer à partir du vocabulaire de la psychanalyse lacanienne, c'est justement pour manifester à quel point l'enjeu de la relation à l'Autre de notre désir a été reconnu comme étant fondamental par certains des plus grands penseurs de notre temps. Ce que Jacques Lacan a décrit en parlant de *détachement*, *d'écart* et de *jouissance*, d'autres l'ont évidemment évoqué en d'autres termes. Nous nous arrêtons ici à trois figures contemporaines qui ont marqué le champ de la spiritualité du désir.

Le regretté Henri Nouwen, prêtre catholique américain ayant passé les dernières années de sa vie auprès de personnes handicapées, au sein de la communauté de l'Arche de Toronto, a rendu compte de son expérience spirituelle avec une honnêteté et une transparence remarquables, et en tenant toujours compte des acquis de la psychologie. Son vocabulaire est simple et actuel, et les enjeux dont il est question dans ses écrits sont fondamentaux. Il lie la question du manque, ou du *détachement*, à celle de

---

<sup>170</sup> Pour un autre point de vue sur la spiritualité de François d'Assise, en lien avec la pauvreté, voir, en ANNEXE 3, l'extrait d'un poème de R.M. Rilke datant de 1903.



l'incontournable solitude humaine. L'extrait de Nouwen que nous citons ici est tiré de son livre *The Wounded Healer*. Il y explore le paradoxe auquel est confronté le maître spirituel chrétien, qui accompagne, soigne et conseille, mais chez qui l'appivoisement de son "manque-à-être" constitutif libère progressivement les forces du désir le plus profond:

The Christian way of life does not take away our loneliness; it protects and cherishes it as a precious gift. Sometimes it seems as if we do everything possible to avoid the painful confrontation with our basic human loneliness, and allow ourselves to be trapped by false gods promising immediate satisfaction and quick relief.

But perhaps the painful awareness of loneliness is an invitation to transcend our limitations and look beyond the boundaries of our existence. The awareness of loneliness reveals to us an inner emptiness that can be destructive when misunderstood, but filled with promise for those who can tolerate its sweet pain.<sup>171</sup>

Thick Nhat Hanh, maître bouddhiste vietnamien, est l'auteur d'une soixantaine d'ouvrages traduits en plus de vingt langues. Il a beaucoup traité de l'importance d'accueillir le *moment présent* comme berceau de notre bonheur. Il s'intéresse aux thèmes du silence, de la solitude, de l'éternité et des nombreux miracles qui s'offrent à l'être qui prend le temps de goûter, voir et sentir les merveilles du monde où il vit. Dans une récente entrevue avec Djéhane Kareh Tager de *l'Actualité religieuse*, il parle de l'importance d'aménager des *écarts* dans notre quotidien, pour prendre conscience de la radicale altérité de Dieu, comme fin ultime de l'être humain. Ses propos ne sont pas sans rappeler ceux de Lacan en lien avec le *lieu* et la *jouissance* de l'Autre:

---

<sup>171</sup> Henri NOUWEN, *The Wounded Healer*, New York, Doubleday, 1979, p. 84.

Les mots utilisés pour décrire le monde qui nous entoure ne peuvent être appliqués à Dieu. Dieu appartient à une dimension décrite comme ultime, par opposition à notre dimension historique. Mais ces deux dimensions ne sont pas séparées! (...) Dieu est comme le nirvana. Il est l'extinction de tous les concepts, on ne peut poser aucun mot sur Lui. Le seul discours possible sur Dieu est le silence.

Nous dialoguons par le silence, par le fait de notre rencontre. Quand nous sommes ensemble, Dieu est là. Les mots, les concepts, les écritures, sont des résidus de sagesse...<sup>172</sup>

L'Autre - Dieu de François d'Assise - est, pour Maurice Zundel, la *dignité* qui est présente - bien que souvent voilée - chez tout être humain. Cette dignité fonde le caractère sacré de toute vie humaine. Ainsi, pour ce prêtre suisse décédé en 1975, le respect de chacun dans sa différence, la dignité inhérente à toute vie humaine, et l'appel à la solidarité, sont à la base du message chrétien. Au sujet de François d'Assise et de son intuition géniale de dépouillement comme instrument de plus grande disponibilité à l'Autre, Zundel développe le thème de *l'écart* où se découvre la liberté de l'être humain:

Si l'on agit par ce que l'on *est*, c'est parce que l'acte authentique ouvre un espace, suscite une nouvelle dimension, où s'atteste une liberté créatrice de liberté. Un homme vraiment libre est un libérateur. Quoi qu'il fasse, il nous restitue la marge des possibles où notre action recouvre sa valeur et sa dignité, en devenant à son tour créatrice de liberté.

Mais créer une liberté, c'est aussi créer *le voile* qui enveloppe son secret, en se retirant devant elle pour la laisser découvrir et conquérir son domaine, pour qu'elle se puisse donner elle-même son champ d'expansion dans l'espace de générosité où elle

---

<sup>172</sup> Djénane KAREH TAGER, "Thick Nhat Hanh", *L'actualité religieuse* no. 145 (15 juin 1996), p. 43.

respire. Cela se vérifie en psychologie et en psychanalyse...<sup>173</sup>

Le volume *Recherche de la personne*, de Maurice Zundel, est un très beau livre de quelque 300 pages portant en majeure partie sur les questions relatives à l'amour et à la sexualité humaines. D'abord publié en 1938, ce livre fut toutefois postérieurement retiré de la circulation et valut à Zundel un interdit d'enseignement et de publication. Il serait sûrement fort intéressant de prendre le temps d'analyser la théologie et l'anthropologie qui sous-tendent la réflexion de l'auteur. Nous ne nous arrêterons toutefois, ici, qu'aux trois derniers paragraphes de cet ouvrage, qui résument bien - croyons-nous - la place qu'accorde Zundel à l'Autre des relations humaines. Les thématiques du *détachement* comme espace de jouissance libérateur et du *désir de l'Autre* comme fondement de toute vie humaine y sont bien présentes:

Si une valeur sacrée réside en *toute* personne, si elle nous apparaît toujours et partout comme une fin, ainsi que Kant l'a si profondément senti et si noblement exprimé, c'est que nous ne la percevons jamais sans pressentir au moins en elle cette *référence* à l'Infini, qui est la commune et suprême dignité de l'homme.

Cette autonomie ne subsiste qu'en fonction de cette *relation* qui la rapporte à un Autre; elle ne développe toute sa puissance et ne devient pleinement acte qu'en reconnaissant cette ordination, en vivant cet *altruisme* qui la donne à l'éternelle Charité.

Nous ne pouvons donc mieux conclure cette recherche qu'en essayant de saisir et d'accomplir la personne humaine: comme un *élan* illimité vers l'Infini.<sup>174</sup>

---

<sup>173</sup> Maurice ZUNDEL, *Croyez-vous en l'homme?*, Paris, Association des amis de Maurice Zundel, 1987, p. 148.

<sup>174</sup> Maurice ZUNDEL, *Recherche de la personne*, Paris, Desclée, 1990, p. 285.

## 6. Prière de désir et solidarité entre les humains

"C'est en voyant cette joie d'un chien galeux  
que vous aviez su être devant ce qu'on appelle une image sainte."

(Christian Bobin, *Le Très-Bas*, p. 132)

En nous coupant de notre noyau vital, la blessure du péché confond notre identité profonde et nous empêche d'avancer sur la voie de notre désir. Combien de personnes, aujourd'hui, n'arrivent pas à croire en leur dignité fondamentale d'êtres humains?

Le péché dont il est question, ici, peut prendre racine dans les nombreux abus psychologiques ou physiques, commis au sein de familles ou d'institutions, qui blessent si profondément un jeune enfant qu'il lui semblera ensuite ne pas avoir assez de toute une vie pour arriver à guérir et à toucher au noyau vital de son désir. Il peut aussi être lié à la négligence ou à l'absence des individus les plus significatifs dans le processus de formation de l'identité humaine: les parents ou les éducateurs. Comme des noyés tentant désespérément de retrouver leur souffle, ces enfants se font refuser l'espace nécessaire à la respiration de leur désir:

Il revient à l'éducateur de s'adapter à l'enfant, de reconnaître et respecter son rythme, ses désirs, ses capacités, ses limites, ses souffrances; cela ne signifie pas qu'il doit éviter de le faire souffrir ou de le mettre en difficulté; au contraire, cela indique l'importance de chercher un sens aux actes, aux non-actes, aux réussites et surtout aux échecs. Susciter et respecter les questions, c'est donner une place à l'enfant.<sup>175</sup>

---

<sup>175</sup> Philippe LEFÈVRE, *Mieux vivre nos désirs: De la naissance à la fin de la vie*, p. 78.

L'enfant autistique, par exemple, a développé très jeune une armure, ou une carapace, afin de protéger son identité profonde qu'il sait fragile et précieuse. Cette carapace constitue un mécanisme d'autodéfense identitaire, qui se dresse à mesure que l'extrême sensibilité de l'enfant interprète des attitudes de son entourage comme autant de signes qu'il n'est pas reçu pour qui il est. L'exemple de l'enfant autistique est, évidemment, un cas-limite, mais il illustre bien la pathologie qui résulte d'un blocage identitaire subit en bas âge.

Il est parfois possible, à l'âge adulte, de faire tomber les murs que nous avons construits pour la protection de notre identité profonde, grâce à l'amour et à la patience des autres. La puissance d'amour<sup>176</sup> de ceux qui composent notre entourage permet alors que s'ouvre une brèche vers l'Autre. C'est-à-dire, plus précisément, que le mensonge qui est à l'origine de l'érection de nos murs de protection identitaire est résolument affronté et désamorcé. C'est alors seulement que l'espace de notre identité profonde pourra être restitué et la dignité fondamentale qui nous constitue, voir le jour:

Il faut reconnaître que certains enfants ont trop souffert. Les barrières autour de leur cœur sont trop fortes; leurs besoins d'être reconnus, d'avoir la mère et le père aimants qu'ils n'ont jamais eus sont trop puissants. Ils ont dû trop se protéger. Peut-être un jour auront-ils une expérience - un flash de lumière - qui les aidera à découvrir que la communion et l'amour existent; qu'eux-mêmes sont aimés tels qu'ils sont. Une rencontre fortuite avec une assistante sociale, un visiteur de prison, un autre détenu... quelqu'un qui verra du bon en eux. Ce sera une révélation. Ce mur psychique n'est pas immobile, fixé et rigide; il peut évoluer et changer.

---

<sup>176</sup> Nous entendons toujours, ici, l'amour au sens où le décrit Lacan: comme don de cet Autre, que l'on a pas, et qui fonde la vérité.

Le mur peut progressivement s'affaiblir pour que la personne soit en relation avec sa source.<sup>177</sup>

Mais comment aimer? Comment en arriver à être des instruments de guérison pour nos frères et soeurs blessés? Par la relation à l'Autre qui prend la forme d'un détachement assez profond pour ouvrir à l'écart - lieu de l'Autre - et conduire à la jouissance qui n'est jouissance de rien, nous dirait François d'Assise.

Le péché, nous l'avons vu, prend aussi la forme de structures économiques, financières ou sociales qui contribuent à étouffer la dignité fondamentale des êtres humains et à leur couper l'accès vital à un espace de désir.<sup>178</sup> Si de nombreux efforts de solidarité et de contestation sont porteurs d'espoir, il n'en demeure pas moins que la pente vers une dignité retrouvée pour tous semble, peut-être aujourd'hui plus que jamais, difficile à remonter. Dans un tel contexte, la communion au "pur désir du désir de l'Autre"<sup>179</sup>, que nous avons identifiée comme étant l'heureux aboutissement du cheminement spirituel de François d'Assise, nous commande de travailler au démantèlement des structures d'oppression et à la construction d'un monde plus équitable où seront reconnus les apports essentiels de chacun au bien-être collectif. L'identité que nous avons à retrouver, à la suite de François d'Assise, est celle d'enfants d'un même Père:

C'est là, dans le face à face avec l'homme, que la demande que nous nous adressons les uns aux autres doit se détacher de tout ce qui tient à l'ordre des besoins et de leur satisfaction, afin de devenir demande de rien, désir, pur amour. Ainsi s'accomplit l'identification au vouloir de l'Autre de tous, au désir de "Notre Père". L'objet de la demande

<sup>177</sup> Jean VANIER, *Toute personne est une histoire sacrée*, Paris, Plon, 1994, p. 81.

<sup>178</sup> Michel BEAUDIN et al., *Le néo-libéralisme triomphant*, 13 p.

<sup>179</sup> Louis BEIRNAERT, "Prière et demande à l'Autre", p. 28.

est aussi son origine. Ce que nous demandons et ce qui nous est demandé proviennent de Lui.<sup>180</sup>

L'identification de notre vouloir à celui de Dieu devient possible lorsque - comme François d'Assise - nous optons pour un détachement libérateur qui nous permet de naître au lieu de l'Autre, siège de notre désir le plus profond. Bien que l'enjeu soit celui de chacune de nos vies, le projet en chantier est collectif, et sa réalisation ne se laisse entrevoir que par les yeux de l'espérance.

---

<sup>180</sup> Ibid., p. 30.

## CONCLUSION

Notre lecture lacanienne des écrits de François d'Assise a mis au jour la sagesse déroutante d'un homme dont la jouissance tient à la reconnaissance de son manque-à-être, dans la demande à l'Autre qui n'est demande d'aucun besoin. Le portrait de François ainsi esquissé a tantôt pris les couleurs de l'engagement social, tantôt celles des élans poétiques, et toujours celles d'une quête passionnée de Dieu.

Ce que nous avons découvert au fil de notre lecture des écrits de François d'Assise aurait sûrement pu être appuyé, complété ou même parfois réfuté par les premières biographies rédigées par des frères qui l'avaient connu, et auxquelles nous avons heureusement encore aujourd'hui accès. Nous avons toutefois fait le choix de limiter notre étude aux *écrits de François*, et plus précisément à ceux dont l'authenticité est bien établie.

Dans le même sens, nous sommes bien conscients de ne pas avoir épuisé ici le vaste potentiel des textes de Jacques Lacan. Nous en avons sélectionné quelques-uns en fonction du thème de notre mémoire, et les avons lus à partir des questions qui étaient les nôtres. Notre apport en lien avec les réflexions de Beirnaert, par exemple, pourrait sûrement être complété par la perspective d'autres textes lacaniens ou à la lumière d'autres commentaires de spécialistes du champ psychanalytique.

Ceci dit, notre objectif était de susciter la rencontre entre François d'Assise et Jacques Lacan, afin de pouvoir lire François *autrement*. Nous estimons cet objectif atteint. En fait, nous ne pouvons passer sous silence le fait que se soient dégagées de si profondes affinités entre la spiritualité franciscaine - dont l'un des traits caractéristiques est la simplicité - et certains



éléments de la psychanalyse de Jacques Lacan, qui a pourtant la réputation d'être compliquée et hermétique. Soulignons, à cet égard, que Jacques Lacan - tout comme François d'Assise - s'attache aux fondements du comportement humain, parle beaucoup du moteur de l'agir, et propose une réflexion fort stimulante sur le lieu de l'Autre où s'enracine la parole de l'être humain.

Peut-être convient-il d'ajouter que François d'Assise et Jacques Lacan croient tous deux en l'amour. Les deux ont néanmoins suffisamment de lucidité pour n'y croire que sous la forme de ce qui ne vient pas de nous, mais plutôt de ce *lieu de l'Autre* qui fonde chacune de nos existences. En fait, cette recherche nous a révélé qu'à peu près tout le corpus des écrits de François d'Assise témoigne d'un élan vital vers ce lieu de l'Autre.

Comment résumer, en termes bien d'aujourd'hui, ce qui se dégage de notre lecture des textes de François? Disons d'abord que François baigne manifestement dans la joie d'une identité bien campée. Il obéit à la voix silencieuse de l'Autre des Évangiles. Il désire tout mettre en oeuvre dans sa vie pour rencontrer le grand Désir du Dieu qui l'appelle à la jouissance éternelle. Cet appel le mène à bien des excès, à une constante marginalité, et aussi à épouser les luttes, les espoirs et les souffrances des hommes et femmes de son temps. En effet, loin de le conduire à un mépris des misères humaines, son expérience le plonge profondément sur la voie de la solidarité avec les plus pauvres. Elle lui inspire aussi des gestes et des paroles qui mettent en lumière la désillusion à laquelle est voué l'être humain qui ne cherche qu'à combler ses besoins.

La figure de François d'Assise sert de rappel à la fois *des urgences que nous impose l'impératif évangélique de construire un monde meilleur, et de l'apport essentiel de la prière comme espace d'où peut jaillir le pur désir, qui n'est demande de rien*. En ce sens, le message de François a quelque chose de

paradoxal. Mais n'est-ce pas uniquement par un renversement des logiques conventionnelles que la poésie peut servir de tremplin au changement social et que la psychanalyse peut faire relais à la théologie?

Les pistes d'actualisation que nous avons privilégiées en seconde partie du mémoire ont servi à illustrer comment peut s'articuler ce renversement des logiques traditionnelles. Nous nous sommes d'abord intéressés au contexte socio-économique, et ensuite au champ de la spiritualité. Nous sommes toutefois convaincus qu'il y a de nombreux autres domaines où ce renversement pourrait s'avérer fécond.

Au terme de cette recherche, de nombreuses questions nous habitent. Par exemple, l'utilisation de grilles de lecture plus *neutres* - comme celles qu'offre la psychanalyse - ne peuvent-elles pas réunir des êtres humains intéressés à tracer de nouveaux sentiers de solidarité, et ainsi servir de base au renouvellement du dialogue inter-religieux? La parole des poètes n'est-elle pas appelée à se tailler une place plus importante au chœur de nos rassemblements de foi? Notre engagement social ne devrait-il pas avoir comme condition préalable la prise de conscience du lien vital entre désir et besoin, ainsi que de la commune dignité qui lie les êtres humains de par leur enracinement en l'Autre, comme lieu d'ancrage de toute parole? Ainsi, la foi au Dieu de Jésus-Christ ne nous invite-t-elle pas à tout risquer pour atteindre à une solidarité véritable entre les humains? Et s'il y avait là un fondement à partir duquel orienter notre pratique. Comment faire en sorte que se dégagent des espaces, pour que les plus petits parmi ces *autres* osent prendre la place qui est la leur? Ainsi, croyons-nous, pourraient peut-être se laisser entrevoir les plus beaux traits du visage de cet Autre de tous nos désirs.

ANNEXE 1Cantique de frère soleil

Très haut, tout-puissant, bon Seigneur,  
à toi son les louanges, la gloire et l'honneur,  
et toute bénédiction.

À toi seul, Très-Haut, ils conviennent,  
et nul homme n'est digne de te nommer.

Loué sois-tu, mon Seigneur, avec toutes tes créatures,  
spécialement messire frère soleil,  
qui est le jour, et par lui tu nous illumines.

Et il est beau et rayonnant avec grande splendeur,  
de toi, Très-Haut, il porte le signe.

Loué sois-tu, mon Seigneur,  
pour<sup>181</sup> soeur lune et les étoiles,  
dans le ciel tu les as formées  
claires, précieuses et belles.

Loué sois-tu, mon Seigneur, pour frère vent,  
et pour l'air et le nuage et le ciel serein  
et tous les temps,  
par lesquels à tes créatures tu donnes soutien.

Loué sois-tu, mon Seigneur, pour soeur eau,  
qui est très utile et humble,  
et précieuse et chaste.

Loué sois-tu, mon Seigneur, pour frère feu,  
par lequel tu illumines la nuit,  
et il est beau et joyeux, et robuste et fort.

Loué sois-tu, mon Seigneur, pour soeur notre mère  
la terre,  
qui nous soutient et nous gouverne,  
et produit divers fruits  
avec les fleurs colorées et l'herbe.

---

<sup>181</sup> Les 'pour' et 'par' utilisés dans le Cantique correspondent à la préposition *per*, qui - dans le dialecte ombrien dont se servait François d'Assise - signifie à la fois les deux.

Loué sois-tu, mon Seigneur,  
pour ceux qui pardonnent par amour pour toi  
et supportent maladies et tribulations.

Heureux ceux qui les supporteront en paix.  
car par toi, Très-Haut, ils seront couronnés.

Loué sois-tu, mon Seigneur,  
pour soeur notre mort corporelle,  
à qui nul homme vivant ne peut échapper.

Malheur à ceux qui mourront  
dans les péchés mortels,  
heureux ceux qu'elle trouvera dans tes très  
saintes volontés,  
car la seconde mort ne leur fera pas mal.

Louez et bénissez mon Seigneur,  
et rendez-lui grâces  
et servez-le avec grande humilité.

ANNEXE 2Salutation des vertus

Salut, reine sagesse,  
que le Seigneur te sauve  
avec ta soeur, sainte pure simplicité.  
Dame sainte pauvreté,  
que le Seigneur te sauve  
avec ta soeur, sainte humilité.  
Dame sainte charité,  
que le Seigneur te sauve  
avec ta soeur, sainte obéissance.  
Très saintes vertus,  
que le Seigneur vous sauve toutes,  
lui de qui vous venez et procédez.  
Il n'est absolument aucun homme en ce monde  
qui puisse avoir l'une d'entre vous,  
si d'abord il ne meurt.  
Qui en a une et n'offense pas les autres  
les a toutes.  
Et qui en offense une  
n'en a aucune et les offense toutes.  
Et chacune confond  
les vices et les péchés.  
Sainte sagesse confond  
Satan et toutes ses malices.  
Pure sainte simplicité confond  
toute la sagesse de ce monde  
et la sagesse du corps.  
Sainte pauvreté confond  
la cupidité et l'avarice  
et les soucis de ce siècle.

Sainte humilité confond

l'orgueil et tous les hommes qui sont dans le monde,  
de même que tout ce qui est dans le monde.

Sainte charité confond

toutes les tentations diaboliques et charnelles  
et toutes les craintes charnelles.

Sainte obéissance confond

toutes les volontés corporelles et charnelles  
et tient son corps mortifié

pour obéir à l'esprit

et pour obéir à son frère;

et il est soumis et subordonné

à tous les hommes qui sont dans le monde,

et pas uniquement aux seuls hommes,

mais aussi à toutes les bêtes et tous les fauves,

pour qu'ils puissent faire de lui ce qu'ils voudront,

autant qu'il leur sera donné d'en haut par le Seigneur.

ANNEXE 3

“Et les pauvres souffrent, asservis sous ce joug  
et tout ce qu’ils voient les accable.  
Ils sentent sur leur peau les frissons de la fièvre  
et rôdent dans la nuit comme des âmes en peine;  
ils sont rejetés avec tous les déchets des villes  
et engendrent le dégoût comme la charogne étalée au soleil.  
Au hasard des rues, tout les insulte et les rebute:  
le fard cynique des filles et le fracas éblouissant des voitures...

Mais s’il est encore une voix pour prendre leur défense,  
fais qu’elle sonne haut, mon Dieu, et qu’on l’entende.

Où donc est celui qui sut tirer sa force d’une grande pauvreté  
au-delà du temps et de toute possession,  
celui qui osa se dévêtir sur la place publique  
et marcher nu au mépris de l’évêque?  
Où est-il le plus aimant de tous les hommes,  
le frère aux pieds nus des bêtes des champs  
qui savait voir l’éternité dans chaque chose?

Il n’était pas comme ces hommes perclus de fatigue  
qui voient l’espoir s’éloigner d’eux de plus en plus.  
Il allait par les prés en parlant aux fleurs  
comme on parle à des frères.

Il parlait de lui et de ce qu’il voyait  
pour que chacun pût partager sa joie  
et son cœur lumineux s’épanchait sans limites  
et rien n’était trop humble pour son amour.

Il venait de la lumière et allait vers une lumière plus grande  
et sa cellule était pleine d’allégresse.

Où s'en est-il allé, l'être de lumière, le rayonnant d'amour?  
Et pourquoi les pauvres qui n'ont que leur espoir pour les guider  
ne voient-ils plus au loin son fanal dans la nuit?

Que ne se lève-t-il dans leur crépuscule,  
lui, l'étoile du soir de la grande pauvreté."

*(RILKE, R.M., Le livre de la pauvreté et de la mort, pp. 30-31)*



BIBLIOGRAPHIE

1. François d'Assise et son époque:

- BOFF, Leonardo, *François d'Assise*, Paris, Cerf, 1986, 217 p.
- BRUNETTE, Pierre, *Essai d'analyse symbolique des admonitions de François d'Assise: une herméneutique de son expérience spirituelle à travers ses écrits* [Dissertation ad Doctoratum in Facultate Theologiae apud Institutum Spiritualitatis. Pontificiae Universitatis Gregoriana], Montréal, Éditions Franciscaines, 1989, 308 p.
- CHARRON, Jean-Marc, *De Narcisse à Jésus: la quête de l'identité chez François d'Assise* [Brèches théologiques, no. 14], Montréal, Paulines/Cerf, 1992, 292 p.
- DELORT, Jean-Claude, *La vie au Moyen-Âge* [Point Histoire, no. H 62], Paris, Seuil, 1982, 301 p.
- DESBONNETS, Théophile et Damien VORREUX, *Saint François d'Assise: documents, écrits et premières biographies*, Paris, Éditions Franciscaines, 1968, 1502 p.
- DESBONNETS, Théophile, *De l'intuition à l'institution: les franciscains*, Paris, Éditions Franciscaines, 1983, 187 p.
- DESBONNETS, Théophile et al., *François d'Assise: écrits* [Sources chrétiennes, no. 285], Paris, Cerf/Éditions Franciscaines, 1981, 408 p.
- FLOOD, David, "Denaro - contesto storico-economico", dans *Dizionario francescano. Spiritualità* (a cura di Ernesto CAROLI), Padoue, Edizioni Messagero Padova, 1995, pp. 382-390.

- FLOOD, David, "Economia", dans *Dizionario francescano. Spiritualità* (a cura di Ernesto CAROLI), Padoue, Edizioni Messagero Padova, 1995, pp. 502-515.
- FLOOD, David, "Franciscans and Money" in: *Haversack*, IV/2 (1997), pp. 12-21.
- FLOOD, David, *Frère François et le mouvement franciscain*, Paris, Les Éditions Ouvrières, 1983, 180 p.
- FLOOD, David, "Lavoretto socio-economico", dans *Dizionario francescano. Spiritualità* (a cura di Ernesto CAROLI), Padoue, Edizioni Messagero Padova, 1995, pp. 942-954.
- LE GOFF, Jacques, *Saint Louis* [Bibliothèque des Histoires], Paris, Gallimard, 1996, 976 p.
- MANSELLI, Raoul, *Saint François d'Assise*, Paris, Éditions Franciscaines, 1981, 327 p.
- MATURA, Thaddée, *Dieu le Père Très Saint contemplé par François d'Assise* [Présence de Saint François, no. 33], Paris, Éditions Franciscaines, 1990, 141 p.
- MATURA, Thaddée, *François d'Assise "Auteur Spirituel": Le message de ses écrits*, Paris, Cerf, 1996, 295 p.
- SOUTHERN, R.W., *Western Society and the Church in the Middle Ages* [The Pelican History of the Church, no. 2], London, Penguin, 1970, 376 pages.
- VAUCHEZ, André, *Les laïcs au Moyen Âge: Pratiques et expériences religieuses*, Paris, Cerf, 1987, 309 p.

## 2. Psychanalyse:

- BEIRNAERT, Louis, "Prière et demande à l'Autre" dans: A. Godin (dir.), *Du cri à la parole: Études de psychologie religieuse*, Bruxelles, Éditions de Lumen Vitae, 1967, pp. 25-32.
- DE COSSÉ BRISSAC, Marie-Pierre et al., *Connaissez-vous Lacan?* [Champ Freudien], Paris, Seuil, 1992, 244 p.
- GRANGER, Émile, *Le croyant à l'épreuve de la psychanalyse* [Dossiers libres], Paris, Cerf, 1980, 92 p.
- JULIEN, Philippe, *Le retour à Freud de Jacques Lacan: L'application au miroir*, Paris, E.P.E.L., 1990, 235 p.
- LACAN, Jacques, *Écrits I* [Points-Essais, no. 5], Paris, Seuil, 1966, 289 p.
- LACAN, Jacques, *Écrits II* [Points-Essais, no. 21], Paris, Seuil, 1971, 244 p.
- LACAN, Jacques, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse* [Le séminaire, livre XI], Paris, Seuil, 1973, 254 p.
- LACAN, Jacques, *Encore* [Le séminaire, livre XX], Paris, Seuil, 1975, 133 p.
- LEFÈVRE, Alain, *Du père carent au père humilié ou la tragédie du père avec Sophocle, Claudel et Lacan*, Tours, Soleil Carré, 1995, 162 p.
- MILLER, Gérard (dir.), *Lacan* [Philosophie présente], Paris, Bordas, 1987, 189 pages.
- MULLER, J.P., et W.J. RICHARDSON, *Ouvrir les Écrits de Jacques Lacan* [littoral traduction], Toulouse, Éditions Erès, 1987, 192 p.
- ROUDINESCO, Elisabeth, *Jacques Lacan: Esquisse d'une vie, histoire d'un système de pensée*, Paris, Fayard, 1993, 723 p.

ST-ARNAUD, Guy-Robert, "De la 'lettre' à *persona*: prolégomènes à une structure", *Revue des sciences religieuses de Strasbourg*, 64/3-4 (juillet-octobre 1990), pp. 283-305.

### 3. Désir:

BAAS, Bernard, *Le désir pur: parcours philosophiques dans les parages de J. Lacan*, Louvain, Éditions Peeters, 1992, 219 p.

BERTRAND, Dominique, "La liberté de notre désir. Les trois classes d'hommes", *Christus* (numéro spécial sur *Affectivité et vie spirituelle*), no. 168 Hors-Série (nov. 1995), 286 p., pp. 263-273.

CASEY, Michael, *Athirst for God: Spiritual Desire in Bernard of Clairvaux's Sermons on the Song of Songs* [Cistercian Studies, no. 77], Kalamazoo, Cistercian Publications, 1988, 390 p.

GARCEAU, Benoît, *La voie du désir* [Sève nouvelle, no. 72], Montréal, Médiaspaul, 1997, 103 p.

GIRARD, René, *Le bouc émissaire*, Paris, Grasset, 1982, 298 p.

LECLERC, Éloi, *Le maître du désir*, Paris, Desclée de Brouwer, 1997, 153 p.

LEFÈVRE, Philippe, *Mieux vivre nos désirs: De la naissance à la fin de la vie*, Lyon, Chronique Sociale, 1995, 251 p.

NYSSE, Grégoire de, *Vie de Moïse, ou l'être de désir* [Spiritualités vivantes, no. 112], Paris, Albin Michel/Cerf, 1993, 169 p.

MOORE, Sebastian, *Jesus The Liberator of Desire*, New York, Crossroad Publishing, 1989, 122 p.

MOORE, Sebastian, *Let This Mind Be In You: The Quest for Identity Through Oedipus to Christ*, New York, Winston Press, 1985, 174 p.

SURIAN, Carmelo, *Elementi per una teologia del desiderio e la Spiritualità di San Francesco d'Assisi* [Tesi di Laurea nr. 229], Roma, Pontificium Athenaeum Antonianum - Institutum Franciscanum Spiritualitatis, 1973, 247 p.

VASSE, Denis, *L'Autre du désir et le Dieu de la foi*, Paris, Seuil, 1991, 245 p.

VASSE, Denis, *Le temps du désir*, Paris, Seuil, 1969, 168 p.

#### 4. Anthropologie et spiritualité:

ARNOLD, Pierre, *Une Église à tous vents: regards d'un moine*, Turnhout, Brepols/La Renaissance du Livre, 1985, 198 p.

BRETON, Jean-Claude, *Approche contemporaine de la vie spirituelle*, Montréal, Bellarmin, 1990, 191 p.

CHARRON, Jean-Marc, "De la rupture à la communication", dans: Jacques GRAND'MAISON, Lise BARONI et Jean-Marc GAUTHIER (dir.), *Le défi des générations: Enjeux sociaux et religieux du Québec d'aujourd'hui* [Cahiers d'études pastorales, no. 15], Montréal, Fides, 1995, 496 p. pp. 217-238.

CHARRON, Jean-Marc, "Entre le vrai et le faux: les discours des intervenants sur leurs pratiques", dans: Jean-Marc CHARRON et Jean-Marc GAUTHIER (dir.), *Entre l'arbre et l'écorce: un monde pastoral en tension*, Montréal, Fides, 1993, 308 p. pp. 153-179.

DE SILVA, Lily, *The Buddha and Christ as Religious Teachers* [The Wheel Publication, no. 380], Kandy, Buddhist Publication Society, 1992, 35 p.

- DE SOUZENELLE, Annick, *Le symbolisme du corps humain* [Espaces libres, no. 13], Paris, Albin Michel, 467 p.
- DORÉ, Daniel, *Le livre de Tobit ou Le secret du Roi* [cahiers Évangile, no. 101], Paris, Cerf, 1997, 67 p.
- DUMONT, Fernand, *Une foi partagée*, Montréal, Bellarmin, 1996, 301 p.
- KAREH TAGER, Djénane, "Thich Nhat Hanh", dans: *L'Actualité Religieuse*, no. 145 (15 juin 1996), pp. 41-44.
- NOUWEN, Henri, *The Wounded Healer*, New York, Doubleday, 1979, 197 p.
- PANIKKAR, Raimon, *Éloge du simple: le moine comme archétype universel*, Paris, Albin Michel, 1995, 238 p.
- VANIER, Jean, *Toute personne est une histoire sacrée*, Paris, Plon/Laurédist, 1994, 280 p.
- ZUNDEL, Maurice, *Croyez-vous en l'homme?*, Paris, Association des Amis de Maurice Zundel, 1987, 153 p.
- ZUNDEL, Maurice, *La liberté de la foi*, Saint-Maurice, Éditions Saint-Augustin, 1992, 120 p.
- ZUNDEL, Maurice, *Recherche de la personne*, Paris, Éditions Desclée, 1990, 285 p.

##### 5. Théologie et langage:

- BRETON, Jean-Claude, *Dieu de nos paroles* [Brèches théologiques, no. 22], Montréal, Médiaspaul, 1995, 150 p.

DILLISTONE, F.W., "Attitudes to Religious Language", dans: J.P. VAN NOPPEN (dir.), *Theolinguistics*, Bruxelles, Studiereeks Tijdschrift VUB, 1981, 379 p., pp. 5-21.

EBELING, Gerhard, *Introduction to a Theological Theory of Language*, Philadelphia, Fortress Press, 1973, 221 p.

PANIKKAR, Raimon, *L'homme qui devient Dieu* [Foi vivante, no. 106], Aubier, Éditions Montaigne, 1969, 121 p.

#### 6. Poésie:

BOBIN, Christian, *La part manquante* [Collection Folio, no. 2554], Paris, Gallimard, 1989, 99 p.

BOBIN, Christian, *Le Très-Bas* [L'un et l'autre], Paris, Gallimard, 1992, 131 p.

BOBIN, Christian, *Souveraineté du vide/Lettres d'or* [Collection Folio, no. 2680], Paris, Gallimard, 1995, 104 p.

RILKE, Rainer Maria, *Lettres à un jeune poète* [Texte intégral 'Mille et une nuits', no. 171], Paris, Éditions Mille et une nuits, 1997, 78 p.

RILKE, Rainer Maria, *Le livre de la pauvreté et de la mort* [traduction d'Arthur Adamov], Paris, Actes-Sud, 1982, 31 p.

ROBINSON, Edward, *The Language of Mystery*, London, SCM Press, 1987, 117 p.

7. Contexte socio-économique:

- BEAUDIN, Michel et al., *Le néo-libéralisme triomphant*, Montréal, Groupe de théologie contextuelle québécoise, mars 1996, 13 p.
- BÉRARD, Johanne, *L'argent, un enjeu de civilisation?*, présentation aux Frères mineurs de la province St-Joseph du Canada, Montréal, le 17 juin 1997, 12 p.
- COSMAO, Vincent, *Changer le monde* [Traditions chrétiennes, no. 1], Paris, Cerf, 1985, 189 p.
- DUMONT, Fernand, *Raisons communes* [Collection papiers collés], Montréal, Boréal, 1995, 255 p.
- FRIGON, Gilles, "Le Dieu des pauvres", *Charité*, 46/1 (1998), pp. 9-15.
- HENRIOT, Peter J., *Option justice: une exigence d'authenticité évangélique*, Montréal, Éditions Paulines/CPMO, 1994, 92 p.
- PAIEMENT, Guy, *L'économie et son arrière-pays* [Défis de société], Montréal, Fides, 1997, 105 pages.
- PERROT, Étienne, *Le chrétien et l'argent. Entre Dieu et Mammon* [Cahiers pour croire aujourd'hui, no. 13 - Supplément au no. 150], Paris, Assas, 1994, 122 p.
-