

Université de Montréal

La conversion : ruptures et continuité dans le processus identitaire

par
Charles Mignault
Faculté de théologie

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de

Maître ès arts (M.A.)

Avril 2001

© Charles Mignault, 2001



Page d'identification du jury

Université de Montréal
Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé :

La conversion : ruptures et continuité dans le processus identitaire

Présenté par :

Charles Mignault

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

Professeur Guy-Robert St-Arnaud.....président du jury
Professeur Jean-Guy Nadeau.....directeur de recherche
Professeur Jean Duhaime.....membre du jury

Mémoire accepté le :

Sommaire

Ce mémoire de maîtrise réfléchit à la conversion comme processus identitaire. De nos jours, la conversion est souvent considérée comme une simple adhésion à une institution religieuse ou comme une acceptation aveugle d'un contenu de foi archaïque et dépassé. Mais la conversion est, en réalité, beaucoup plus large et plus complexe que cette définition rapide et empreinte de préjugés ne le suggère. En fait, la conversion constitue un processus par lequel l'être humain est appelé à se dépasser et à faire l'expérience du meilleur. Le témoignage des membres des Alcooliques Anonymes illustre bien ce processus car, à mon avis, la réhabilitation qu'ils vivent n'est ni plus ni moins qu'une conversion, voire une conversion religieuse.

Ce mémoire explore l'expérience de conversion en faisant dialoguer l'approche empirique d'Alcooliques Anonymes et les approches philosophiques et théologiques de Bernard Lonergan, Paul Ricoeur et Bernhard Welte. De Lonergan, nous retenons surtout sa saisie de la conversion comme transformation du sujet et de son monde. Elle se vit aux plans intellectuel, moral et religieux. Lonergan désigne la conversion religieuse comme le fait de tomber en amour sans réverse avec Dieu.

La conversion influence nécessairement l'identité de celui qui l'expérimente, d'où notre exploration du concept d'identité et particulièrement celui d'identité narrative chez Paul Ricoeur. Sa réflexion permet non seulement de relier la conversion et l'identité, mais surtout de les considérer comme des processus corrélatifs, voire comme un même processus. C'est ainsi que l'identité se construit au fur et à mesure que se déploie le processus de conversion. Or, l'expérience des Alcooliques Anonymes nous apprend que ce processus ne peut se déployer que s'il est soutenu, porté, nourri par un

acte de foi. La réflexion de Bernhard Welte sur le croire permet alors d'approfondir la conversion comme processus identitaire et d'en dégager la dimension croyante puisque, à son avis, une foi implicite la précède toujours. Tout au long du mémoire, l'expérience du mouvement des Alcooliques Anonymes sert de toile de fond à la recherche, en même temps qu'elle permet de saisir de façon empirique les différentes théories qui éclairent le processus de la conversion et son rapport à l'identité. À travers l'expérience AA, il devient clair que la crise existentielle constitue la pierre angulaire de la conversion et que la vulnérabilité peut apparaître comme une grâce qui permet et accompagne une transformation profonde du sujet et de son monde.

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION.....	2
CHAPITRE I	
LA CONVERSION.....	8
1 La conversion dans la tradition judéo-chrétienne et catholique romaine.....	9
2 La conversion chez Bernard Lonergan.....	14
2.1 La méthode transcendantale ou la méthode empirique généralisée.....	15
2.2 La conscience et l'intentionnalité.....	17
2.2.1 Les quatre niveaux de la conscience.....	18
2.3 La triple conversion.....	19
2.3.1 La conversion intellectuelle.....	20
2.3.2 La conversion morale.....	22
2.3.3 La conversion religieuse.....	23
2.4 La triple conversion comme dépassement de soi.....	25
Conclusion.....	28
CHAPITRE II	
ALCOOLIKES ANONYMES.....	30
1 Le mouvement des Alcooliques Anonymes.....	32
1.1 Le groupe, les réunions.....	35
1.2 Le témoignage ou le <i>partage</i>	37
1.3 L'anonymat.....	38
1.4 Les traditions.....	39
2. La méthode AA en douze étapes.....	40

2.1 Première phase, la reconnaissance du 'problème'.....	42
2.2 Deuxième phase, l'action.....	45
2.3 Troisième phase, le maintien.....	50
3 Les opérations de réhabilitation chez les AA.....	52
4 Un «mode de vie» spirituel.....	56
Conclusion.....	60

CHAPITRE III

L'IDENTITÉ SELON PAUL RICOEUR.....	62
1 Le problème de l'identité.....	65
1.1 Les différents sens de l'identité.....	65
1.2 L'identité-idem et l'identité-ipse.....	67
1.3 Les questions «QUOI ?» et «QUI ?» du sujet.....	68
1.4 Tableau synthèse.....	70
2 L'identité narrative.....	73
2.1 L'intrigue.....	74
2.2 Ipséité et altérité.....	75
2.3 L'identité narrative et la connaissance de soi.....	76
Conclusion.....	77

CHAPITRE IV

LA CONVERSION COMME EXPÉRIENCE DE FOI.....	79
1. La conversion, un don gracieux de l'amour de Dieu accueilli dans la foi.....	81
1.1 Le <i>Dasein</i> comme fondement de la foi.....	82
1.2 De la foi implicite à la foi explicite en Dieu.....	83
1.3 La liberté fait partie du don de Dieu.....	84
1.4 La réception du don de Dieu.....	85

2. La conversion, une expérience relationnelle.....	86
2.1 La rencontre.....	87
2.2 Le témoignage.....	88
2.3 Une relation personnelle et collective.....	90
2.4 La rencontre personnelle avec Dieu.....	91
3. La conversion, un processus identitaire.....	93
3.1 La foi au cœur de mon identité.....	94
3.2 Vulnérabilité et identité.....	95
Conclusion.....	97
CONCLUSION.....	97
ANNEXE I.....	103
ANNEXE II.....	105
ANNEXE III.....	108
BIBLIOGRAPHIE.....	109

REMERCIEMENTS

Je tiens à remercier tous ceux et celles qui ont de près ou de loin contribué à la réalisation de mon projet d'étude et de ce mémoire ; les Pères Oblats de Marie-Immaculée par l'entremise du père Claude St-Laurent o.m.i. ; les Sœurs de la Charité d'Ottawa, particulièrement les soeurs Claire Malette, Monique Belzile et Solange Gauthier qui ont su m'encourager en me donnant accès au patrimoine de ma chère tante sœur Annette Mignault ; mon père, Cartier Mignault, qui n'a cessé de m'encourager en me témoignant sa fierté de me voir écrire un mémoire de maîtrise.

Je tiens aussi à remercier le 6001, notamment la professeure Denise Couture, Paule-Renée Villeneuve, Michèle Lévesque, Berthony Saint-George, Holy Rathcliff, Daniel Jundt, Daniel Lagacé-Roy et Nelson Tardif . Cette petite communauté de recherche m'a permis de préciser ma pensée, et surtout, elle m'a encouragé dans les moments plus difficiles et plus solitaires de la rédaction.

Je tiens aussi à remercier de tout cœur tous mes amis et amies – spécialement Caroline Béliveau, Denise Bilodeau et mon jeune vieux complice Jean-Philippe Perreault – qui ont contribué à leur manière à l'aboutissement de la rédaction de ce mémoire.

Je veux aussi remercier tous les professeurs et professeures de la Faculté de Théologie de l'Université de Montréal de m'avoir transmis non seulement un savoir théologique et un esprit critique mais surtout une réelle passion pour la question théologique.

Et, finalement, je veux remercier Jean-Guy Nadeau qui a été pour moi plus qu'un professeur, plus qu'un directeur de mémoire, mais un véritable ami. Jean-Guy, jamais je n'oublierai les discussions que nous avons eues dans ton bureau avec Lonergan, les AA et Ricoeur en toile de fond. Tu as su me poser les bonnes questions, me diriger vers les bonnes lectures, m'encourager dans les moments plus difficiles. Bref, Jean-Guy, non seulement tu fais partie de ce mémoire mais aussi et pour toujours tu fais partie de ma mémoire.

*«C'est quand on se convertit au Seigneur que le voile est enlevé. Car le Seigneur, c'est l'Esprit, et où est l'Esprit du Seigneur, là est la liberté. Et nous tous qui, le visage découvert, réfléchissons comme en un miroir la gloire du Seigneur, nous sommes transformés, en cette même image, allant de gloire en gloire, comme de par le Seigneur qui est Esprit.»
(2 Co 3, 16-18)*

Les crustacés de la famille des paguridés ont la particularité de vivre dans des coquilles laissées vides par d'autres crustacés. Les gens du Languedoc leur ont donné le surnom facétieux de bernard-l'ermite à cause de leur style de vie. Quand sa coquille devient trop petite, le bernard-l'ermite s'en trouve une plus grande où il pourra vivre en sécurité jusqu'à ce qu'elle devienne à son tour trop petite. Or, le transfert d'une coquille à l'autre rend le crustacé excessivement vulnérable. C'est à ce moment précis que les prédateurs ont la possibilité d'en faire leur repas.

Ma curiosité pour cette bestiole remonte à une vingtaine d'années alors que j'ai vu à la télévision un documentaire sur le bernard-l'ermite. Je vivais une période de transformation profonde et je me sentais terriblement angoissé et certainement très vulnérable. J'étais moi aussi en train de passer d'une coquille à une autre, d'une sécurité, même inconfortable, à quelque chose de nouveau et d'inconnu. Je comprenais que si le bernard-l'ermite refusait le transfert qui le rendait si vulnérable, il mourrait étouffé dans sa coquille. Ainsi, son instinct de survie le poussait hors de la coquille vers une autre où il pourrait poursuivre sa croissance. Si j'avais une leçon à retenir du bernard-l'ermite c'était, d'une part, de voir la crise existentielle – une coquille trop petite – comme une occasion de s'ouvrir à une transformation éventuelle de l'existence. D'autre part, que la vulnérabilité n'était pas quelque chose que l'on doive tenter d'éviter à tout prix. Au

contraire, on devait plutôt tenter de l'accepter et de la considérer comme faisant partie de la vie.

Pourquoi parler, en entrée de jeu, du bernard-l'ermite dans un mémoire sur la conversion comme processus identitaire ? Je viens, encore une fois, de changer de coquille et le documentaire sur les crustacés de la famille des paguridés m'est revenu à l'esprit. Cette nouvelle conversion m'a conduit à faire des études en théologie et mon mémoire de maîtrise se veut une tentative de compréhension du phénomène de conversion et de son effet sur l'identité d'un individu. Je trouve que la métaphore du bernard-l'ermite illustre bien ce qui provoque une conversion et le sentiment qui l'accompagne. C'est-à-dire la crise existentielle comme point de départ du processus de conversion et la vulnérabilité que vit la personne qui s'y engage. En effet, si le bernard-l'ermite n'était pas à l'étroit dans sa coquille, jamais il n'aurait la pulsion de vouloir changer de coquille. Mais laissons là les crustacés et regardons ce qui se passe chez les êtres humains.

Les êtres humains sont constamment appelés, et souvent par la vie elle-même, à se remettre en question, à se redéfinir ou à redonner un sens nouveau à leur vie. La popularité des mouvements ou des groupes qui cultivent la recherche de l'autonomie, de la croissance personnelle et du potentiel humain montre bien que l'air du temps est imprégné de quêtes de sens et d'identité, de désirs de découverte et de réalisation de soi. Une telle recherche, souvent qualifiée de spirituelle, est en partie en raison «des appels à l'authenticité, à l'intériorité et à la liberté non satisfaites par la société de consommation.»¹ L'être humain prend ou re-prend conscience qu'il est essentiellement spirituel ou religieux. Selon Gevaert, il se rappelle :

¹ S. De Fiore, Art. «Spiritualité contemporaine» dans De Fiore et T. Goffi (dir.), *Dictionnaire de la vie spirituelle*, adaptation française par François Vial, Paris, Cerf, 1983, p.1061.

«qu'être homme ne se limite pas à produire, ou à jouer au démiurge qui fonctionne, projette et transforme. Être homme signifie aussi savoir écouter le mystère des choses, contempler la réalité, retrouver l'unité avec la nature et avec soi-même, réfléchir sur le sens de l'existence à travers des gestes et des rites symboliques.»²

À travers ces appels à une plus grande authenticité et à une plus grande liberté, à travers cette prise de conscience qu'il est autre chose qu'un agent de production et de consommation, l'être humain en vient à abandonner une certaine façon d'être et de faire, pour vivre de façon différente en harmonie avec de nouvelles valeurs. Il n'en demeure pas moins que ces appels et cette prise de conscience viennent le plus souvent d'une forme de déception voire de désespoir. Pourquoi abandonner croyances et comportements s'ils ne font pas problème ? Je ne crois pas, compte tenu des angoisses existentielles qu'une telle décision amène, que l'on s'engage dans une telle transformation pour le plaisir de la chose. Tout comme chez le bernard-l'ermite, c'est l'instinct de survie qui crée la pulsion de changer de coquille. À mon avis, la crise existentielle est, chez l'être humain, l'élément déclencheur de cet instinct de survie ou de cette pulsion à changer. C'est parce qu'un couple est profondément malheureux qu'il décide de se séparer ; la séparation étant l'ultime transformation. Nous verrons dans le deuxième chapitre que c'est la même chose pour une personne alcoolique ou *dépendante* : la voie de la sobriété est souvent très éprouvante. C'est à travers la crise existentielle et le vide intérieur qui s'en suit que se font entendre les appels à l'authenticité, à l'intériorité et à la liberté non satisfaite. C'est alors que l'être humain prend conscience qu'il est toujours autre et toujours en devenir.

Cette transformation profonde, simplement suggérée ci-haut, est en quelque sorte une conversion. Or, on utilise rarement le terme pour la

² J. Gevaert, cité dans De Fiores, op. cit. p.1063.

désigner. Plusieurs, au contraire, conçoivent la conversion comme une obligation «de se renfermer dans un comportement obligatoire, de donner son adhésion de foi à un maître, d'exprimer une fidélité à des prescriptions religieuses en acceptant aveuglément la loi du maître ou bien en vivant dans un esprit piétiste.»³ Or, la conversion est, à mon avis, un processus qui permet une authentique transformation qui, loin d'enfermer et de limiter à un modèle de vérité, ouvre toujours à d'autres possibilités. En d'autres mots, elle permet à l'être humain d'être constamment en devenir car elle appelle au dépassement de soi. C'est ce que laisse entendre Bernard Lonergan quand il définit la conversion comme une transformation du sujet et de son monde.⁴ Elle est donc autre chose qu'une simple adhésion à une institution et à ses doctrines. La conversion est une expérience existentielle, bouleversante, inconfortable et angoissante car elle nous confronte à notre vulnérabilité.

Les personnes qui entreprennent de vivre selon le «mode de vie» que propose *Alcooliques Anonymes* illustrent bien les difficultés d'être confrontées à leur propre vulnérabilité. En effet, la méthode dite des douze étapes amène les personnes aux prises avec un problème d'alcool ou une autre dépendance à vivre sans artifices malgré leurs peurs, leurs ressentiments, leur vulnérabilité. C'est avec l'aide d'une *Puissance supérieure* qu'il leur devient possible d'expérimenter leur réhabilitation. À mon avis, ce que les AA appellent une réhabilitation est bel et bien une conversion au sens où en parle Lonergan. À cette hypothèse, j'en ajouterais une autre, à savoir que la méthode AA est une mise en étapes, une systématisation pratique de la théorie de la conversion de Lonergan comme dépassement de soi. De plus, l'expérience AA, comme une bonne partie de

³ Tullo Goffi, Art. «Conversion» dans De fiores S. et T. Goffi (dir.), *Dictionnaire de la vie spirituelle*, adaptation française par François Vial, Paris, Cerf, 1983, p.197.

⁴ Bernard Lonergan, *Pour une méthode en théologie*, (Héritage et Projet, 20), traduit de l'anglais sous la direction de Louis Roy, Montréal, Fides, 1978 (1972), p.154 ; MT, dans les citations à venir.

la littérature, m'amène à me demander si toute conversion profonde et authentique ne procède pas d'une crise existentielle.

Mais si la conversion et la réhabilitation chez les AA sont effectivement un processus de transformation du sujet et de son monde ; si l'être humain est toujours en devenir ; s'il est toujours appelé à se dépasser, qu'en est-il de son identité ? Converti, est-on toujours le même ? Ou un autre ? Comment saisir la conversion dans le processus identitaire ?

Le concept de l'identité narrative de Paul Ricoeur permet, à mon avis, de conjuguer le processus identitaire à celui de la conversion. L'identité narrative se construit à travers les concordances et les discordances de l'intrigue du récit. En conséquence, le récit de sa vie, celui de sa conversion ou, pour les AA, de sa réhabilitation permet à une personne de saisir les transformations de son identité sans qu'elle se perde de vue. L'intrigue devient en quelque sorte l'organisation des ruptures dans la continuité. C'est par elle que l'être humain peut expérimenter des transformations identitaires mais jamais au point de devenir autre. Dans la conversion religieuse, la foi joue aussi le rôle de la continuité à travers nos ruptures. Elle fait donc partie de notre identité. L'idée du témoignage chez les AA illustre bien cette hypothèse. À l'intérieur de leurs réunions, les membres AA sont appelés à raconter leur histoire leur réhabilitation. Ainsi, ils prennent conscience de leur nouvelle identité tout en restant conscient qu'ils sont toujours eux-mêmes.

Ce travail de recherche se veut donc une réflexion éclairée sur la conversion comme processus identitaire. Dans le premier chapitre, je tenterai de redonner au mot «conversion» ses lettres de noblesse. Pour ce faire, je présenterai les faits saillants de l'évolution du concept dans la Bible et dans l'Église catholique romaine, et j'exposerai ensuite la théorie de Bernard Lonergan sur la conversion. Dans le chapitre deuxième, je tenterai

de démontrer ce que les AA appellent la réhabilitation constitue un processus de conversion que déploie, balise et dynamise la méthode des douze étapes. J'aborde cette méthode des AA à partir de la littérature AA et de mon expérience d'observation du mouvement. Dans le chapitre trois, j'explorerai le concept d'identité narrative de Paul Ricoeur qui, à mon avis, permet un lien entre la conversion et le processus identitaire. Dans le chapitre quatre, j'utiliserai la réflexion philosophique de Bernhard Welte sur le croire pour approfondir la question de la foi dans la conversion comme processus identitaire. Cette réflexion me permettra aussi d'intégrer les différents éléments de ce mémoire et d'en faire ressortir la continuité à travers les ruptures de la recherche.

CHAPITRE I

LA CONVERSION

Ce chapitre vise en quelque sorte à redonner au mot «conversion» ses lettres de noblesse. Pour ce faire, j'analyserai brièvement l'évolution du concept à travers la Bible et la tradition de l'Église catholique romaine. Je me limiterai à la Tradition catholique romaine car le concept de conversion n'est pas le même à travers toutes les confessions chrétiennes. Par exemple, la thèse doctorale de Wesley Peach, *Itinéraire de conversion de jeunes chrétiens évangéliques. Fondements critiques, anthropologiques, théologiques et pastoraux*,⁵ démontre que pour les Églises évangéliques, la conversion se réfère plus à l'adhésion à l'église qu'au processus de transformation qui en découle. J'exposerai, ensuite, la théorie de Lonergan sur la conversion à partir de son livre *Pour une méthode en théologie*. Nous commencerons alors par une présentation sommaire de la méthode empirique généralisée proposée par Lonergan. Puis, nous verrons les concepts de la conscience et de l'intentionnalité et leurs quatre niveaux soit les niveaux empirique, intellectuel, rationnel et celui de la responsabilité. Ensuite, je présenterai la triple conversion telle que proposée par Lonergan. Pour terminer, nous regarderons cette triple conversion comme moteur du dépassement de soi.

⁵ Thèse présentée à la Faculté des études supérieures de Université de Montréal en août 1998 et publiée en 2001 aux éditions Fides sous le titre *Itinéraires de conversion*.

1 La conversion dans la tradition judéo-chrétienne et catholique romaine

Dans la tradition judéo-chrétienne, la conversion constitue un concept théologique fondamental.⁶ Elle désigne le mouvement par lequel l'être humain se réconcilie et, malgré ses infidélités, reprend sa relation avec Dieu. Cette possibilité est sans limite «à moins que l'homme ne s'en pose lui-même en refusant la conversion ou bien en s'estimant faire partie des «justes» qui n'ont pas besoin de conversion.(Lc 15,7b)»⁷ En conséquence, nous pouvons dire que la conversion est le fondement de notre relation avec Dieu et, par le fait même, de notre salut. Car Dieu ne fixe pas l'être dans son passé, il est toujours prêt à lui accorder son pardon. La Bible n'est-elle pas l'histoire de cette relation bouleversante entre Dieu et l'être humain ?

Dans l'Ancien Testament, le mot conversion se réfère au mot hébreu *shub*⁸ qui signifie «se retourner», «revenir à». La conversion consiste pour Israël dans le fait «de revenir» à Dieu et de «rétablir» l'Alliance. Elle est donc essentiellement collective, même si avec les prophètes Jérémie et Ézéchiël, elle prendra aussi un caractère plus personnel visant la reconnaissance de l'Alliance inscrite dans le cœur de l'être humain⁹ : «Mais voici l'alliance que je conclurai avec la maison d'Israël après ces jours là, oracle de Yahvé. Je mettrai ma loi au fond de leur être et je l'écrirai sur leur cœur.» (Jr 31,33) La conversion est condition de vie : «Débarrassez-vous de tous les crimes que vous avez commis et faites-vous un cœur nouveau et un esprit nouveau. Pourquoi mourir, maison d'Israël ? Je ne prends pas

⁶ Josef Blank, Art. «Conversion» dans Eicher Peter (dir.), *Nouveau dictionnaire de théologie*, adaptation française sous la direction de Bernard Lauret, Paris, Cerf, 1996, (2^{ème} ed. revue et augmentée) p.146.

⁷ Idem, p.146.

⁸ Blank, op. cit. p.146 ; Goffi, op. cit. p.199.

⁹ Avery Dulles, Art. «Conversion» dans Latourelle R. et R. Fisichella (dir.), *Dictionnaire de théologie fondamentale*, Montréal/Paris, Bellarmin/Cerf, 1992, p.201.

plaisir à la mort de qui que ce soit, oracle du Seigneur Yahvé. Convertissez-vous et vivez !» (Ez 18,31-32). Pour la tradition biblique deutéronomique, vivre implique se convertir au Seigneur.

Dans le Nouveau Testament, les concepts de *métanoïen* et de *métanoïa*¹⁰ donnent à la conversion le sens de «changement de mentalité». Blank précise que la conversion est «un processus d'abord intérieur et spirituel, sans exclure, bien sûr, une «praxis» correspondante.» Plus radical, Goffi, lui, parle d'un «renouveau intégral du moi.»¹¹ La prédication de Jean le Baptiste et celle de Jésus de Nazareth appellent à la conversion individuelle.¹² Pour le premier, il s'agit de se repentir à cause du Royaume qui est tout proche (Mt 3,2). Pour Jésus, la conversion est un repentir mais aussi et d'abord un acte de foi. Jésus invite à croire à la Bonne Nouvelle que Dieu a déjà établi le règne de l'amour et du pardon.¹³ La conversion apparaît alors «comme événement fondamental du salut dû à l'amour inépuisable et illimité de Dieu, qui va même chercher celui qui est «perdu» jusqu'à ce qu'il le trouve.»¹⁴ Ainsi devient-elle le fondement de la relation personnelle entre l'être humain et Dieu. Or, comme toute relation, «la conversion authentique se structure au cours d'incessantes fluctuations, et elle s'approfondit par étapes successives.»¹⁵ C'est cet approfondissement qui permettra de s'abandonner pleinement à l'amour de cette relation "divine". Bien que la conversion nécessite une décision – c'est-à-dire un

¹⁰ Blank, op.cit. p.146 ; Goffi, op.cit. p.199.

¹¹ Idem, p.146 ; p.199.

¹² Dulles, op. cit. p.201.

¹³ Idem, p.201.

¹⁴ Blank, op. cit. p.148.

¹⁵ Goffi, op. cit. p.197.

choix libre d'accepter de s'abandonner à la relation divine – celle-ci ne peut se prendre sans le don de la grâce et de la foi.¹⁶

La théologie catholique romaine classique met en lumière la double dimension du don divin et de la décision humaine qui habite la conversion en la définissant comme «la démarche par laquelle un individu se tourne vers Dieu et devient plus intimement uni à Lui. Cette démarche est une libre réponse au don de Dieu qui se donne dans le Christ et dans l'Esprit.»¹⁷ Le récent catéchisme de l'Église catholique poursuit cette tradition lorsqu'il affirme :

«la première œuvre de la grâce de l'Esprit Saint est la *conversion* qui opère la justification selon l'annonce de Jésus au commencement de l'Évangile : «Convertissez-vous, car le Royaume des cieux est tout proche» (Mt 4,17). Sous la motion de la grâce, l'homme se tourne vers Dieu et se détourne du péché, accueillant ainsi le pardon et la justice d'en haut. «La justification comporte donc la rémission des péchés, la sanctification et la rénovation de l'homme intérieur.»(Cc. Trente : Ds1528)»¹⁸

L'Église distingue deux étapes dans le processus de conversion : une première conversion qui est celle du Baptême et une seconde qui se poursuit la vie durant. Ce qui fera dire à saint Ambroise «que, dans l'Église, il y a l'eau et les larmes : l'eau du Baptême et les larmes de la Pénitence.»¹⁹ Clément d'Alexandrie parlait aussi d'une double conversion : « Je crois qu'il existe une première conversion du paganisme à la foi, et une seconde conversion de la foi à la gnose.»²⁰ Bien que les spirituels ou les mystiques

¹⁶ Idem, p.199.

¹⁷ Dulles, op. cit. p.203.

¹⁸ Église Catholique, *Catéchisme de l'Église Catholique*, Paris, Mame/Plon, 1992, p.412, No. 1989.

¹⁹ Idem, p.307, No. 1429.

²⁰ *Stromata* VII, 10, PGIX, 481 a, cité par Goffi, op. cit. p.200.

fassent leur l'affirmation de Clément d'Alexandrie, ils ne s'entendent pas sur une définition de la seconde conversion. Tandis que pour certains il s'agit de la purification par l'ascèse, d'autres affirment qu'il s'agit plutôt de la consécration à Dieu par la vie religieuse et cléricale. Quoiqu'il en soit, Goffi signale que :

«en général, la seconde conversion se caractérise par un don de soi-même à la perfection ; c'est une volonté irrévocable de progrès spirituel, au prix de tous les sacrifices ; c'est une recherche en vue de réaliser le seul bon plaisir du Seigneur. L'âme ne se contente ni d'une conduite habituellement bonne et honnête, ni d'une pratique moyennement vertueuse. Elle veut se mettre sur la voie spirituelle d'une expérience du meilleur.»²¹

Les déclarations des conciles de Trente et du Vatican II vont dans le sens de cette démarche progressive. Le concile de Trente déclare que la conversion «se produit durant toute la vie, à mesure que l'on progresse dans la foi, la charité, par la pratique des bonnes œuvres (DS 1535).»²² De son côté, Vatican II²³ précise qu'il y a d'abord une conversion initiale qui permet à l'être humain de prendre conscience du mystère de l'amour de Dieu l'invitant à entrer en relation avec Lui. Cette relation – rapportée à l'initiation chrétienne – conduira au passage du vieil homme à l'homme nouveau qui a son achèvement dans le Christ. Ce passage provoque nécessairement une transformation progressive de la mentalité et des pratiques avec les conséquences sociales qui s'ensuivent. Bien que celles-ci puissent être éprouvantes, elles sont aussi une source de joie, un paradoxe que *Ad Gentes* explique par le fait que «le Seigneur en qui on croit est un signe de contradiction. (cf. Lc 2,34 ; Mt 10, 34-39)».²⁴

²¹ Goffi, op. cit. p.203.

²² Dulles, op.cit. p.202.

²³ Église Catholique, «Ad Gentes» dans : *Vatican II. Les seize documents conciliaires*, (Lapensée chrétienne), Montréal/Paris, Fides, 1967, p.449.

²⁴ Idem, p.449.

La conversion apparaît donc ici comme un processus par lequel l'être humain répond librement à l'amour de Dieu. C'est Lui qui initie cette relation amoureuse et personnelle à laquelle Il nous convie. L'être humain, reconnaissant cette possibilité relationnelle, accepte ou refuse librement de répondre à cette invitation. En acquiesçant, la personne accepte aussi de se laisser transformer par cette relation amoureuse avec Dieu. Cette reconnaissance se fait avec l'aide de l'Esprit Saint, sans qui il nous est impossible de prendre conscience de l'action de Dieu dans nos vies. En d'autres mots, un individu ne se lève pas un matin en se disant : «Tiens ! Aujourd'hui je vais me convertir !» Le processus de conversion est déjà enclenché avant même que la personne n'en prenne conscience. Aussi, il y a toujours un élément de surprise dans la conversion, comme dans l'invitation à une relation amoureuse avec Dieu. La libre réponse à Dieu se situe d'une part au niveau d'un «saut» dans la foi : la personne accepte de croire que sous la *motion de la grâce*, elle est en train de vivre une *renovation intérieure*, pour reprendre les mots du catéchisme et du Concile de Trente. D'autre part, la libre réponse se situe au niveau de la persévérance ou de la continuation : la personne accepte ou refuse de poursuivre cette transformation intérieure et gracieuse de l'Esprit. La conversion désigne donc une démarche fondamentale et théologique et non seulement, voire non d'abord, une démarche éthique. Elle se situe plus au niveau de l'être qu'au niveau du faire : «il ne s'agit donc pas seulement de réparer ses propres manquements et péchés dans le domaine personnel et interpersonnel mais, plus fondamentalement, d'arriver à une juste compréhension de soi «devant Dieu»»²⁵ L'essentiel de la réflexion de Bernard Lonergan sur la conversion est à mon avis justement un effort d'une juste compréhension de soi «devant Dieu».

²⁵ Blank op.cit. p.146.

2 La conversion chez Bernard Lonergan

Philosophe pour les uns et théologien pour les autres, Bernard Lonergan est reconnu comme un *methodologue audacieux*.²⁶ Sa méthode est le résultat majeur de ses recherches et de ses réflexions et, selon Louis Roy, sa plus grande contribution à la théologie contemporaine. Ce qui fera dire au théologien protestant de Chicago, Langdon Gilkey, que «Lonergan is one of the greatest minds of Christendom. I used to read Jacques Maritain or Etienne Gilson to find out what Roman Catholic intellectuals were thinking. Now I read Father Lonergan to find out what I am thinking.»²⁷ La raison pour laquelle, à mon avis, ce théologien fait ce constat se trouve au cœur de la méthodologie existentielle de Lonergan. C'est d'ailleurs à l'occasion de cette réflexion méthodologique pour la théologie – *Pour une méthode en théologie* – que Lonergan élaborera sa théorisation de la conversion.

Il peut paraître étonnant qu'une réflexion sur la méthode comporte une théorie de la conversion. En effet, la méthode proposée par Lonergan place le chercheur au centre de sa recherche. Sujet chercheur et sujet de recherche y sont intimement liés. L'un et l'autre se transforment mutuellement, à condition que la subjectivité du sujet chercheur demeure dans un monde médiatisé par la signification. De plus, Lonergan voit la conversion non pas simplement comme un objet de recherche donnant lieu à «un ensemble de propositions énoncées par le théologien, mais bien [comme un] changement fondamental et capital qui se produit dans la réalité humaine qu'est le théologien.»²⁸ En fait, sa méthode en théologie et la conversion constituent, à mon avis, un seul et même processus.

²⁶ Louis Roy, «La contribution de Bernard Lonergan à la théologie contemporaine» : *Studies in Religion* 14/4 (1985) p.475.

²⁷ Roy, op. cit. p.480 note 2.

²⁸ MT, p. 309.

2.1 La méthode transcendantale ou la méthode empirique généralisée²⁹

Dans une communication donnée au *Lonergan workshop* à Boston en 1976, Lonergan présente la méthode empirique généralisée comme la méthode qui est antérieure à la division entre la méthode expérimentale des sciences de la nature et les méthodes très diversifiées de l'herméneutique et de l'histoire.³⁰ Il la présente comme «un schème normatif d'opérations reliées entre elles, susceptible de récurrence et qui donne des résultats cumulatifs et progressifs dans les sciences de la nature, en herméneutique, en histoire et pour le sens commun.»³¹ Ceci est contraire à d'autres méthodes en sciences de la nature qui donnent toujours les mêmes résultats et que l'on peut suivre comme on suit une recette de gâteau. De plus, et surtout, la méthode empirique généralisée considère autant les données de la conscience que les données des sens.

Dans la conférence intitulée *La genèse des méthodes*³², l'auteur fait ressortir les caractéristiques suivantes de la méthode empirique généralisée. Premièrement, les opérations se vérifient selon la propre conscience de chacun. Deuxièmement, elles sont reliées entre elles par un dynamisme conscient de la spontanéité sensible : le schème normatif qui articule l'intelligence, la rationalité et la conscience. L'intelligence pose les questions et demande des réponses satisfaisantes. La rationalité, pour donner ou refuser son assentiment, exige des preuves suffisantes. La

²⁹ Dans son livre *Method in Theology* publié en 1972 (traduction française en 1978), Lonergan parle de la *méthode transcendantale* mais dans les années soixante dix il parlera plutôt de la *méthode empirique généralisée*. Deux expressions pour désigner une seule et même méthode ; voir Roy, op. cit. p.480.

³⁰ Bernard Lonergan, *Les voies d'une théologie méthodique. Écrits théologiques choisis*, (Recherches 27 théologie), traduit de l'anglais sous la direction de Pierrot Lambert et Louis Roy, Tournai/Montréal, Desclée&Cie/Bellarmin, 1982 (1981), p.119 ; VTM, dans les citations à venir.

³¹ VTM, p.120 ; MT, p.18.

³² VTM, p.123-141.

conscience, elle, «préside à tout cela et révèle au sujet son authenticité ou son inauthenticité lorsqu'il se conforme ou se soustrait aux normes immanentes à sa propre sensibilité, sa propre intelligence, sa propre rationalité, sa propre liberté ou sa propre responsabilité.»³³

La question de la subjectivité individuelle fait inévitablement surface dans la méthodologie. Lonergan distingue alors «le sujet corrélatif au monde de l'immédiateté» du «sujet corrélatif au monde médiatisé par la signification et motivé par la valeur»³⁴. Le premier est enfermé dans l'expérience immédiate des sens et de sa conscience, de sorte que, cette subjectivité ne peut que susciter des doutes sérieux. La méthode fait appel au deuxième type de subjectivité, celle du sujet médiatisé qui « se meut dans un univers qui lui est familier – dans la mesure de son développement personnel – par le biais du sens commun, des sciences de la nature, des sciences humaines, de la philosophie et peut-être même de la théologie.»³⁵

Dans *Pour une méthode en théologie*, Lonergan qualifie sa méthode de transcendantale car l'intelligence, la rationalité et la responsabilité sont décrites comme étant des "transcendants" qui

« constituent la visée radicale qui nous fait passer de l'ignorance au savoir. Ils sont a priori parce qu'ils vont au-delà de ce que nous savons pour nous permettre de chercher ce que nous ne savons pas encore. Ils sont illimités parce que les réponses obtenues ne sont jamais complètes et ne font ainsi que soulever d'autres questions.»³⁶

³³ VTM, p.127.

³⁴ Nous verrons quand nous aborderons les différents types de conversion qu'il s'agit ici en quelque sorte de la conversion intellectuelle et de la conversion morale.

³⁵ VTM, p.128.

³⁶ MT, p.24.

C'est par le dynamisme de cette visée radicale qu'il nous est possible de comprendre ce que nous expérimentons, de concevoir ce que nous avons compris et expérimenté, de l'affirmer comme réel et de l'approuver comme vraiment bien.

Chacun applique plus ou moins la méthode transcendantale ou la méthode empirique généralisée «dans la mesure où il est attentif, intelligent, rationnel, et responsable.»³⁷ Par ailleurs, la difficulté de la méthode réside dans l'objectivation du degré plus élevé de la conscience qui se fait en appliquant une intentionnalité aux opérations. Autrement dit, il s'agit d'être attentif à ce que nous faisons quand nous sommes conscients de ce que nous faisons.

2.2 La conscience et l'intentionnalité

Être conscient et intentionnel, pour Lonergan, est avant tout une question de "présence", celle qui se produit en rapport à un objet ou au sujet quand, de façon consciente, ce dernier voit, entend, touche, sent et goûte, ou bien quand il cherche, imagine, comprend, juge, évalue et décide. C'est l'action qui permet de devenir conscient de la présence de l'objet que Lonergan désigne comme l'intentionnalité ou la visée (du verbe anglais *to intend*). En effet, la 'présence' d'un objet est liée à la conscience que nous en avons. Et, la conscience permet au sujet d'être présent à lui-même : «chaque fois que le sujet accomplit l'une des opérations, il devient conscient de lui-même, il se rend présent à lui-même, il fait l'expérience de lui-même comme étant celui qui agit.»³⁸

³⁷ MT, p.27.

³⁸ MT, p. 20.

2.2.1 Les quatre niveaux de la conscience

L'auteur distingue quatre niveaux de la conscience et de l'intentionnalité. Le niveau empirique ou niveau de l'expérimentation est celui où nous sentons, percevons, imaginons, éprouvons, parlons, bougeons. Le niveau intellectuel est celui de la recherche et d'un effort de compréhension, ainsi que de l'expression de cette recherche et de cette compréhension. Le niveau rationnel est celui de la réflexion en vue d'un jugement sur l'authenticité ou la véracité d'une affirmation. Le niveau de la responsabilité est celui où « nous sommes confrontés à nous-mêmes, à nos opérations, à nos propres buts, et [où] nous délibérons ainsi sur des actions possibles, les évaluons, prenons des décisions et les mettons en pratique. »³⁹

L'auteur souligne qu'il y a une différence du degré de conscience et de l'intentionnalité selon les niveaux, de sorte qu'elles seront plus développées au niveau de la responsabilité qu'au niveau empirique : « à chacun des quatre niveaux, on est conscient de soi-même mais, à mesure que l'on monte d'un niveau à l'autre, c'est d'un moi (*self*) agrandi que l'on devient conscient et cette conscience elle-même est différente de celle qui précède. »⁴⁰ Aussi, le quatrième niveau permettra une nouvelle expérience enrichie, une nouvelle compréhension de celle-ci, des jugements plus fins, et par le fait même, des décisions plus éclairées et plus libres qu'au niveau précédent. De là l'importance du quatrième niveau :

« Le quatrième niveau, qui présuppose, complète et élève les trois autres, est celui de la liberté et de la responsabilité, du dépassement de soi au plan moral et, en ce sens, celui de l'existence, de l'autonomie et de la maîtrise de soi. »⁴¹

³⁹ MT, p.22.

⁴⁰ MT, p.22.

⁴¹ MT, p.144.

Le quatrième niveau est responsable du fonctionnement optimal des trois premiers. Son bon ou mauvais fonctionnement se manifeste «dans la mesure où l'individu est attentif ou non à l'expérience, intelligent ou non dans ses investigations, rationnel ou non dans ses jugements.»⁴² Une dysfonction du quatrième niveau, souligne l'auteur, produira un sentiment d'inquiétude et de mauvaise conscience. Tandis que s'il fonctionne bien, il produira chez l'être humain un sentiment de satisfaction et de devoir accompli.

2.3 La triple conversion

Lonergan définit la conversion comme une transformation du sujet et de son monde, disions-nous dans l'introduction du mémoire. Il s'agit pour lui d'une «expérience existentielle, intensément personnelle et tout à fait intime.»⁴³ L'auteur précise qu'il s'agit d'un long processus dont la réalisation se reconnaît par certains jugements ponctuels et certaines décisions importantes. Cette expérience de transformation est cependant de l'ordre du changement de direction plus que du pur développement. Lonergan décrit cette expérience ainsi :

«C'est comme si l'on ouvrait les yeux pour la première fois et que son monde antérieur s'évanouissait et disparaissait. Il en émerge quelque chose de nouveau, qui entraîne une suite de développements imbriqués et cumulatifs à tous les niveaux et dans tous les secteurs de la vie humaine.»⁴⁴

En effet, pour Lonergan, la conversion est le fait qu'un individu expérimente une volte-face l'ouvrant à un nouvel horizon qui rejette en partie l'ancien. Cette nouvelle façon de voir ou de comprendre peut se manifester à trois niveaux. Aussi, on parlera de la triple conversion ou des

⁴² MT, p.144.

⁴³ MT, p.155.

⁴⁴ MT, p.155.

trois conversions : intellectuelle, morale et religieuse. Bien que chacune d'entre elles soit distincte, elles sont nécessairement en relation les unes avec les autres. Voyons ce qu'en dit Lonergan.

2.3.1 La conversion intellectuelle

«La conversion intellectuelle consiste en une clarification radicale et, conséquemment, en une élimination d'un mythe extrêmement tenace et fallacieux concernant la réalité, l'objectivité et la connaissance humaine.»⁴⁵

Le mythe dont parle ici Lonergan réside dans le fait de réduire *l'acte de connaissance* à *l'acte de regarder*, de réduire l'objectivité au fait de voir uniquement ce qui est là en oubliant ce qu'on ne voit pas, et de limiter la réalité à «ce qui est dehors, là, maintenant et qu'il s'agit de regarder.»⁴⁶ La connaissance, l'objectivité et la réalité sont spontanément comprises à partir du *monde de l'immédiateté* – c'est-à-dire un monde construit par le voir, l'entendre, le toucher, le goûter, le sentir et le ressentir – sans qu'elles soient mises en relation avec le *monde médiatisé par la signification* – c'est-à-dire «un monde connu non par l'expérience sensible d'un individu, mais par l'expérience externe et interne d'une communauté culturelle et par les jugements continuellement vérifiés et revérifiés de la communauté.»⁴⁷ La connaissance, l'objectivité et la réalité sont donc beaucoup plus complexes que ne le laisse entendre le mythe dénoncé par Lonergan car elles résident dans le fait d'expérimenter, de comprendre, de juger et de croire⁴⁸ qui constituent autant d'expériences médiatisées.

⁴⁵ MT, p.272 .

⁴⁶ MT, p.272 .

⁴⁷ MT, p.272.

⁴⁸ Il est intéressant de constater que Lonergan varie le quatrième niveau de la conscience et de l'intentionnalité. Cela démontre, à mon avis, certainement l'importance de ce niveau par rapport aux autres. Rappelons qu'il s'agit du niveau de la liberté, de la décision, de la responsabilité. Il n'est donc pas surprenant qu'il soit aussi celui du croire.

L'auteur met en opposition trois types de réactions produits par ce mythe : le réalisme qui s'imagine connaître simplement par l'observation le *monde médiatisé par la signification* ; l'empirisme qui limite la *connaissance objective à l'expérience sensible* ; et l'idéalisme qui aborde le *monde médiatisé par la signification* comme un idéal et non comme la réalité. Selon Lonergan, seul le *réalisme critique* permet de saisir toutes les dimensions de la connaissance humaine et de «déclarer que le monde médiatisé par la signification constitue un monde réel.»⁴⁹ Car le réalisme critique permet de savoir ce que l'on fait quand on connaît et, par le fait même, il permet de comprendre que ce processus – de l'expérience, de la compréhension, du jugement et de la décision – est un processus de dépassement de soi.

Cette dans cette prise de conscience de ce que l'on fait que réside la conversion intellectuelle, c'est-à-dire le fait de se libérer de la méprise de saisir la connaissance, l'objectivité et la réalité comme uniquement quelque chose que l'on voit et de «découvrir le dépassement de soi propre au processus humain qui parvient à la connaissance, cela exige que l'on rompe avec des habitudes de penser et de parler profondément ancrées.»⁵⁰ D'où le terme radical de conversion que Lonergan utilise pour désigner ce processus. Il ne s'agit pas seulement de changer d'idées, ce qui serait plus de l'ordre du développement – l'idée se développe au point d'être modifiée ou même changée. La conversion intellectuelle est une transformation en profondeur de la "vision" ou de la compréhension des choses. En effet, il s'agit de comprendre le monde sous un nouveau paradigme, d'une nouvelle épistémologie.

⁴⁹ MT, p.273.

⁵⁰ MT, p.274.

2.3.2 La conversion morale

«La conversion morale amène une personne à changer le critère de ses décisions et de ses choix en substituant l'adhésion aux valeurs à la recherche des satisfactions.»⁵¹

La conversion morale se vit de façon concomitante avec l'accroissement de la connaissance de la réalité humaine. L'être humain prend conscience que les choix qu'il fait l'affectent comme personne «et qu'il revient à chacun de décider par lui-même ce qu'il fera de lui-même.»⁵² Ainsi, l'être humain fait-il l'expérience de sa liberté verticale⁵³ qui lui permet de passer à d'autres horizons où il lui sera possible d'être de plus en plus libre et de plus en plus authentique avec lui-même. L'auteur précise que la conversion morale n'égale pas la perfection morale : le fait de décider et celui d'agir ne sont pas toujours synchrones. C'est pourquoi l'être humain doit être aux aguets de ses propres déviations comme de celles de la collectivité en continuant «à développer sa connaissance de la réalité et du potentiel humain tels qu'ils existent dans la situation présente.»⁵⁴ La conversion morale permet donc à l'être humain de prendre sa vie en mains et, par la connaissance critique de la réalité, de progresser vers l'authenticité de son être. De ce fait, il sera en mesure de participer aux différents débats éthiques de la société.

⁵¹ MT, p.274.

⁵² MT, p.274.

⁵³ L'auteur emprunte ce concept chez Joseph de Finance qui fait la distinction entre l'exercice horizontal et vertical de la liberté. Le premier «est la décision ou le choix qui se fait à l'intérieur d'un horizon déterminé», tandis que le deuxième «est l'ensemble des jugements et des décisions grâce auxquels nous passons d'un horizon à l'autre». MT, p.272.

⁵⁴ MT, p.275.

2.3.3 La conversion religieuse

«La conversion religieuse est le fait d'être saisi par la préoccupation ultime. Elle consiste à se mettre à aimer d'un amour transmondain (other-worldly falling in love), à s'abandonner de manière totale et permanente, sans condition, sans restriction et sans réserve.»⁵⁵

Le fait de *tomber-en-amour* sans réserve avec Dieu est loin d'être une condition statique. Le mouvement d'abandon que le fait *d'être-en-amour* suscite en nous montre bien qu'il s'agit d'un état dynamique qui est antérieur et fondamental à des actions subséquentes. Ainsi, la conversion religieuse est une expérience qui «se révèle, après coup, comme un courant de fond de la conscience existentielle, comme l'acceptation inévitable d'une vocation à la sainteté, comme, peut-être, une simplicité et une passivité croissante dans la prière.»⁵⁶ En d'autres mots, il s'agit d'une prise de conscience de notre état «amoureux» et d'une reconnaissance du don toujours présent – pris dans le sens de toujours là et dans le sens de toujours cadeau – que Dieu fait de son amour, et d'accepter de se laisser transformer par cet amour.

L'*être-en-amour* avec Dieu est pour Lonergan «l'accomplissement fondamental de notre intentionnalité consciente.»⁵⁷ Il en vient même à parler d'un cinquième niveau de conscience et d'intentionnalité pour décrire cette expérience religieuse. Lonergan aurait parlé pour la première fois d'un cinquième niveau distinct dans une entrevue à la CBC en 1979.⁵⁸ Il en

⁵⁵ MT, p.275.

⁵⁶ MT, p.275.

⁵⁷ MT, p.127.

⁵⁸ Pierre Robert, «De l'analyse du sujet connaissant à la reprise des dimensions existentielles et religieuses chez Bernard Lonergan» : *Science et Esprit* 44/2 (1992) p.135 en note de bas de page.

aurait surtout été question dans des exposés et dans des conversations plus que dans ses écrits. Dans une entrevue accordée à Pierre Robert en 1982, Lonergan s'exprime ainsi :

« Il y a double mouvement. Pensez à *Method*. Le mouvement va de l'expérience vers la compréhension, vers le jugement, vers la responsabilité.

La conversion se situe au niveau supérieur, au cinquième, si elle est surnaturelle. Et elle change les jugements de valeurs (les jugements naturels), quatrième niveau ; ce qui change les jugements de fait, troisième niveau ; ce qui amène à comprendre des choses non comprises auparavant, deuxième niveau ; ce qui amène à être attentif à des choses nouvelles, premier niveau. Il y a les deux mouvements, et il y a circulation.»⁵⁹

La conversion religieuse peut être interprétée avec les spécificités des différentes traditions religieuses. Chez les Chrétiens, c'est « l'amour de Dieu répandu dans nos cœurs par l'Esprit Saint qui nous est donné » (Rm 5,5) qui permet d'aimer de cet amour transmondain ou surnaturel et de s'abandonner de manière radicale à cette transformation intérieure. *C'est le don de la grâce*, dira Lonergan. Pour lui, la conversion s'explique en terme de grâce opérante et de grâce coopérante. La grâce opérante remplace notre cœur de pierre en cœur de chair, tandis que la grâce coopérante rend notre nouveau cœur de chair fécond par l'exercice de la liberté humaine.

« La grâce opérante, c'est la conversion religieuse ; la grâce coopérante, c'est la conversion qui se traduit en actes, c'est-à-dire le mouvement graduel vers une pleine et complète transformation de toute notre façon de vivre et de sentir, de toutes nos pensées, paroles, actions et omissions.»⁶⁰

⁵⁹ Cité dans Pierre Robert, « Théologie et vie spirituelle. Rencontre avec Bernard Lonergan » : *Science et Esprit*, 38/3, 1986, p.338.

⁶⁰ MT, p.275-276.

En d'autres mots, la grâce opérante est ce qui permet de *tomber-en-amour* et la grâce coopérante est ce qui permet de *rester-en-amour*. Par surcroît, la conversion religieuse, *l'être-en-amour* sans réserve avec Dieu, constitue une expérience fondamentale qui influence les conversions intellectuelle et morale même si elle n'est pas nécessairement première. Par contre, chacune d'entre elles se traduit par un dépassement de soi qui permet à l'être humain de parvenir à l'authenticité.⁶¹

2.4 La triple conversion comme dépassement de soi

«Les conversions intellectuelle, morale et religieuse correspondent toutes au dépassement de soi, il est possible, quand toutes les trois surviennent à l'intérieur d'une même conscience, de concevoir leurs relation en terme d'élévation (sublation).»⁶²

Lonergan utilise le mot «élévation»⁶³ dans le sens que lui donne Karl Rahner dans son ouvrage *L'homme à l'écoute du Verbe*. Il signifie

«que ce qui élève et intègre va au-delà de ce qui est élevé et intégré, introduit quelque chose de nouveau et de distinct, met tout sur une nouvelle base et, loin de gêner ou de détruire ce qui est élevé, en a au contraire besoin, l'inclut, en préserve tous les traits et les propriétés et les entraîne vers une réalisation plus complète dans un contexte plus riche.»⁶⁴

⁶¹ MT, p.126.

⁶² MT, p.276.

⁶³ De fait, le mot «élévation» est le mot choisi par le traducteur. Lonergan utilise le mot anglais *sublation* pour d'écrire la notion *Aufhebung* empruntée à Hegel mais avec le sens que lui donne Rahner. L'auteur Pierre Robert dans son article *De l'analyse du sujet connaissant à la reprise des dimensions existentielles et religieuses chez Bernard Lonergan* aurait choisi les mots «assumer» et «assomption» pour d'écrire l'action en cause : *le niveau supérieur n'élève pas tant qu'il assume le niveau antérieur en retenant ce qui est valable*. p.133.

⁶⁴ MT, p.276.

La conversion morale élève la conversion intellectuelle car elle permet au sujet d'accéder, au-delà de la connaissance et de la valeur de vérité, à un niveau existentiel ou *il devient une valeur originaire* sans pour autant négliger sa quête de vérité. Au contraire, celle-ci «est d'autant plus assurée qu'il s'est armé contre les déviations, et d'autant plus signifiante et importante qu'elle s'intègre et joue un rôle essentiel dans le contexte beaucoup plus riche de la quête de toutes les valeurs.»⁶⁵ De la même façon, la conversion religieuse élève la conversion morale car l'*être-en-amour* sans réserve avec Dieu actualise et concrétise la capacité et le désir du sujet de se dépasser tant dans sa quête de vérité – la conversion intellectuelle – que dans son agir en fonction des valeurs humaines – la conversion morale. En d'autres mots, la triple conversion permet le passage, premièrement, d'un sujet connaissant à un sujet existentiel et, deuxièmement, d'un sujet existentiel à un sujet «amoureux» ou à un sujet «religieux».

Plus qu'un fondement efficace pour les conversions intellectuelle et morale, «l'amour religieux est sans condition, sans restriction et sans réserve ; il se vit avec tout son cœur, toute son âme, toute sa pensée et toute sa force.»⁶⁶ Cet amour, on l'aura deviné, n'est pas de ce monde, mais relève de la 'sainteté'. Il s'agit, comme nous l'avons vu plus haut, de *l'acceptation inévitable d'une vocation à la sainteté* qui est le fait, pour les chrétiens, d'être «en amour avec un Dieu mystérieux et insaisissable.»⁶⁷ C'est ainsi que notre condition de pécheur ne réside pas dans la faute morale, elle se situe plutôt dans le fait *d'une privation d'amour* et dans *une dimension radicale du non-amour (love-lessness)*. Bien qu'il soit possible de fuir cette réalité de privation par l'illusion de la superficialité, de la

⁶⁵ MT, p.277.

⁶⁶ MT, p.277.

⁶⁷ Mt, p.277.

consommation et de la distraction, « cette fuite peut n'être que temporaire et l'absence de plénitude se manifeste alors dans l'insatisfaction, l'absence de joie, dans la poursuite du plaisir, l'absence de la paix, dans le dégoût – dégoût dépressif de soi-même et dégoût maniaque, hostile, voire violent de l'humanité.»⁶⁸ L'insatisfaction, le dégoût dépressif de soi-même et celui de l'humanité peuvent être le lieu même de la grâce. C'est à travers cette crise existentielle et de vulnérabilité que l'être humain fait l'expérience de la grâce. C'est-à-dire qu'il fait l'expérience de se sentir aimé de façon inconditionnelle par celui qui personnifie cet *amour transmondain*.

Paul Tillich fait une description de l'expérience de la grâce qui, à mon avis, non seulement rejoint la pensée de Lonergan mais qui pourrait très bien être un témoignage entendu dans une réunion des Alcooliques Anonymes. En effet pour Tillich l'expérience de la grâce est une expérience transformante dûe à un sentiment profond d'être accepté par quelque chose de plus grand que soi au moment même où la personne est en état de crise existentielle et, par le fait même, de vulnérabilité :

«La grâce nous frappe lorsque nous sommes dans la peine ou l'inquiétude. Elle nous frappe lorsque nous sommes dans la sombre vallée d'une vie absurde et vide. [...] La grâce nous frappe lorsque le dégoût de nous-mêmes, notre indifférence, notre faiblesse, nos inimitiés, notre manque de fermeté et de sang-froid nous sont devenus intolérables. Elle nous frappe lorsque, année après année, ne se montre aucun signe de la perfection tant désirée, lorsque continuent de régner toujours sur nous, sans changement, les vieilles contraintes, lorsque le désespoir ruine toute joie et tout courage. Parfois, une onde lumineuse fait alors irruption dans notre obscurité et c'est comme si une voix nous disait : «Tu es accepté. Tu es accepté, accepté par cela qui est plus grand que toi et dont tu ne sais pas le nom. Ne demande pas ce nom maintenant ; peut-être le trouveras-tu plus tard. N'essaye pas de rien faire maintenant ; peut-être plus tard feras-tu beaucoup. Ne cherche rien ; n'accomplis rien ; ne projette rien. Accepte simplement le fait d'être accepté !» Si cela nous advient, c'est l'expérience de la grâce. Après une pareille expérience, il se peut que nous ne

⁶⁸ MT, p.277-278.

soyons pas meilleurs qu'avant, il se peut que nous ne croyons pas plus qu'avant. Mais tout est transformé. [...] Nous faisons l'expérience d'instant où nous nous acceptons parce que nous sentons que nous avons été acceptés par ce qui est plus grand que nous. [...] Nous pouvons dire alors que la grâce est venue sur nous.»⁶⁹

Des milliers d'alcooliques ont vécu une telle expérience de grâce et de transformation. Dans le prochain chapitre, je présenterai le mouvement des *Alcooliques Anonymes* avec les expériences de grâce et de conversion que vivent ses membres.

CONCLUSION

En résumé, il me semble clair que le concept de conversion évolue à travers la Bible. De l'appel au Peuple d'Israël à revenir ou à se retourner vers Dieu, comme le suggère la première Alliance, la conversion devient plus personnelle dans la deuxième. Il s'agit alors d'un changement profond de mentalité qui devient le fondement de la relation à Dieu. La Tradition catholique romaine insiste sur le don gracieux et miséricordieux de l'amour de Dieu pour nous, d'une part, et sur la liberté que nous avons d'entrer en relation avec lui, d'autre part. La conversion se fait en deux étapes, la première est celle de la prise de conscience du mystère de l'amour de Dieu et son actualisation par le sacrement du Baptême. La deuxième étape consiste à se laisser transformer par cet amour de Dieu. Cette deuxième conversion est de l'ordre du processus et du cheminement, car elle est essentiellement une expérience de meilleur ou de dépassement de soi à laquelle nous convoque une relation avec Dieu. Elle permet non seulement un agir salutaire mais aussi elle nous amène à une juste compréhension de soi devant Dieu.

⁶⁹ Paul Tillich, *Les fondations sont ébranlées*, traduit de l'anglais par François Larlenque, Limoge, Morel, 1967, p.221-222.

À travers son travail épistémologique, Bernard Lonergan cerne et systématise le processus de conversion. Pour lui, la conversion n'est pas un objet d'étude qu'aborderait un théologien, elle est une réalité qui fait partie du théologien. Le sujet chercheur et le sujet de recherche se transformeront mutuellement tant et autant qu'il y aura recherche. Pour ce faire, il s'agit d'être «présent» à ce que l'on fait et au contexte dans lequel on le fait. Cette présence permet d'être conscient et intentionnel dans l'expérience qui se vit, dans la compréhension de celle-ci, dans la réflexion pour un jugement avisé et dans la décision responsable qui découle de ce processus.

Pour Lonergan, la transformation du sujet et de son monde se fait aux niveaux intellectuel, moral et religieux. Il parle alors d'une triple conversion. La conversion intellectuelle permet une transformation en profondeur de la «vision» ou de la compréhension des choses. La conversion morale permet de choisir les valeurs plutôt que de choisir une satisfaction immédiate. La conversion religieuse consiste à tomber en amour sans réserve avec Dieu. L'essence de cet *être-en-amour* est la grâce : la grâce opérante qui fait qu'on *tombe en amour* et la grâce coopérante qui fait qu'on *reste en amour*. La triple conversion s'avère être un réel dépassement de soi, car elle permet au sujet de passer d'un sujet connaissant à un sujet existentiel et d'un sujet existentiel à un sujet amoureux. L'*être-en-amour* où se situe l'expérience religieuse constituerait un tel accomplissement ou une telle intensification du quatrième niveau que Lonergan et certains auteurs y voient un cinquième de conscience et intentionnalité.

L'expérience de réhabilitation que vivent les *Alcooliques Anonymes* m'apparaît comme une illustration de la théorisation de la conversion chez Lonergan. Si cette hypothèse s'avère vraie, je serai en mesure d'affirmer que la réhabilitation chez les AA est en soi une conversion, voire une conversion religieuse, et deuxièmement, que la méthode des AA constitue une analytique ou une mise en étape du processus de conversion.

CHAPITRE II

ALCOOLIQUES ANONYMES

Un jour, j'assistais au congrès des *Alcooliques Anonymes* au Palais des Congrès à Montréal. De la mezzanine, je voyais des centaines d'alcooliques sobres, heureux et heureuses, se saluant les uns les autres, se dirigeant fébrilement vers les différents ateliers. Bien qu'ils étaient là pour échanger sur les problèmes reliés à leur alcoolisme, je sentais une atmosphère d'exaltation, de joie et de fierté. Cette fierté qui vient de la découverte d'un mieux-être, de la lumière qui éblouit après une période de noirceur. En effet, toutes ces personnes avaient connu le rejet, le remords, la déchéance et la culpabilité. Me revenaient les images que l'on se fait des alcooliques tous au fond d'un bar sombre ou encore de la personne qui se renferme chez elle sans pouvoir réagir parce que ses « blues ne passent plus dans la porte », comme le dit la chanson. Elles étaient bien différentes de la réalité que j'étais en train d'observer. Quel changement ! Quelle métamorphose ! Quelle réhabilitation ! Quelle transformation ! Quelle conversion ?

Depuis ce jour, je me suis intéressé à la méthode de réhabilitation que proposent les *Alcooliques Anonymes*. Elle amène les personnes aux prises avec un problème d'alcool à se retourner vers quelque chose de plus grand qu'eux, une *Puissance supérieure*. De ce fait, il est possible de parler de la méthode AA comme d'un mode de vie spirituelle. C'est d'ailleurs en ces termes que les AA présentent leur méthode de rétablissement aux alcooliques qui les approchent. Me paraît significative ici la prolifération des différents groupes d'entraide que le mouvement des *Alcooliques Anonymes*

a suscitées depuis les soixante-cinq ans qui ont suivi sa fondation. Il suffit pour s'en convaincre de penser aux *Narcotiques Anonymes*, aux *Cocainomanes Anonymes*, aux *Déprimés Anonymes*, aux *Émotifs Anonymes*, aux *Enfants Adultes issus de familles Alcooliques ou Disfonctionnelles* pour n'en nommer que quelques-uns. Cette propagation nous montre que la méthode des AA dépasse la spécificité de l'alcoolisme et concerne une réalité des plus fondamentale, c'est-à-dire une expérience de crise existentielle et de vulnérabilité. Celle-ci serait, à mon avis, le point de départ, voire le fondement de la conversion. Sans elle, l'être humain ne voit pas d'intérêt à changer.

L'expérience de crise existentielle et de vulnérabilité comme fondement de la conversion et le programme de réhabilitation de AA comme processus de conversion sont les deux hypothèses que je tenterai d'étayer dans ce chapitre. Premièrement, en présentant le mouvement des *Alcooliques Anonymes*. Je partirai des groupes, des réunions et des *partages* qui s'y tiennent pour exposer le « mode de vie » spirituel des AA. Il ne suffit pas de lire la littérature AA mais il faut aussi en entendre l'oraliture⁷⁰. Ainsi, il me sera possible de faire une présentation pertinente de la « méthode » AA. Deuxièmement, j'exposerai les différentes étapes du processus de réhabilitation chez les AA et je tenterai d'en illustrer la pertinence et le caractère essentiel pour les personnes qui s'y engagent. De ces étapes, je dégagerai l'importance pour la personne qui s'y engage de se reconnaître ou de s'identifier, comme disent les AA dans les divers témoignages, l'importance de s'abandonner à une *Puissance supérieure* et d'accepter son expérience de crise et de vulnérabilité pour enfin décider de poursuivre le processus de réhabilitation. C'est dans ces conditions et *comme résultat de*

⁷⁰ Nous empruntons ce concept à Bernard Reymond dans son ouvrage *De vive voix. Oraliture et prédication*, Genève, (Pratiques 18), Labor et Fides, 1998, 159p.

ces étapes, que la personne sera en mesure de connaître *un réveil spirituel*⁷¹.

1 Le mouvement des Alcooliques Anonymes

Les origines des AA remontent à une rencontre entre un certain Rowland H. et le célèbre psychanalyste Carl Gustav Jung. Celui-ci lui expliquait que « *son savoir scientifique était impuissant en face de l'alcool*. Mais il y avait peut-être quelque espoir, disait-il, si l'alcoolique acceptait de se soumettre à une expérience spirituelle transformante. »⁷² De retour aux États-Unis, ce Rowland a décidé de se joindre au Groupe d'Oxford – groupe religieux, fondé par Franck Buchman en 1921, qui prêchait la recherche de l'absolu par la pratique de vertus morales.⁷³ Nous trouvons dans ce groupe le fondement des douze étapes des AA. En effet, les membres du Groupe d'Oxford devaient faire *un inventaire moral* (ce qui deviendra l'étape 4 chez les AA), avouer leurs torts ou leurs fautes (étape 5), les réparer (étape 9), prier et méditer (étape 11), et se donner au service des autres (étape 12). Cette « méthode » semblait donner des résultats pour Rowland et pour d'autres alcooliques dont un certain Ebby. Celui-ci, le 11 décembre 1934, raconta son expérience de sobriété à Bill Wilson, qui deviendra cofondateur du mouvement des *Alcooliques Anonymes*. Après sa rencontre avec Ebby, Bill Wilson connut une expérience spirituelle qui le délivra de l'obsession de

⁷¹_____, *Les Alcooliques Anonymes*, traduit et édité par le Service de la littérature AA du Québec, Montréal, 1987,(1952,1963), p.54.

⁷²_____, *Cinquante ans ! en toute gratitude. Album de famille et de souvenir du Congrès international des AA tenu à Montréal, Québec, Canada, du 4 au 7 juillet 1985*, Alcoholics Anonymous World Services, New York, 1985, p.9.

⁷³_____, *Le mouvement des Alcooliques Anonymes devient adulte. La genèse du mouvement AA*, traduit et édité par le Service de la littérature AA du Québec, Montréal, 1982, (1957), p. vii.

boire. À sa sortie de l'hôpital, Bill fréquenta assidûment le Groupe d'Oxford « et résolut de *rétablir tous les alcooliques de la terre.* »⁷⁴

Au début du mois de mai 1935, Bill se rendit à Akron en Ohio pour affaires. Celles-ci n'ayant pas donné les résultats désirés, Bill fit face à la décision qui influencera la vie de milliers de personnes. Au lieu d'aller noyer sa déception au bar de l'hôtel comme il en avait le goût, il allait suivre une nouvelle intuition : parler à un autre alcoolique. Il se rendit alors dans une église où un membre du Groupe d'Oxford le mit en contact avec un alcoolique notoire, le docteur Bob Smith. La rencontre eut lieu le lendemain. Bien que le docteur Bob ait accordé à Bill une quinzaine de minutes, la rencontre dura cinq heures et le docteur Bob *cessa abruptement de boire.* Malheureusement, il rechuta quelques semaines plus tard au cours d'un congrès mais se ressaisit et prit son dernier verre le 10 juin 1935, jour où l'on célèbre encore la naissance du mouvement des *Alcooliques Anonymes.*

Le docteur Bob Smith et Bill Wilson ont travaillé avec persévérance à aider d'autres alcooliques. Bien qu'ils connurent des débuts difficiles, les *Alcooliques Anonymes* comptaient en 1939 une centaine de membres. Cette année 1939 vit la première publication du livre *Alcoholics Anonymous* dont le titre donna, d'ailleurs, son nom au mouvement. Il s'agissait « d'avoir un livre qui *expose aux alcooliques nos méthodes et leurs résultats* et qui, incidemment, préviendrait toute distorsion dans un programme encore purement verbal. »⁷⁵ Ce livre, dont l'auteur et l'éditeur sont « anonymes », n'a jamais été vendu en librairie ni publicisé à l'extérieur du mouvement. Et pourtant, il a connu une croissance de ventes phénoménale. En 1985, le

⁷⁴ ———, *Cinquante ans ! En toute gratitude. Album de famille et souvenir du Congrès international des AA tenu à Montréal, Québec, Canada, du 4 au 7 juillet 1985*, Alcoholics Anonymous World Services, New York, 1985, p.10.

⁷⁵ Idem, p.22.

*Gros livre*⁷⁶, comme on l'appelle, avait connu trois éditions dans sa version anglaise (1939, 1955, et 1976) et s'était vendu à plus de cinq millions d'exemplaires aux États-Unis et au Canada anglais. Ce chiffre ne tient pas compte des exemplaires traduits en quatorze langues et vendus à travers le monde. La troisième édition de la version française date de l'année 1987.

La parution du livre *Alcoholics Anonymous* et celle d'une série d'articles dans les journaux ont vite fait que les groupes se sont multipliés à travers les États-Unis puis à travers le monde. Les journaux se sont intéressés au mouvement à la suite d'un dîner donné par John D. Rockefeller en 1940 pour la 'cause' des *Alcooliques Anonymes*. Mais c'est la parution en 1941 de l'article de Jack Alexander dans la revue *Saturday Evening Post* qui donna le vrai coup d'envoi au mouvement des *Alcooliques Anonymes*. En 1997, les AA sont présents dans cent quarante-quatre pays à travers le monde et comptent près de quatre-vingt-dix-sept mille groupes⁷⁷ et des millions d'alcooliques rétablis. Sans compter les très nombreux groupes d'entraide qui se servent de la méthode dite des douze étapes, comme je l'ai mentionné dans l'introduction de ce chapitre.

Après ce bref historique, il m'apparaît judicieux de rappeler la définition et les objectifs que les AA donnent à leur association. Ce texte, qui est lu par l'animateur au début de chacune des réunions, nous enseigne ce que le mouvement trouve essentiel dans son fonctionnement :

« Les Alcooliques Anonymes sont une fraternité d'hommes et de femmes qui partagent entre eux leur expérience, leur force et leur espoir dans le but de résoudre leur problème commun et d'aider d'autres alcooliques à se rétablir.

⁷⁶ Le *Gros livre* ou *Big book* est le nom usuel que les membres donnent au livre *Alcoholics Anonymous* ou *Alcooliques Anonymes* en Français.

⁷⁷ ———, *Les Alcooliques Anonymes*, traduit et édité par le Services de littérature A.A. du Québec, Montréal, 1987, (1952, 1963), p.xxi.

Le désir d'arrêter de boire est la seule condition pour devenir membre des AA. Les AA ne demandent ni cotisation ni droit d'entrée ; nous nous finançons par nos propres contributions.

Les AA ne sont associés à aucune secte, confession religieuse ou politique, à aucun organisme ou établissement; ils ne désirent s'engager dans aucune controverse ; ils n'endossent et ne contestent aucune cause.

Notre but premier est de demeurer abstinents et d'aider d'autres alcooliques à le devenir. »⁷⁸

Nous avons vu brièvement l'historique du mouvement et comment il se définit, ainsi que les objectifs que se donnent les AA. Voyons maintenant quels sont les moyens que les AA mettent en œuvre pour que leurs membres deviennent et demeurent abstinents et pour qu'ils puissent en aider d'autres à le devenir.

1.1 Le groupe et les réunions

Le groupe est la base structurelle du mouvement des *Alcooliques Anonymes*. Il est la porte d'entrée du mouvement, le lieu où le nouveau membre prendra contact avec les autres membres, la littérature et la « méthode ». C'est le groupe qui organise les réunions et qui s'assure de leur bon fonctionnement. Certains groupes sont très populaires et attirent un grand nombre de personnes, tandis que d'autres survivent avec difficulté ou s'éteignent tout simplement. Mais il n'en demeure pas moins que le groupe est *le battement du cœur des AA*, comme le souligne le titre d'une publication AA⁷⁹.

⁷⁸ Ce texte apparaît sur la jaquette du *Gros Livre* de l'édition 1987. Il a été traduit et reproduit par le service de la littérature A.A. du Québec avec l'autorisation de A.A. Grapevine, Inc. Dans une version ultérieure (1977) du texte de la définition on parlait de sobriété au lieu d'abstinence. *Notre but premier est de demeurer sobre et d'aider...*

⁷⁹ ———, *Le groupe d'attache : le battement du cœur des AA*, (Collection d'articles de AA Grapevine) traduit et publié par le Service des publications françaises des AA du Québec, Montréal, 1994 (1994), 135 p.

Les réunions peuvent être de type conférence, c'est-à-dire qu'un membre viendra «partager», comme le dit la méthode (voir annexe II), ce qu'il était, ce qui lui est arrivé et ce qu'il est devenu. Un autre membre aura la responsabilité de remercier le conférencier ou la conférencière. Les réunions peuvent aussi être du type discussion ou échange sur les étapes ou sur un thème donné. Dans ce cas, chacun des membres présents aura la possibilité de dire son expérience, ses forces et ses difficultés. Malgré cette différence, chacune des réunions débute toujours par la *Prière de Sérénité*⁸⁰, les lectures de la définition des AA, de la méthode ou celle des Douze étapes et celle des Traditions. Il y aura toujours un mot particulier pour accueillir la ou les personnes nouvelles qui peuvent alors se présenter au groupe si elles le désirent. Toutes les réunions ont un animateur qui est élu démocratiquement à tous les mois par la conscience du groupe, c'est-à-dire par l'ensemble des membres qui fréquentent régulièrement le groupe. La conscience du groupe se réunit habituellement après la dernière réunion du mois. C'est à cette réunion communément appelée le « *business meeting* » ou la réunion d'affaires qu'on proposera et élira les responsables du mois, c'est-à-dire ceux et celles qui auront à préparer le café, qui seront à l'accueil et qui animeront les réunions. La personne chargée de l'animation aura aussi la responsabilité de voir au bon déroulement de la réunion, de choisir les personnes qui feront les lectures et les conférenciers ou conférencières ou les thèmes qui seront discutés pendant le mois s'il s'agit de réunions de discussion. Les réunions se terminent généralement par la récitation du *Notre Père* par les membres qui le veulent bien.

⁸⁰ La prière de la Sérénité communément appelée la prière des AA est attribuée par certains à l'empereur et philosophe romain Marc Aurèle. Pour d'autres, il s'agit d'une prière d'un auteur inconnu. Le texte de cette prière est à l'annexe III.

1.2 Le témoignage ou le partage

La principale partie de la réunion est sans aucun doute celle du témoignage, communément appelé le partage. Que ce soit sous forme de conférence ou sous forme de discussion, chacun des membres doit partager *son expérience, ses forces et son espoir* en racontant, premièrement, « ce qu'il était », c'est-à-dire sa jeunesse, sa rencontre et ses déboires avec l'alcool. Deuxièmement, « ce qui lui est arrivé », c'est-à-dire sa rencontre avec *Alcooliques Anonymes* et à la façon dont il est venu à connaître la sobriété ou l'abstinence. Troisièmement, « ce qu'il est devenu », c'est-à-dire une personne en voie de réhabilitation qui, vingt-quatre heures à la fois, tente de mieux vivre. Le *partage* permet à l'alcoolique qui se raconte, maintenant qu'il connaît une certaine réhabilitation, de ne pas oublier d'où il vient, autrement dit de ne pas oublier son bas-fond. Ce lieu où la personne sait qu'elle ne doit plus boire et où, en même temps, elle se sent incapable d'arrêter de boire.

Le *partage* permet au nouveau venu chez les AA de prendre conscience de son problème et de s'identifier comme alcoolique puisque, au-delà de l'anecdote, ce témoignage illustre les caractéristiques fondamentales de l'alcoolique et de la personne aux prises avec un problème de dépendance. Le nouveau y entendra dire, souvent pour la première fois, que les remords et la culpabilité sont pour l'alcoolique un effet direct de sa dépendance ; que les tremblements du matin ne sont pas dus à un manque de sommeil ou à trop de caféine mais bien à un manque d'alcool ; que l'angoisse, la peur, le ressentiment, l'émotivité excessive procèdent en grande partie de leur dépendance bien qu'ils puissent donner l'impression d'en être la cause. L'alcoolique est angoissé parce qu'il boit et il boit aussi parce qu'il est angoissé. Il en va de même pour le ressentiment : la haine et la colère qui l'habitent sont à la fois la cause et la conséquence de sa dépendance. Il n'est pas rare d'entendre un nouveau dire : « mais c'est ma vie que je suis

en train d'entendre ! comment ont-ils fait pour en savoir autant sur moi ? » En se reconnaissant ou en s'identifiant ainsi au témoignage de l'alcoolique en voie de réhabilitation, le nouveau sera en mesure d'admettre éventuellement son *impuissance devant l'alcool*, l'objet de sa dépendance. Ainsi, débutera son propre rétablissement.

De façon moins formelle, les membres sont invités à partager entre eux avant et après la réunion. Le *partage* est essentiel à la réhabilitation. C'est lui qui permet aux membres de dire leurs difficultés ou leurs souffrances à d'autres personnes qui ont fait la même expérience ou une expérience semblable. Ce qui est remarquable quand on observe des AA qui se parlent, c'est la capacité qu'ils ont d'aller, tout de suite, à l'essentiel. Ils vont directement *là où ça fait mal*. Non seulement les membres se sentent en confiance de parler parce que leurs interlocuteurs ont un vécu similaire, mais aussi à cause du principe de l'anonymat qui guide la confiance.

1.3 L'anonymat

Si le groupe est la base structurelle du mouvement des *Alcooliques Anonymes*, l'anonymat en est la base spirituelle. Il est le principe qui permet à la fraternité des *Alcooliques Anonymes* d'exister. Bien que la onzième tradition demande de « toujours garder l'anonymat personnel dans la presse écrite et parlée de même qu'au cinéma », ⁸¹ l'anonymat est beaucoup plus que le fait de taire son nom de famille. Selon la douzième tradition, « l'anonymat est la base spirituelle de toutes nos traditions et nous rappelle sans cesse de placer les principes au-dessus des personnalités. » Ces principes sont toujours à découvrir et à redécouvrir sans que quiconque puisse les posséder ou se les attribuer. C'est en ce sens que Bill Wilson, cofondateur des AA, dit que : « Animés par l'esprit de l'anonymat, nous

⁸¹ Les douze Traditions sont en annexe à la fin du mémoire.

essayons de renoncer à nos désirs naturels de distinction personnelle comme membres des AA, aussi bien parmi nos compagnons que devant le grand public. »⁸² Autrement dit, sans l'anonymat, il n'y a pas de réhabilitation réelle possible. Avoir l'esprit de l'anonymat c'est vivre une authentique humilité, point de départ, à mon avis, de tout cheminement spirituel et de toute conversion. Ce type d'humilité renvoie à la vérité ou, en d'autres termes, à ce que Lonergan appelle un réalisme critique.

1.4 Les Traditions

Les Traditions permettent l'unité dans le mouvement des *Alcooliques Anonymes*. Basées sur le principe d'anonymat, elles donnent une structure horizontale au mouvement plutôt qu'une structure verticale, hiérarchique. Tout en faisant partie du processus de réhabilitation de l'individu, elles sont

« à la survivance et à l'harmonie des groupes ce que sont les Douze étapes pour la sobriété et la paix d'esprit de chaque membre [...] Mais les Douze Traditions mettent aussi en évidence plusieurs de nos défauts en tant qu'individus. Elles nous demandent de mettre implicitement de côté l'orgueil et le ressentiment. Elles nous invitent à des sacrifices comme individus et comme groupes. Elles suggèrent de ne jamais utiliser le nom des A.A. pour atteindre personnellement à la puissance, aux honneurs et à la richesse. Les Traditions garantissent l'égalité de tous les membres et l'autonomie de tous les groupes. Elles nous indiquent la meilleure manière de nous conduire entre membres et avec le monde extérieur. »⁸³

Chaque personne est ou peut être membre à part entière de *la conscience du groupe* avec seulement un désir d'arrêter de boire, dans un

⁸² Bill W., *Les réflexions de Bill. Le mode de vie des A.A.*, traduit et édité par le Service de la littérature A.A. du Québec, Montréal, 1982, (1967), 335 p.

⁸³ ———, *Le mouvement des Alcooliques Anonymes devient adulte. La genèse du mouvement A.A.*, traduit et édité par le service de la littérature A.A. du Québec, Montréal, 1982, (1957), p.119.

essayons de renoncer à nos désirs naturels de distinction personnelle comme membres des AA, aussi bien parmi nos compagnons que devant le grand public. »⁸² Autrement dit, sans l'anonymat, il n'y a pas de réhabilitation réelle possible. Avoir l'esprit de l'anonymat c'est vivre une authentique humilité, point de départ, à mon avis, de tout cheminement spirituel et de toute conversion. Ce type d'humilité renvoie à la vérité ou, en d'autres termes, à ce que Lonergan appelle un réalisme critique.

1.4 Les Traditions

Les Traditions permettent l'unité dans le mouvement des *Alcooliques Anonymes*. Basées sur le principe d'anonymat, elles donnent une structure horizontale au mouvement plutôt qu'une structure verticale, hiérarchique. Tout en faisant partie du processus de réhabilitation de l'individu, elles sont :

« À la survivance et à l'harmonie des groupes ce que sont les Douze étapes pour la sobriété et la paix d'esprit de chaque membre [...] Mais les Douze Traditions mettent aussi en évidence plusieurs de nos défauts en tant qu'individus. Elles nous demandent de mettre implicitement de côté l'orgueil et le ressentiment. Elles nous invitent à des sacrifices comme individus et comme groupes. Elles suggèrent de ne jamais utiliser le nom des A.A. pour atteindre personnellement à la puissance, aux honneurs et à la richesse. Les Traditions garantissent l'égalité de tous les membres et l'autonomie de tous les groupes. Elles nous indiquent la meilleure manière de nous conduire entre membres et avec le monde extérieur. »⁸³

Chaque personne est ou peut être membre à part entière de *la conscience du groupe* avec seulement un désir d'arrêter de boire, dans un

⁸² Bill W., *Les réflexions de Bill. Le mode de vie des A.A.*, traduit et édité par le Service de la littérature A.A. du Québec, Montréal, 1982, (1967), 335 p.

⁸³ ———, *Le mouvement des Alcooliques Anonymes devient adulte. La genèse du mouvement A.A.*, traduit et édité par le service de la littérature A.A. du Québec, Montréal, 1982, (1957), p.119.

premier temps, et avec toute son expérience, bien personnelle, de la fraternité, dans un deuxième temps. Tous ces membres et tous ces groupes n'ont *qu'une seule autorité ultime, un Dieu d'amour comme il peut se manifester dans la conscience de notre groupe*, comme le dit la deuxième tradition.

Est-il nécessaire de préciser qu'il s'agit d'un idéal à atteindre et que les membres des AA sont en processus de réhabilitation ? Comme partout ailleurs, nous rencontrons chez les AA des têtes fortes qui croient qu'ils ont tout compris et qui veulent tout diriger selon leur propre compréhension du mouvement. Rappelons le dicton populaire : « où il y a l'homme, il y a l'hommerie. » Mais comme le soulignait un membre des AA : « les groupes AA sont en soi une véritable thérapie de groupe sans thérapeute. » De ce fait, les têtes fortes sont rapidement remises à leur place ou renvoyées à leur « mode de vie », c'est-à-dire aux étapes que propose la méthode AA.

2. La méthode AA en douze étapes

Le chapitre cinq du *Gros Livre des Alcooliques Anonymes* s'intitule *Notre Méthode*. La première partie⁸⁴, qui est lue au début des réunions, énumère les douze étapes de la méthode et précise déjà l'importance des trois premières. Celles-ci sont primordiales car elles détermineront les bases du rétablissement de l'alcoolique. Dans son livre *Tabourets et Bouteilles*⁸⁵, la *Hazelden Fondation* – centre américain reconnu pour son traitement de l'alcoolisme par la méthode AA – les compare aux trois pattes d'un tabouret. Il faut que les trois pattes soient bien installées et bien équilibrées si l'on

⁸⁴ Voir annexe II.

⁸⁵ ———, *Tabourets et bouteilles*, traduit et édité par le comité 24 heures enr., Montréal, 1980, (1955), 160p.

veut être capable de s'asseoir sur le tabouret pour *écrire sa quatrième étape*.

Cette caractérisation des trois premières étapes m'a fait voir la possibilité de diviser la méthode de réhabilitation en trois phases distinctes. La première phase serait celle proposée dans le livre *Tabourets et Bouteilles* et comprendrait les trois premières que nous pourrions appeler les étapes de reconnaissance. La deuxième serait composée des étapes quatre à neuf et je la nommerai la phase de l'action. La troisième, qui comprend les étapes dix, onze et douze, m'apparaît comme la phase du maintien. Même si certaines étapes ou certaines phases sont plus fondamentales que d'autres, il me semble important de préciser dès maintenant que la méthode AA forme un tout et qu'elle ne peut se mettre en pratique que par un va et vient entre les différentes étapes. Chacune d'elles aide à l'approfondissement des autres. Rappelons que nous avons à faire à des personnalités différentes. De ce fait, certaines seront plus attirées par la dimension humaine et auront certaines réserves face au côté spirituel du mouvement. D'autres, au contraire, seront plus attirées par la dimension spirituelle du mouvement et auront tendance à en occulter la dimension humaine. Par exemple, un membre disait dans un témoignage : « Pour moi, Dieu c'est comme *sniffer* deux lignes de coke ! » Cette conception de Dieu maintient la personne dans ses illusions et lui donne l'impression d'être toute puissante et d'avoir tout compris. Ce phénomène – nommé le *pink cloud* ou *nuage rose* – est courant dans les AA. Il fait partie du processus de réhabilitation mais il n'est pas la réhabilitation. C'est pourquoi il est primordial d'aborder la méthode AA comme un tout et de faire toutes les étapes pour *connaître un réveil spirituel* authentique.

2.1 Première phase, la reconnaissance du "problème"

1. *Nous avons admis que nous étions impuissants devant l'alcool – que nous avons perdu la maîtrise de nos vies.*⁸⁶

La première étape est celle où la personne reconnaît son impuissance ou de sa vulnérabilité. C'est en admettant son impuissance ou son incapacité de tout contrôler – principalement sa consommation – que l'acoolique ou la personne dépendante retrouvera une certaine autonomie et une certaine liberté. Si, au contraire, l'individu persiste à se percevoir comme tout puissant, il n'y a aucune réhabilitation possible. Les problèmes financiers, légaux, conjugaux et de santé qui sont souvent attribués à l'acoolisme ne sont, en réalité, que les symptômes d'une illusion de cette toute puissance. Paradoxalement, cette illusion vient directement de l'objet de la dépendance. C'est avec l'alcool, avec la drogue ou à travers son conjoint que la personne dépendante se sent vivre. Sans eux, elle n'est rien, elle est impuissante. C'est de cette prise de conscience qu'il est question dans la première étape. L'oraliture AA décrit cette impuissance ainsi : « Tu es aussi impuissant devant l'objet de ta dépendance que tu le serais au milieu d'une voie ferrée avec un train qui arrive à toute vitesse sur toi. Même si tu cries « stop ! » en levant la main, même si tu fais tout ce qui est en ton pouvoir pour l'arrêter, il t'écrasera si tu ne t'enlèves pas de là. » Reconnaître son impuissance, c'est savoir s'enlever pour laisser passer le train de l'objet de la dépendance.

Cette étape est certainement l'une des plus difficiles à accomplir parce qu'elle brise l'illusion du sentiment de toute puissance de la personnalité alcoolique et/ou dépendante. Cette étape ne peut se faire sans que la personne ait d'abord touché son bas-fond, sa limite : lieu de la crise

⁸⁶ Bien qu'elles constituent un programme pour le présent, les étapes sont rédigées au passé et au pluriel parce qu'elles sont en quelque sorte une réponse à la question «Qu'est-ce que vous, les premiers membres, avez fait pour connaître la sobriété ?» Elles 'racontent' donc le parcours salutaire suivi par ces membres fondateurs.

existentielle. Lieu de l'angoisse où elle se sentira abandonnée par l'objet de sa dépendance, alors que l'alcool ne fait plus le même effet ne remplit plus le vide intérieur. Alors seule face à elle-même, la personne expérimentera le sentiment qu'elle a mis tant d'énergie à éviter, c'est-à-dire la vulnérabilité. C'est pourquoi les membres fondateurs et auteurs de cette méthode écrivent, avec tout le sérieux de leur démarche et la profondeur de leur expérience : *nous vous supplions d'être sans crainte et sincères dès le début*. Ils savent que cette étape, comme toutes les autres, ne peut se faire sans une certaine sincérité, voire une *rigoureuse honnêteté*. Un membre me disait : « Une fois que tu as admis ton impuissance devant une bouteille de bière, tu sais exactement ce que veut dire la rigoureuse humilité et tu es capable de faire la différence entre elle, qui se fait généralement seul et dans les larmes, et ce qu'on appelle la fausse humilité qui est exubérante. » Il s'agit de contrer le maître des illusions. Seule la rigoureuse honnêteté permettra de voir la réalité en face, c'est-à-dire sa propre impuissance d'une part et, d'autre part, la toute-puissance de l'Être suprême, de la Puissance supérieure, qu'on nommera éventuellement *Dieu tel que chacun le conçoit* :

« N'oubliez pas que nous avons affaire à l'alcool, qui est puissant, déroutant, sournois ! Sans aide, c'est trop pour nous. Mais il y a un Être qui a tout pouvoir, et cet Être, c'est Dieu. Puissiez-vous le découvrir maintenant !

Les demi-mesures ne nous ont rien donné. Nous nous trouvions à un tournant de notre vie. Nous avons demandé Sa protection et Son aide et nous nous sommes abandonnés à Lui complètement. »⁸⁷

2. Nous en sommes venus à croire qu'une Puissance supérieure à nous-mêmes pouvait nous rendre la raison.

La deuxième étape invite, justement, à faire cette permutation de sa propre puissance illusoire à celle d'une *Puissance supérieure*. Ainsi, en

⁸⁷ ———, *Les Alcooliques Anonymes*, traduit et édité par le Service de la littérature A.A. du Québec, Montréal, 1987, (1952, 1963), p. 55 (annexe II).

reconnaissant cette *Puissance supérieure* à elle-même, il sera plus facile pour la personne de faire le deuil de sa propre puissance. Elle n'est pas laissée à elle-même, elle est soutenue par cette Puissance supérieure. Il me semble important de souligner le caractère progressif de cette étape. Le texte dit bien : *nous en sommes venus à croire*. Aussi, il ne s'agit pas d'avoir la foi en Dieu ni même à une Puissance supérieure, mais d'être disposé à l'acquiescer avec une ouverture d'esprit. Celle-ci permet au nouveau qui écoute les partages et qui lit la littérature AA de se détourner, un tant soit peu, de lui-même, « de ses convictions morales et philosophiques inimaginables »⁸⁸. Ainsi, le nouveau sera en mesure de prendre conscience de l'importance de la quête de Dieu dans son propre rétablissement.

3. *Nous avons décidé de confier notre volonté et nos vies aux soins de Dieu tel que nous Le concevions.*⁸⁹

La troisième étape est celle de la décision. La décision *de confier notre volonté et nos vies aux soins de Dieu tel que nous le concevons*. Cette décision est essentielle pour contrer le caractère égoïste et égocentrique de la personne aux prises avec un problème de dépendance. C'est le lieu de l'*expérience spirituelle transformante* dont parlait Carl G. Jung. La deuxième étape était celle de l'expérience d'un croire en devenir. La troisième est celle de l'expérience de Dieu *tel que chacun le conçoit*. Elle est déterminante :

« Voilà le pourquoi et le comment de notre méthode. D'abord, nous avons dû cesser de jouer à Dieu, car cela ne donnait rien. Ensuite, nous avons décidé que dorénavant Dieu serait le Metteur en scène de la pièce qu'est notre vie. Il est le Directeur et nous sommes ses agents. Il est le Père et nous sommes ses enfants. Ce concept, simple comme la

⁸⁸ Idem, p.57.

⁸⁹ Ce n'est pas moi qui souligne. Le *tel que nous Le concevions* est en italique dans le texte.

plupart des bonnes idées, fut la clé de voûte de l'arche nouvelle et triomphante qui s'ouvrait sur notre liberté. »⁹⁰

C'est en reconnaissant Dieu comme maître d'œuvre de sa vie et dans la liberté nouvelle qui en découle qu'il devient possible pour une personne de poursuivre le programme des *Alcooliques Anonymes*. Malgré son caractère définitif, cette décision devra être reprise régulièrement. C'est une des raisons pour laquelle les membres assistent aux réunions pendant des années. En entendant les partages des autres membres et en partageant eux-mêmes, ils refont leur troisième étape, ils reprennent leur décision de confier leur volonté et leur vie à Dieu comme ils le conçoivent. De cette façon, ils maintiennent une liberté qui leur permet de vivre selon le mode de vie spirituelle que leur propose AA par les douze étapes. De plus, nous pouvons dire que cette décision permet l'articulation entre cette phase et la phase suivante. C'est elle qui sert de lien entre la reconnaissance de son impuissance et la reconnaissance de l'action de Dieu dans sa vie et la mise en œuvre de ses propres actions.

2.2 Deuxième phase, l'action

Maintenant que les trois premières étapes sont amorcées⁹¹, les membres sont disposés à poursuivre les étapes et à passer à l'action.

4. *Nous avons courageusement procédé à un inventaire moral, minutieux de nous-mêmes.*

La quatrième étape propose l'inventaire moral, minutieux de soi-même. À travers l'histoire de sa vie, cet exercice permet particulièrement de prendre

⁹⁰ Idem, p.57.

⁹¹ La majorité des membres AA diront qu'il faut faire les trois étapes ou faire ses étapes. J'utilise le verbe amorcer pour être fidèle au caractère progressif de la méthode AA et de son mode de vie. En effet, la méthode dit : « Ce qui compte, c'est que nous sommes disposés à progresser selon des principes spirituels. Les principes que nous avons énoncés sont des guides vers la croissance. Nous parlons de croissance spirituelle plutôt que de perfection spirituelle. » (Annexe II) ou le *Gros Livre*, p.55.

conscience de ses ressentiments, d'en étudier la cause et de voir quelles blessures ils ont causées. Le ressentiment est, selon le *Gros Livre*, l'ennemi «no 1» car il «détruit plus d'alcooliques que tout autre chose. Il donne lieu à toutes les formes de maladies spirituelles»⁹². Le livre *Tabourets et bouteilles* en parle en ces termes:

«Le ressentiment nous rend tous esclaves en nous attachant avec des chaînes mentales à la chose que nous haïssons. Nous trouvons notre délivrance dans la prière. Nous ne pouvons haïr une chose et prier en même temps pour elle.»⁹³

La quatrième étape dresse en quelque sorte le tableau d'ensemble de la situation morale, mentale et spirituelle de la personne alcoolique ou dépendante. Les points faibles qui ressortent de cet «instantané» fourniront la matière pour poursuivre les étapes suivantes.

5. *Nous avons avoué à Dieu, à nous-même et à un autre être humain la nature exacte de nos torts.*

La cinquième étape est celle de l'aveu. Les personnes qui l'entreprennent avoueront à Dieu, à eux-mêmes et à un autre être humain les facettes négatives d'elles-mêmes dont elles ont pris conscience lors de la quatrième étape. Probablement pour la première fois de leur vie, ces personnes auront l'occasion de se dire sans aucune omission volontaire. Celle-ci, en effet, risquerait de compromettre la démarche de réhabilitation de ces personnes en les confinant à l'illusion. De ceux qui restent dans l'illusion, le *Gros Livre* écrit :

« Ils s'imaginaient⁹⁴ seulement d'être libérés de leur égoïsme et de leur crainte ; ils s'imaginaient seulement s'être humiliés. Ils n'avaient pas fait l'apprentissage de l'humilité,

⁹² Idem, p.59.

⁹³ *Tabourets et bouteilles*, op.cit. p. 80.

⁹⁴ Ce sont les auteurs du *Gros livre* qui soulignent.

du courage et de l'honnêteté tel que nous les considérons nécessaires, tant qu'ils n'eurent pas dévoilé à quelqu'un *tous* les secrets de leur vie. »⁹⁵

Au contraire de cette prison imaginaire, une cinquième étape faite dans les règles de l'art avec une personne de confiance procure un sentiment de libération sans précédent :

« Nous pouvons regarder le monde en face. Lorsque nous sommes seuls, nous nous sentons en paix et parfaitement à l'aise. Nos craintes nous quittent. Nous commençons à sentir la présence immédiate de notre Créateur. Nous avons peut-être jusque-là des convictions spirituelles, mais maintenant nous commençons à vivre une expérience spirituelle. »⁹⁶

Cette expérience spirituelle que les personnes ressentent sera décrite par la onzième étape comme *un contact conscient avec Dieu*. À ce stade-ci, l'expérience de Présence de Dieu conduit aux étapes six et sept. Grâce à ce contact conscient, à cette expérience spirituelle, il devient possible d'approfondir la relation de confiance avec Dieu déjà esquissée à la troisième étape.

6. *Nous avons pleinement consenti à ce que Dieu élimine tous ces défauts de caractère.*

7. *Nous Lui avons humblement demandé de faire disparaître nos déficiences.*

La sixième étape permet que cette relation de confiance – où je confie à Dieu ma volonté et ma vie telles quelles sont – devienne une relation transformante. Car la personne consent à ce que Dieu élimine *tous ces défauts de caractères* découverts dans la quatrième étape. La septième, elle, demande à Dieu de poursuivre cette transformation. Le *Gros livre* résume cette étape par une prière :

⁹⁵ *Gros livre*, p.67.

⁹⁶ *Gros livre*, p.69.

« Mon Créateur, je suis maintenant disposé à ce que Vous preniez tout ce que je suis, bon ou mauvais. Je vous demande d'ôter de moi chacun des défauts de caractère qui m'empêche de Vous être utile, à Vous et à mes semblables. Accordez-moi la force de faire Votre volonté à partir de maintenant. Ainsi soit-il. »⁹⁷

Cette relation transformante avec Dieu ne remplace pas les différentes relations – souvent malheureuses – qu'ont entretenues les personnes aux prises avec un problème d'alcool, de toxicomanie ou de dépendance ont entretenues. Elle ne saurait être une fuite ou un alibi pour éviter toutes démarches de réconciliation avec l'entourage. Elle doit, au contraire, ouvrir sur les autres et l'histoire à-venir ou à faire.

8. Nous avons dressé la liste de toutes personnes que nous avons lésées et consenti à leur faire amende honorable.

9. Nous avons réparé nos torts directement envers ces personnes partout où c'était possible, sauf lorsqu'en ce faisant, nous pouvions leur nuire et faire tort à d'autres.

Les huitième et neuvième étapes incitent à faire la réparation des torts qui ont pu être causés aux différentes personnes dans ces relations difficiles et malheureuses⁹⁸. Le mode de vie des AA insiste sur le fait qu'il n'est pas possible de vivre une authentique expérience spirituelle si la personne évite de faire ces réparations. Elle doit les faire même si cela peut signifier la perte d'emploi, de sa réputation ou même l'incarcération⁹⁹. Par contre, comme le souligne la neuvième étape, cette démarche doit se faire avec un certain discernement : « d'autres personnes sont mêlées à nos histoires.

⁹⁷ Gros livre, p.69-70. Vous pouvez lire en annexe (annexe III) les différentes prières qu'utilisent les membres AA. Sans être exhaustive, cette annexe compile les prières que j'ai repérées pendant ma recherche.

⁹⁸ L'oraliture AA affirme qu'une personne alcoolique blesse en moyenne une vingtaine de personnes par jour.

⁹⁹ Gros livre, p.72.

Nous prenons garde de ne pas jouer le rôle du martyr qui, dans un geste aussi précipité qu'inconsidéré, sacrifierait inutilement les autres pour échapper au piège de l'alcoolisme. »¹⁰⁰ Effectivement, ces étapes ont pour objectif de responsabiliser la personne en démarche et non d'en faire une victime ; « à titre d'agent de Dieu, nous nous tenons debout ; et nous ne rampons devant personne. »¹⁰¹

C'est avec ces étapes que se termine la deuxième phase de la méthode. Cette phase nous a montré l'importance de l'action dans le programme de réhabilitation AA. C'est d'ailleurs à ce moment du parcours que les auteurs du *Gros Livre AA* font cette déclaration communément appelée par les membres les douze promesses :

« Si nous sommes sérieux et appliqués dans les efforts que demande cette phase de notre évolution, nous serons étonnés des résultats, même après n'avoir parcouru que la moitié du chemin. Nous connaissons une nouvelle liberté et un nouveau bonheur. Nous ne regretterons pas plus le passé que nous ne voudrions l'oublier. Nous comprendrons le sens du mot sérénité et nous connaissons la paix. Si profonde qu'ait été notre déchéance, nous verrons comment notre expérience peut profiter aux autres. Nous perdrons le sentiment d'être inutiles et cesserons de nous apitoyer sur notre sort. Mettant nos propres intérêts de côté, nous nous intéresserons davantage à nos semblables. Nous ne serons plus tournés exclusivement vers nous-mêmes. Désormais nous envisagerons la vie d'une façon différente. La crainte des gens et de l'insécurité financière disparaîtra. Notre intuition nous dictera notre conduite dans des situations qui, auparavant, nous déroutaient. Soudainement nous constaterons que Dieu fait pour nous ce que nous ne pouvions pas faire pour nous-même. »¹⁰²

¹⁰⁰ *Gros livre*, p.72-73.

¹⁰¹ *Gros Livre*, p.76.

¹⁰² Dans certain groupe, à la fin de la réunion, un membre lira ce paragraphe du *Gros Livre* de la page 77. Il est communément intitulé les douze promesses.

Les AA affirment que ces promesses ne sont pas extravagantes, qu'elles se réalisent toujours, parfois lentement et parfois rapidement, si la personne travaille consciencieusement ses étapes.

2.3 Troisième phase, le maintien

Les dixième, onzième et douzième étapes permettent de maintenir le processus de réhabilitation en le gardant ouvert. Elles doivent se faire quotidiennement. Pour ces raisons, certains membres les appelleront les étapes de « l'entretien ». L'expérience spirituelle devient de plus en plus signifiante. Elle dépasse la dimension du besoin personnel – celui de demeurer sobre – pour atteindre le désir de garder *un contact conscient avec Dieu* et d'aider d'autres alcooliques à se réhabiliter. Non seulement, y a-t-il un dépassement de soi mais ce dépassement va vers l'autre.

10. Nous avons poursuivi notre inventaire personnel et promptement admis nos torts dès que nous nous en sommes aperçus.

La dixième étape permet de ne pas retourner dans l'enfer du ressentiment et de garder saines nos relations avec l'entourage. Certains membres expérimentés suggèrent de faire cet inventaire tous les soirs car les membres doivent « toujours être vigilants pour éviter l'égoïsme, la malhonnêteté, le ressentiment et la peur »¹⁰³. En re-faisant l'inventaire moral et en admettant leurs torts dès qu'ils en prennent conscience, les membres AA demeurent disposés à cheminer selon un mode de vie spirituel.

11. Nous avons cherché par la prière et la méditation à améliorer notre contact conscient avec Dieu, tel que nous Le concevions, Lui demandant seulement de connaître Sa volonté à notre égard et de nous donner la force de l'exécuter.

¹⁰³ Gros Livre, p.77.

La onzième étape rappelle les membres de l'importance de la prière et de la méditation. Ainsi, ils sont en mesure d'améliorer leur *contact conscient avec Dieu* tel qu'ils le conçoivent. C'est par Lui qu'ils sont sobres ou libérés de leurs dépendances, et leur liberté dépend de la conviction qu'Il est maintenant le maître d'œuvre de leur vie ; « Sans cesse nous nous redisons que ce n'est plus nous qui dirigeons le spectacle et, plusieurs fois par jour, nous répétons humblement : « Que Votre volonté soit faite. »¹⁰⁴ Avec ce désir d'accomplir la volonté de Dieu, nous comprendrons que la douzième étape est celle qui *envoie* vers l'autre.

12. *Ayant connu un réveil spirituel comme résultat de ces étapes, nous avons alors essayé de transmettre ce message à d'autres alcooliques et de mettre en pratique ces principes dans tous les domaines de notre vie.*

La douzième étape demande aux membres qui ont connu *un réveil spirituel* de *transmettre ce message aux alcooliques* et de *mettre en pratique ces principes dans tous les domaines de leur vie*. Pour faire un parallèle avec la Bible et les Évangiles, c'est la mission ! Le *Gros Livre* consacre à cette douzième étape tout son chapitre sept intitulé *Au secours des autres*¹⁰⁵. De ce chapitre très technique, je ne retiendrai ici qu'une affirmation des effets que ressentent les personnes qui travaillent auprès de leurs semblables en difficulté : « Vous trouverez un sens nouveau à votre vie. »¹⁰⁶ Celui-ci procurera la motivation dont elles auront besoin pour faire la deuxième partie de cette dernière étape ; *mettre en pratique ces principes dans tous les domaines de notre vie*. Cette mise en pratique permet un approfondissement de ce nouveau mode de vie par un va-et-

¹⁰⁴ *Gros Livre*, p. 81.

¹⁰⁵ *Gros Livre*, pp. 82-95.

¹⁰⁶ *Gros Livre*, p. 82.

vient continuel entre les douze étapes et les différentes réalités de la vie, lieu de toute expérience spirituelle authentique.

3 Les opérations de réhabilitation chez les AA

À la lumière de ce qui précède, il semble clair que la méthode dite des douze étapes conduit à une expérience spirituelle. Je crois qu'il est pertinent, maintenant, de faire ressortir les différentes opérations que la personne doit accomplir afin d'arriver à vivre sa réhabilitation et connaître une expérience spirituelle. Elles se font dans un va et vient incessant, comme nous l'avons déjà dit, c'est-à-dire qu'elles ne sont pas chronologiques mais permettent un approfondissement du mode de vie AA et de son expérience spirituelle. Ces différentes opérations consistent à identifier ou à reconnaître le problème, admettre son impuissance, s'abandonner à une Puissance supérieure, accepter son impuissance et sa vulnérabilité et de décider librement.

L'identification du problème

L'alcoolique qui entre pour la première fois dans une salle de réunion des *Alcooliques Anonymes* est souvent très perplexe et surtout craintif. Rappelons-nous qu'il est en état de crise existentielle et d'extrême vulnérabilité. L'alcoolisme est « une expérience de solitude »¹⁰⁷, voire d'isolement. De plus, l'alcoolique a un profond sentiment de ne pas être comme tout le monde¹⁰⁸. Pour toutes ces raisons, l'identification au groupe et aux membres est primordiale. Si elle ne se fait pas, la personne retournera chez elle sans avoir expérimenté l'intuition qu'elle pourrait s'en sortir avec l'aide du mouvement. Cela pourrait être désastreux car la personne, plutôt que de se réhabiliter, poursuivra sa déchéance qui peut

¹⁰⁷ *Réflexions de Bill*, op. cit. p.252.

¹⁰⁸ *Idem*, p.228.

aller jusqu'au suicide. Celui-ci n'est pas nécessairement une mort violente mais il peut se traduire par une mort « à petit feu », la personne se laissant sombrer dans son alcoolisme et son ressentiment. Dans les témoignages des membres, nous entendons souvent l'histoire de personnes de leur entourage qui ont connu un tel destin. Par contre, si la personne s'identifie à ce qu'elle voit et entend, déjà le processus de réhabilitation est enclenché :

« Lorsque nous sommes arrivés aux AA et que, pour la première fois de notre vie nous nous sommes trouvés avec des gens qui semblaient nous comprendre, nous avons ressenti un merveilleux sentiment d'appartenance. »¹⁰⁹

Ainsi, le nouveau sera disposé à entendre ce que les membres ont à lui proposer comme programme de réhabilitation. De plus, l'identification se fait dans les deux sens : en s'identifiant au nouveau, les membres se souviennent qu'ils sont eux aussi des alcooliques et qu'ils doivent poursuivre leur réhabilitation.

L'«admission» ou l'aveu de son impuissance

Le terme admission est pris dans le sens de l'action d'admettre et non dans le fait d'être admis. Souvenons-nous que pour être membre des AA, même s'il n'y a qu'une seule condition, le désir d'arrêter de boire, le fait d'admettre son impuissance est essentiel à celui qui veut connaître la force libératrice du mode de vie spirituelle que proposent les AA. Bill Wilson affirme que :

« Le principe, voulant que nous ne trouvions pas de force permanente, tant que nous n'admettons pas d'abord notre défaite totale, constitue la racine maîtresse qui a permis à notre Société (les AA) de germer et de s'épanouir. »¹¹⁰

¹⁰⁹ *Réflexions de Bill*, op. cit. p.228.

¹¹⁰ *Idem*, p.305.

Aussi, « tout nouveau membre est prévenu, et il ne tarde pas à le réaliser de lui-même, que son humble aveu d'impuissance devant l'alcool représente le premier pas vers sa libération »¹¹¹. Cet aveu se fait avec l'apprentissage de l'humilité et de l'authenticité. Il se fait aussi plus concrètement à travers l'écoute et la fréquentation de gens qui font eux-mêmes un tel aveu... et qui ont 'de l'allure'. Ainsi, il sera possible pour le membre AA de se reconnaître alcoolique, puis d'avouer *la nature exacte de ses torts*. Au début du mouvement, les premiers membres ont été confrontés à cette réalité. Ils ne pouvaient pas concevoir qu'une personne qui n'avait pas tout perdu, conjoint et enfants, maison et emploi pouvait en venir à admettre son impuissance. Mais avec le temps, ils ont compris qu'ils étaient déjà impuissants de leur alcoolisme bien avant qu'ils en soient conscients et que le bas fond n'était pas nécessairement le même pour tout le monde.

L'abandon

L'expérience des membres rappelle constamment qu'il est impossible de vivre ces principes spirituels sans abandon ou capitulation (*surrender*) personnelle. Le texte de la méthode est très clair : *certain d'entre nous ont tenté de s'accrocher à leurs vieilles idées, mais le résultat a été nul tant qu'ils ne se sont pas complètement abandonnés*. William James – dont l'ouvrage *The Varieties of Religious Experience : a Study in Human Nature* inspira les premiers membres AA – est catégorique : « La capitulation personnelle a toujours été et doit toujours être considérée comme le point tournant, d'une importance capitale, dans la vie religieuse. »¹¹² C'est peut-être pourquoi la crise existentielle et l'expérience de vulnérabilité sont au coeur de la démarche spirituelle. C'est par elles qu'il devient possible de capituler. Si, au contraire, une personne se sent forte et au-dessus de ses

¹¹¹ Idem, p.305.

¹¹² William James, cité par le Dr Samuel Shoemaker dans *Le mouvement des Alcooliques Anonymes devient adulte* op. cit. p.320.

affaires, jamais elle ne capitulera. Un intervenant dans une maison de réhabilitation me disait, par exemple, que la pire chose qui pouvait arriver à des clients en thérapie c'était de tomber en amour. Dès lors, ils se sentent au-dessus de leurs affaires et ils se suffisent à eux-mêmes ; capituler pour eux devient alors ridicule.

L'acceptation

L'acceptation conduit les membres AA à l'humilité et à la liberté. En effet, c'est l'acceptation quotidienne « des circonstances du moment comme elles sont, de nous prendre nous-mêmes comme nous sommes et d'accueillir les gens qui nous entourent comme ils sont »¹¹³ qui conduit à une humilité réaliste essentielle au progrès spirituel. L'acceptation de son impuissance et l'abandon à un Dieu d'amour *tel qui peut se manifester dans la conscience du groupe* produit chez le membre AA un changement d'attitude face à la vie qui le libère : « nous n'avons pas fui et nous n'avons pas combattu. Mais nous avons accepté. Et alors, nous avons commencé à être libre. »¹¹⁴ L'acceptation est la première demande faite à Dieu dans la prière des AA : « *Mon Dieu donnez moi la sérénité d'accepter les choses que je ne puis changer.* »

La décision

Cette dernière démarche est sans aucun doute la plus insécurisante, mais aussi la plus gratifiante. La plus insécurisante parce que le membre à rarement fait l'expérience de la décision libre ; « alcooliques actifs, nous avons perdu notre capacité de choisir [...] Nous étions victimes d'une force intérieure qui semblait décréter que nous devions continuer à nous détruire. »¹¹⁵ La personne réhabilitée devient responsable face à ses choix. Elle ne subit plus sa vie, elle la vit. Elle devient autonome. Cette démarche

¹¹³ Idem, p.44.

¹¹⁴ Idem, p.109.

¹¹⁵ Idem, p.4.

est gratifiante, non seulement à cause de cette autonomie nouvelle, mais aussi parce que cette décision, reprise quotidiennement dans le va-et-vient dont nous avons parlé, permet un approfondissement du processus de réhabilitation et de son expérience transformante et libératrice.

4 Un « mode de vie » spirituel

Les AA désignent comme spirituelle ou encore comme un réveil spirituel l'expérience transformante que les membres ressentent à un moment ou à un autre de leur cheminement avec les AA. Les douze étapes utilisent le vocable « réveil » pour bien marquer l'aspect fondamental – et la nouveauté – de cette expérience spirituelle.¹¹⁶ Dans un ouvrage faisant l'histoire du mouvement et publié par les AA, le Père jésuite Edward Dowling¹¹⁷ affirme qu'il y a deux types d'expérience spirituelle. Le premier est une expérience « soudaine et passive », à l'image de celle de Paul de Tarse sur le chemin de Damas, tandis que le deuxième consiste en une série d'expériences plus ordinaires, continues et progressives qui naissent de la souffrance et qui « consistent en la pratique de votre vie quotidienne. »¹¹⁸

L'expérience spirituelle qu'a connue Bill Wilson, cofondateur des AA, est du premier type. Après avoir expérimenté le bas-fond, « le fond du gouffre » et que « les derniers vestiges de mon orgueil furent écrasés », il criait : « S'il y a un Dieu, qu'il se manifeste ! Je suis prêt à tout, à tout ! »

« Soudain, la chambre s'éclaira d'une grande lumière
blanche. Comme dans une vision, je me vis au sommet

¹¹⁶ ———, *Le mouvement des Alcooliques Anonymes devient adulte. La genèse du mouvement A.A.*, traduit et édité par le service de la littérature A.A. du Québec, Montréal, 1982, (1957), p.310.

¹¹⁷ Idem, p.194, le Père Ed. a été un des membres du clergé à soutenir le mouvement dès ses débuts. Par son influence personnelle et son ministère, il a collaboré à la fondation du premier groupe AA de la ville de Saint-Louis.

¹¹⁸ Idem, p.311.

d'une montagne où soufflait un vent, non matériel, mais spirituel. Et alors il me fut donné de comprendre que j'étais un homme libre. Lentement l'extase s'apaisa. Je gisais sur un lit, mais pendant un moment je vécus dans un autre monde, un monde nouveau de connaissance. J'éprouvais le merveilleux sentiment d'une Présence à mes côtés, en moi, et je songeais : « Le voici donc, le Dieu des prédicateurs ! »¹¹⁹

Conscient de la dimension extraordinaire de son expérience qu'il qualifiera de mystique ou d'« illumination », Bill Wilson affirme que toutes les expériences spirituelles que font les membres AA – et qui relèvent majoritairement du deuxième type – ont essentiellement le même principe, la grâce de Dieu ; « la seule différence, c'est qu'il (le membre) en prend conscience petit à petit. »¹²⁰ Et, comme pour rassurer ceux qui ne vivent pas l'expérience de l'illumination, Bill Wilson précise que « tout être humain [...] fait partie de l'économie spirituelle de Dieu. C'est pourquoi chacun de nous a sa place, et je ne puis concevoir que Dieu veuille exalter l'un plus que l'autre. »¹²¹

En plus de poser la grâce de Dieu comme principe essentiel de l'expérience spirituelle, la littérature AA affirme que la plupart des expériences spirituelles se fondent sur l'épreuve du bas-fond ou du gouffre. William James, encore, affirme que : « les expériences spirituelles qui modifient réellement le comportement sont presque toujours fondées sur le désastre et la catastrophe. »¹²² Ainsi, Bill Wilson affirmera : « Ton propre alcoolisme et l'immense effondrement qui en a finalement résulté sont les fondements véritables de ton expérience spirituelle. »¹²³ En d'autres termes,

¹¹⁹ Bill W., *Les réflexions de Bill. Le mode de vie des A.A.*, traduit et édité par le Service de la littérature A.A. du Québec, Montréal, 1982, (1967), p.2.

¹²⁰ Idem, p.256.

¹²¹ Idem, p.168.

¹²² Cité dans *Les réflexions de Bill*, op. cit. p.242.

¹²³ Idem, p.168.

on peut dire que le ressort de toute expérience spirituelle réside dans une expérience de crise existentielle et de vulnérabilité. C'est cette brèche dans la toute puissance égocentrique¹²⁴ qui permet l'ouverture d'esprit nécessaire pour reconnaître ses limites, son impuissance. Rappelons-nous que la première étape se résume essentiellement dans la nécessité de reconnaître son impuissance. Aussi, Sam Shoemaker, un ministre épiscopalien influent aux premières heures du mouvement, notamment lors de la rédaction des douze étapes, dira : « Je crois sincèrement qu'un homme peut se compter chanceux quand ses problèmes sont assez considérables pour lui causer des ennuis et l'amener à changer la situation. »¹²⁵ C'est dans cette expérience qu'il est possible de trouver une « nouvelle et meilleure motivation, bien supérieure à celle que tout autre méthode de discipline, de croyance ou de foi pourrait apporter. »¹²⁶

L'expérience spirituelle que font les AA confirme la puissance de celle-ci comme moyen de transformation, voire de libération. Bill Wilson observe :

« Quand un homme ou une femme connaît un réveil spirituel, ce qui en résulte de plus important, c'est qu'un être humain peut maintenant agir, sentir et croire, comme il ne pouvait le faire auparavant par ses propres forces et ses propres ressources. Cet être a reçu un don qui équivaut à un nouvel état de conscience et d'existence. [...] En vérité, il s'est transformé, parce qu'il a trouvé une source de force qu'il s'était jusqu'ici refusé à lui-même. »¹²⁷

¹²⁴ Déjà en 1943 le Dr Tiebout dans sa conférence intitulée *Le mécanisme thérapeutique du mouvement des Alcooliques Anonymes* devant l'American Psychiatric Association affirmait que : « La particularité de l'alcoolique typique réside dans un narcissisme égocentrique, dominé par un sentiment de toute puissance et orienté vers la préservation inconditionnelle de l'intégrité intérieure de l'individu. Même si nous retrouvons ces caractéristiques dans d'autres sortes de déséquilibres, nous les rencontrons à l'état presque pur chez les alcooliques. » Cet extrait de la conférence est dans le livre d'auteurs anonymes *Le mouvement des Alcooliques Anonymes devient adulte. La genèse du mouvement*, traduit et édité par le Service de la littérature AA du Québec, Montréal, 1982, (1957), p.372.

¹²⁵ Idem, p.322.

¹²⁶ Idem, p.246.

¹²⁷ *Les réflexions de Bill*, op. cit. p.85.

La dernière phrase de cette citation suggère fortement que la personne est en partie responsable de son expérience spirituelle. Elle s'est transformée parce qu'elle a trouvé une force qu'elle s'était refusée jusque là. La crise existentielle et la vulnérabilité ont créé la brèche qui permet de chercher et de trouver cette nouvelle source de force. Par contre, cette brèche a tendance à se refermer s'il n'y a pas un désir de progresser dans l'expérience spirituelle : « la volonté de progresser est l'essence même de tout développement spirituel. »¹²⁸ écrit Bill Wilson. Selon lui, la foi authentique est consécutive à l'expérience spirituelle. C'est probablement pourquoi la deuxième étape dit *nous en sommes venus à croire* ; l'expérience spirituelle n'est encore qu'en devenir. Le Père Ed. Dowling illustre bien, avec un brin humour, la méprise qu'il peut y avoir entre une foi qui vient de l'expérience et une foi qui *capitalise sur l'expérience des autres* :

« J'ai connu certains de mes amis catholiques qui, rendus à cette étape, disaient : « Quant à moi, je crois déjà, je n'ai donc rien à faire dans cette étape. » Et, dans un grand élan de bonté, ils continuaient à boire pour permettre aux protestants de les rattraper. »¹²⁹

L'authenticité de l'expérience spirituelle et de la foi qui en découle se vérifie généralement à l'humilité de la personne qui la vit. À vrai dire, souvent, la personne aura besoin de quelqu'un pour lui dire ce qu'elle est en train de vivre. Comme le membre qui dans son partage parle de sa transformation profonde, sa libération de l'alcool, son changement d'attitude face à la vie et qui déclare : « mais je n'ai pas encore atteint le niveau de la spiritualité. » Le sourire qui illumine son visage fait dire aux membres qui

¹²⁸ Idem, p.171.

¹²⁹ *Le mouvement des AA devient adulte*, op. cit. p.311.

l'écourent : «Eh bien, cet ami rayonne de spiritualité, mais il ne semble pas s'en rendre compte !»¹³⁰

À la lumière de ce qui précède, le processus de réhabilitation chez les AA apparaît clairement comme une expérience spirituelle, et que celle-ci prend racine dans l'expérience de la crise existentielle et de vulnérabilité. Les Douze étapes sont les outils proposés par le mouvement pour permettre aux membres de vivre cette expérience transformante et libératrice.

CONCLUSION

Nous avons vu dans ce chapitre comment les membres des *Alcooliques Anonymes* vivent leur expérience de réhabilitation. Celle-ci est le fruit d'un engagement à vivre selon un mode de vie spirituel en douze étapes. C'est en confiant sa vie et sa volonté à Dieu tel qu'elle le conçoit que la personne alcoolique ou dépendante connaîtra une libération transformante toujours en devenir. C'est ainsi que les AA parlent de croissance spirituelle plutôt que de perfection spirituelle.

Pour ce faire, la personne devra vivre différentes expériences déterminantes telle que s'identifier à d'autres qui vivent selon un mode de vie spirituel ; admettre ou avouer qu'elle est en difficulté ; abandonner ses anciennes façon de voir, de comprendre, d'interpréter sa réalité pour l'accepter telle qu'elle est dans toute sa splendeur et dans toute sa froideur ; enfin, décider à s'engager dans un tel processus.

De plus, l'expérience AA nous montre l'importance du *bas fond* pour celui ou celle qui veut s'engager dans la voie du changement. Cette crise existentielle permet une brèche dans la toute puissance de l'ego ou, bien

¹³⁰ *Les réflexions de Bill*, op. cit. p.101.

que cela puisse paraître paradoxal, dans la sécurité du «malheur» connu. Ce sont les désastres et les catastrophes qui amènent les personnes à capituler, pour reprendre les mots de William James. Sinon, pourquoi voudrait-on changer ?

En conséquence, je crois que nous sommes en mesure d'affirmer que le processus de réhabilitation chez les AA constitue une expérience spirituelle, et même un conversion telle que définie par Lonergan. Le membre AA connaît nécessairement une transformation de lui-même et de son monde. Avec les douze étapes, il en vient à une compréhension nouvelle et profonde de sa réalité, à choisir les valeurs plus que la satisfaction immédiate et à confier sa vie et sa volonté à un Dieu d'amour *tel qu'il peut se manifester dans la conscience du groupe.*

CHAPITRE III

L'IDENTITÉ SELON PAUL RICOEUR

Le deuxième chapitre a considéré la méthode AA comme une mise en étapes du processus de réhabilitation dont parlent les AA. Or, cette réhabilitation nous apparaît relever de la conversion telle que définie plus haut par Lonergan, c'est-à-dire qu'il s'agit essentiellement d'une transformation du sujet et de son monde. Mais qu'en est-il de l'identité de ce sujet qui se transforme ? Est-il possible de concevoir l'identité de quelqu'un comme un processus, voire un processus corrélatif à celui de la conversion ? L'expérience AA montre l'importance du témoignage ou du partage pour que les membres reconnaissent non seulement leur dépendance mais pour qu'ils prennent conscience de leur transformation. D'où l'intérêt pour nous du concept d'identité et particulièrement de celui de l'identité narrative chez Ricoeur.

La réflexion de Ricoeur sur l'identité l'a conduit à cette double thèse :

«[...] la première est que la plupart des difficultés qui affligent la discussion contemporaine portant sur l'identité personnelle résulte de la confusion entre deux interprétations de la permanence dans le temps ; la seconde est que la notion d'identité narrative offre une solution aux apories concernant l'identité personnelle.»¹³¹

C'est par le récit de l'expérience qu'il est possible de maintenir une certaine continuité ou une certaine cohérence dans les changements que produit la conversion. Sans cette continuité, il y a risque de se perdre de

¹³¹ Paul Ricoeur, «L'identité narrative» : *Esprit*, 7-8 juillet-août, (1988), p.298-299 ; IN dans les citations à venir.

vue. Ricoeur pose la question ainsi : «Qu'est-ce qui arrive, si on change au point de devenir tellement différent qu'on n'est plus «le même» ?»¹³²

Cette question – qui porte une certaine angoisse existentielle devant la possible perte de soi et qui rejoint l'expérience de vulnérabilité – constitue, à mon avis, la plus grande difficulté avec laquelle l'être humain doit composer dans son processus de conversion. Bien que certains veuillent changer de tout leur cœur, ils auront toujours dans leur for intérieur une force ou une crainte qui tentera de renverser le processus et de préserver leur identité. On veut changer, mais, en même temps, on ne veut pas vraiment changer. Cette difficulté serait-elle la source de la résistance au changement et celle de l'inquiétude de s'abandonner à l'Esprit ou à Dieu tel que chacun le conçoit dans les AA ? Vouloir changer et en même temps résister à ce changement est le paradoxe que vivent les personnes en processus de conversion. Rappelons-nous l'angoisse des alcooliques et/ou des personnes dépendantes en voie de réhabilitation qui non seulement veulent changer mais qui savent qu'ils le doivent – c'est une question de survie – et qui en sont incapables car elles sont terrorisées par l'idée même de changer, de ne plus être le même. C'est la même chose pour la personne qui vit une conversion religieuse authentique. Le *oui-à-Dieu*, bien qu'il soit plein de promesses, réserve toujours une forme d'abnégation et de renoncement à soi-même qui atterrent, qu'il le veuille ou non, celui qui s'y engage. Certains attribueront cette angoisse à la peur de l'inconnu ; à mon avis, il s'agit davantage de la peur de se perdre.

Je n'ai pas la prétention dans ce chapitre de faire le tour de la question de l'identité chez Ricoeur. Vouloir le faire exigerait tout l'espace d'un mémoire de maîtrise, voire d'une thèse doctorale. Ce chapitre vise plus humblement

¹³² Paul Ricoeur, «Praxéologie pastorale, herméneutique et identité» dans Nadeau J.G., (dir.), *L'interprétation un défi de l'action pastorale*, (Cahiers d'études pastorales VI), Montréal, Fides, 1989, p. 269 ; PP dans les citations à venir.

à donner un cadre théorique à la question de l'identité dans mon effort de compréhension de la conversion comme processus identitaire. Si les auteurs abordent habituellement la question à partir de référents psychologiques, il m'a semblé intéressant de tenter de l'aborder sous un angle plus philosophique.

Pour Ricoeur, la question de l'identité s'élabore autour de la question «Qui ?» : qui suis-je ? Contrairement à la perception courante, la réponse ne se trouve pas dans les pronoms personnels «je» ou «tu» – bien qu'ils la fondent – mais avec ce que Ricoeur appelle un pronom hors pronom, le «soi». ¹³³ Celui-ci permet de mettre au clair la difficulté de la question de l'identité car il peut être entendu dans le sens de mêmeté (*sameness*) et dans le sens d'ipséité (*selfhood*), ce qui signale la confusion possible entre les deux formes d'identité. Ce qui est en jeu, ici, c'est la question de la permanence dans le temps.

Dans un deuxième temps, Ricoeur propose la notion d'identité narrative pour solutionner certains embarras de la réflexion sur l'identité personnelle. Le récit constitue la mise en langage de l'identité dans le temps et la question «qui?» y trouve réponse du côté de l'action. C'est ainsi que la dramatisation ou la mise en intrigue de l'histoire de notre vie met en évidence notre propre identité narrative. Selon Ricoeur, «un personnage mis en intrigue, c'est quelqu'un qui cherche son identité.» ¹³⁴ L'intrigue est le lieu de la quête d'identité et de sa résolution, l'identité personnelle se construisant à travers la tension entre les éléments concordants et les éléments discordants de l'intrigue.

¹³³ PP, p.268 ; voir aussi *Soi-même comme un autre*.

¹³⁴ PP, p.270.

C'est cette double thèse de Ricoeur que je tenterai d'exposer dans ce chapitre. Je présenterai, premièrement, la distinction entre l'*identité-idem* et l'*identité-ipse*. Deuxièmement, j'exposerai les notions de l'identité narrative que propose Ricoeur comme «solution aux apories concernant l'identité personnelle». Ce travail me permettra éventuellement de faire le lien entre la conversion et le processus identitaire de la personne qui la vit. Comme dirait Lonergan : «L'essence du sujet, c'est d'être en devenir.»¹³⁵

1 Le problème de l'identité

Comme nous l'avons vu dans l'introduction de ce chapitre, le problème de l'identité réside dans la confusion entre l'identité-idem et l'identité-ipse, plus précisément dans leur rapport à la permanence dans le temps. Ricoeur aborde la question en quatre temps. Premièrement, il identifie les différents sens de l'identité en spécifiant leur caractéristique et leur contraire. Deuxièmement, il explique la notion de la permanence dans le temps, question débattue par les philosophes depuis Aristote. Troisièmement, il délimite les concepts d'identité-idem et d'identité-ipse en rapport à la question de la permanence dans le temps. Enfin, il démontre que l'identité-idem et l'identité-ipse sont en partie les réponses aux questions «QUI ?» et «QUOI ?».

1.1 Les différents sens de l'identité

Le premier sens est celui de l'*identité numérique* qui a pour caractéristique l'unicité. Une pomme est une pomme bien qu'elle soit de

¹³⁵ Bernard Lonergan, *Les voies d'une théologie méthodique. Écrits théologiques choisis*, (Recherches 27 théologie), traduit de l'anglais sous la direction de Pierrot Lambert et Louis Roy, Tournai/Montréal, Desclée&Cie/Bellarmin, 1982 (1981), p.20.

reINETTE ou pomme d'api. Le contraire de l'identité numérique c'est la pluralité.

Le deuxième sens est celui de *l'identité qualitative*. Elle a pour caractéristique la similitude ou la ressemblance extrême. Tous les militaires lors d'une parade se ressemblent ou encore nous sommes capables d'identifier un militaire par sa similitude ou sa ressemblance avec les autres militaires. Le contraire de ce type d'identité c'est la différence.

Le troisième sens est celui de *l'identité ininterrompue*. La continuité en est la caractéristique fondamentale. Un chêne sera toujours le même chêne issu de la même graine bien qu'avec le temps il poussera, se développera et éventuellement mourra. Le contraire de cette *identité ininterrompue* est la discontinuité.

Le quatrième sens est celui de *l'identité permanence*. Sa caractéristique est la permanence dans le temps qui est le temps de l'action et le temps du changement. Son contraire est la diversité. C'est ce type d'identité «que nous avons dans l'esprit quand nous affirmons l'identité d'une chose, d'une plante, d'un animal, d'un être humain (non encore considéré comme personne non substituable).»¹³⁶ Par contre, à l'intérieur même de cette permanence dans le temps, la personne connaîtra des transformations qui, bon gré mal gré, détermineront son identité propre. Ainsi, tel être humain devient une personne non substituable pour reprendre les mots de Ricoeur. C'est donc à travers la permanence dans le temps que se construit l'identité personnelle.

Nous aurons remarqué qu'avec ce troisième sens est entrée en ligne de compte la notion du temps. Cette notion de temps crée une rupture dans la

¹³⁶ IN, p.297.

série des différents sens que l'on donne à l'identité. En effet, l'identité numérique et celle de la ressemblance extrême n'impliquent pas thématiquement le temps, comme c'est le cas pour l'identité ininterrompue et pour l'identité permanence. Avec la notion du temps, se pose la question de la relation entre le changement et la permanence dans le temps.

La question du changement dans le temps n'est pas nécessairement en opposition avec la permanence dans le temps. Au contraire, la permanence dans le temps est le lieu où l'identité-mêmeté et l'identité-ipse se superposent. Il nous est possible de changer justement parce qu'il y a cette permanence dans le temps. Sinon, tout changement créerait non pas une identité personnelle mais tout simplement une nouvelle entité. D'ailleurs, c'est cette jonction qui est la source de toute la confusion regardant l'identité personnelle. Aussi est-il nécessaire de comprendre la spécificité de ces deux interprétations de l'identité et leur interaction.

1.2 L'identité-idem et l'identité-ipse

L'identité-*idem* ou l'identité-*mêmeté* réfère au *sameness* de la langue anglaise. L'identité-*ipse*, elle, réfère à l'ipséité ou au soi francophone, et au self anglophone. Guy Petitdemange résume ces «deux figures différenciées et inséparables» de l'identité du sujet chez Ricoeur :

«[...] celle d'une *mêmeté*, selon laquelle un sujet dure dans le temps, lui-même et semblable à tout autre, celle d'une *ipséité*, par laquelle il est voué à une singularité sans comparaison, à une solitude d'exception propre à tout homme et différente selon chacun, par la manière dont il assume l'injonction toujours propre qui lui vient d'un autre.»¹³⁷

Un être humain, par exemple, est en partie toujours le même être humain. Il sera toujours semblable aux autres avec les caractéristiques propres aux

¹³⁷ Guy Petitdemange «La notion du sujet» : *Magazine littéraire*, Dossier Paul Ricoeur, No 390, septembre 2000, p.58.

êtres humains. Et, il le sera d'une façon continue dans le temps. Ces différentes caractéristiques font partie de son identité-idem. Par ailleurs, la singularité subjective et la capacité de se transformer que possèdent cet être humain, c'est-à-dire son identité-ipse, font de lui qu'il n'est pas seulement un être humain parmi d'autres, mais un être qui agit et a conscience de soi de telle ou telle manière. En conséquence, l'identité-ipse, c'est-à-dire celle du soi, permet de particulariser un être humain en le considérant comme non substituable, comme responsable et imputable. Avec l'identité-ipse nous assistons en quelque sorte à l'apparition du sujet, un sujet d'intentionnalité, d'action, de récit. Par contre, l'identité-idem et l'identité-ipse bien que différenciées sont inséparables parce qu'elles appartiennent toutes les deux à la permanence dans le temps. Ricoeur insiste : « le soi [l'ipse] est en intersection avec le même [l'idem] sur le point précis, précisément la permanence dans le temps.»¹³⁸

1.3 Les questions «QUOI?» et «QUI?» du sujet

Une autre façon de saisir la différence entre l'identité-idem et l'identité-ipse réside dans les réponses à la question «QUOI?» et à la question «QUI?». La distinction entre la question «QUI?» et la question «QUOI?» est essentielle car, selon Ricoeur, c'est elle qui permet de dénouer la confusion entre l'identité-mêmeté et l'identité-ipse. L'identité-idem serait la réponse à la question «QUOI?» (ce qui est la personne) tandis que la réponse à la question «QUI?» (qui fait ?) serait l'identité-ipse.

C'est en posant la question du *qui de l'action* que s'opère la distinction entre les questions Qui et Quoi. Ricoeur empruntera ce concept du *qui de l'action* à Heidegger dans les paragraphes intitulés *Selbstheit* (*selfhood* en anglais et *ipséité* en français) de son ouvrage *Être et temps*. Ricoeur

¹³⁸ IN, p.297.

précise : «Heidegger observe que ce qui fait la difficulté de l'ipséité, c'est justement d'être une question. Qui ? Qui a fait ceci ? Qui a fait cela ?»¹³⁹ En posant la question du *qui de l'action*, nous sommes en mesure de différencier l'agent (qui) de son substrat (quoi). La question «Qui ?» dirime l'idem et l'ipse parce qu'elle permet une *ascription*, c'est-à-dire d'assigner à un agent une action qui lui appartient en propre.

La question qui veut répondre à l'embarras du substantialisme dans la question de l'identité, un embarras qui remonte selon Ricoeur à Aristote qui considère la notion de permanence dans le temps comme un *substrat* immuable ou comme une substance. Il devient alors difficile de ne pas associer la permanence dans le temps à ce substrat, une position que Kant sanctionne, écrit Ricoeur, en associant la permanence dans le temps à quelque chose de transcendantal plutôt qu'ontologique affirmant ainsi «la primauté de la substance sur les accidents.»¹⁴⁰ La permanence dans le temps s'en trouve ainsi associée au non-changeant. Or, chez Ricoeur la question du *qui de l'action* donne à la permanence dans le temps sa dimension ontologique, une possibilité de changement au cœur de la permanence. «La question du *quoi*, effectivement, entraîne une recherche d'identité au sens de l'immuable et alors on retourne au substantialisme ; le piège de la substance est là.»¹⁴¹

Ricoeur compare l'ipséité au concept de *Dasein* chez Heidegger qu'il met en opposition avec celui de *Vorhanden/Zuhanden*. Le *Dasein*, l'être-là, a un mode d'être existentiel tandis que le *Vorhanden/Zuhanden* a un mode d'être qui se rapporte plus à l'idée de Kant, c'est-à-dire d'un substrat transcendantal. Ricoeur conclut : «Seul le *Dasein* est mien, et plus

¹³⁹ PP, p.269.

¹⁴⁰ IN, p.297.

¹⁴¹ PP, p.269.

généralement soi. Les choses, toutes données et manipulables, peuvent être dites mêmes, au sens de l'identité-*idem*.»¹⁴²

L'ipséité ou le soi permet même d'énoncer ces ascriptions aux différentes personnes grammaticales. Ainsi, la première personne sera l'ascription de la confession ou de l'acceptation de la responsabilité. L'ascription à la deuxième personne se traduira par l'avertissement, le conseil ou le commandement. Tandis que la troisième personne permet le récit de l'ascription, il a dit ou elle a fait. Ricoeur précise :

« Le terme soi, ipséité, couvre l'éventail ouvert par l'ascription au plan des pronoms personnels et de tous les autres déictiques qui en dépendent : adjectifs et pronoms possessifs (mon, le mien – ton, le tien, - son, sa, le sien, la sienne, etc.), adverbes de temps et de lieu (maintenant, ici, etc.).»¹⁴³

Ainsi, il nous est possible de raconter le récit ou de mettre en intrigue les différents agents et d'en connaître ou d'en construire l'identité que Ricoeur dira narrative.

1.4 Tableau synthèse

Quitte à simplifier, j'ai tenté de synthétiser dans un tableau cette présentation des différents sens de l'identité chez Ricoeur. Le tableau se lit non seulement de haut en bas, mais de bas en haut. Chacun des sens de l'identité – numérique, qualitative, etc. – repose sur le sens précédent (de bas en haut). Autrement dit, il n'y aurait pas d'identité-ininterrompue s'il n'y avait pas d'identité numérique et qualitative. Il devient clair que l'identité-ipse se superpose sur l'identité-*idem*. Bien que l'une et l'autre se rejoignent au quatrième sens, elles sont différentes car l'une – l'identité-ipse – désigne le sujet responsable ou imputable et l'autre – l'identité-*idem* – désigne le sujet dans son «objectivité» ; cette dernière supportant la précédente. Est-il

¹⁴² IN, p.298.

¹⁴³ IN, p.298.

nécessaire de souligner que la dimension objective autant que la dimension subjective sont constructrices d'identité ? Par exemple, le corps masculin ou féminin participera inévitablement à l'élaboration de l'identité d'une personne. Que serait un ipse qui n'aurait pas le support de l'idem ?¹⁴⁴

¹⁴⁴ Il serait intéressant de regarder le mystère de l'incarnation avec cette grille d'analyse. Pourrions-nous dire que le Dieu vivant, le soi ou l'ipse par excellence, en s'incarnant a endossé une similitude extrême avec l'être humain.

IDENTITÉ – IPSE – SOI – SELF

La réponse à la question QUI ?

La complexité de l'identité personnelle réside dans le fait que le 4^e sens – identité-permanence – appartient à la fois à l'identité-mêmeté et à l'identité-ipse.

IDENTITÉ IDEM → **IDENTITÉ PERMANENCE** ← **IDENTITÉ IPSE**

4 ^e sens identité permanence	IPSE sujet ontologique QUI changement	Diversité	Un être humain considéré comme personne non substituable
	PERMANENCE dans le temps		
	permanence QUOI objet-substrat IDEM		Un être humain non encore considéré comme substrat

Avec le troisième sens entre en ligne de compte la notion du temps, ce qui cause une RUPTURE dans la séquence car les premier et deuxième sens n'impliquent pas la notion du temps.

3 ^e sens identité ininterrompue	Continuité	discontinuité	Le chêne, toujours de la même graine.
2 ^e sens identité qualitative	ressemblance extrême ou similitude	différences	Les militaires ont le même uniforme.
1 ^e sens identité numérique	Unicité	pluralité	Une pomme est une pomme.
sens	caractéristiques	contraires	exemples

La réponse à la question QUOI ?

IDENTITÉ – IDEM – MÊMETÉ – SAMENESS

2 L'identité narrative

La réponse à la question «Qui ?» – le *qui de l'action* – est donc essentielle dans la construction et dans la compréhension de l'identité personnelle parce que, comme nous l'avons vu plus haut, elle permet une ascription à toutes les personnes grammaticales. Elle donne la possibilité du récit, c'est-à-dire qu'elle permet de faire la description narrative de l'histoire d'une vie. Or, le récit nous éclaire beaucoup sur l'identité.

«Or, qu'est-ce qu'avoir une histoire ? C'est, dans le vocabulaire de la sémiotique de Greimas, pouvoir passer par une série de transformations actantielles. Dans ce rôle, le *je* est traité comme un agent, ou mieux un actant ; il est celui qui fait.»¹⁴⁵

L'auteur précise que l'histoire est le déroulement dans un parcours donné du *faire* en termes de *savoir faire*, de *vouloir faire*, de *devoir faire*. Or, c'est à travers un tel parcours, à travers sa mise en intrigue qu'un individu s'identifie non pas au sens de l'*idem* mais bel et bien au sens de l'*ipse*.

«Un tel *ipse* peut «répéter», dans la prise de conscience de lui-même, ce qui arrive à tout personnage de récit, à savoir qu'il peut entrer en relation de concordance discordante, caractéristique de toute structure dramatique ; dans ce parcours narratif, l'identité de l'*ipse* ne se réduit pas à l'identité substantielle de l'*idem*, au sens de non-changeant, mais se conjugue avec une mutabilité fondamentale. C'est la fonction médiatrice du récit de faire tenir ensemble la mutabilité anecdotique d'une vie avec la configuration d'une histoire. »¹⁴⁶

Le récit permet donc, par la mise en intrigue, de saisir l'identité personnelle non pas comme quelque chose de statique mais comme un processus qui se déploie tout au long de l'histoire d'une vie. Ainsi notre identité se

¹⁴⁵ Paul Ricoeur, «Individu et identité personnelle» dans *Sur l'individu* (colloque Royaumont), Paris, Seuil, 1987, p.68 ; IIP, dans les citations à venir.

¹⁴⁶ IIP, p.69.

construit à travers les hauts et les bas, les misères et les grandeurs, les ruptures et la continuité d'une vie dans le temps.

2.1 L'intrigue

«Le récit construit le caractère durable d'un personnage, qu'on peut appeler son identité narrative, en construisant la sorte d'identité dynamique propre à l'intrigue qui fait l'identité du personnage. C'est donc d'abord dans l'intrigue qu'il faut chercher la médiation entre permanence et changement, avant de pouvoir le rapporter sur le personnage.»¹⁴⁷

L'intrigue d'un récit se compose essentiellement d'éléments concordants et d'éléments discordants. Sans eux, sans leur tension, il n'y a pas d'intrigue. Or, selon Ricoeur, «c'est cela justement l'identité de quelqu'un, c'est une concordance discordante. Parfois c'est la discordance qui l'emporte, d'autres fois c'est la concordance.»¹⁴⁸ L'intrigue donne la possibilité de comprendre les événements positifs ou négatifs qui surgissent dans une vie non pas comme quelque chose qui menace la cohérence de celle-ci mais bien comme quelque chose qui construit l'identité.

L'intrigue d'un récit permet la construction de l'identité narrative du personnage concerné. Elle permet de poser un fil conducteur qui tisse des conjonctions, relie les différents tableaux du récit d'une vie en rendant possible de comprendre l'articulation entre le changement et la permanence dans le temps et donc de saisir l'identité avec ses dimensions changeantes et ses dimensions qui demeurent.

Le détour par la notion d'intrigue permet aussi, à mon avis, une certaine distanciation donc une possibilité de lecture et de re-lecture des événements. Ricoeur parle de *révision du récit de vie*. Rappelons qu'une

¹⁴⁷ IN, p.301.

¹⁴⁸ PP, p.270.

conversion ne se perçoit et ne se comprend et ne s'apprécie que par une relecture de l'expérience. La mise en intrigue de notre vie permet aussi différents commencements et différentes fins puisque la vie, elle, demeure totalement ouverte. Ricoeur considère même que : «il y a une sorte d'apprentissage du commencer-finir et du commencer-continuer dont le modèle est essentiellement narratif [...] Ainsi, on peut faire plusieurs récits sur soi-même, et de plusieurs points de vue.»¹⁴⁹ C'est cette dialectique entre clôture et ouverture de l'intrigue qui permet certaines prises de conscience et nous donne la possibilité de poursuivre notre processus de conversion. Ceci se vérifie, à mon avis, à la quatrième et dixième étape des AA. Rappelons qu'à la quatrième, il s'agit de faire son inventaire moral en écrivant l'histoire de sa vie. Il est suggéré dans le *Gros livre* de procéder justement par périodes, ce qui permet ce que Ricoeur appelle *dialectique clôture-ouverture*. De même, la dixième étape, la poursuite de l'inventaire moral, doit se faire régulièrement voire quotidiennement, chaque jour devenant ainsi un tableau dans l'histoire de la vie.

2.2 Ipséité et altérité

Il existe une ambiguïté dans notre relation au récit, car nous sommes à la fois, personnage, narrateur et auteur du récit. De plus, nous ne sommes pas seuls avec ou dans notre récit. Il y a les autres. Non seulement sont-ils des personnages dans notre récit mais nous figurons aussi dans leur histoire. Cette participation de notre personnage à d'autres histoires comme la participation de d'autres personnages à notre histoire modifie notre rôle d'auteur. Notre histoire s'inscrit toujours dans une autre histoire, celle dont nous sommes issus, c'est-à-dire notre histoire familiale, nationale et religieuse. Et celle qui se poursuivra sans nous. Ricoeur fait la réflexion suivante : «Mon mourir est une partie de l'histoire des autres, c'est même le

¹⁴⁹ PP, p.271.

moment où on peut dire que je bascule purement et simplement dans l'histoire des autres.»¹⁵⁰

La narration démontre l'importance de l'autre dans le récit que je fais de ma vie. Il participe à ce que je suis comme je participe à ce qu'il est. C'est donc à travers nos relations à l'autre que se précise notre identité ipse. Ricoeur dira : «la fiction narrative ne manque pas de rappeler qu'ipséité et altérité sont deux existentiels corrélatifs.»¹⁵¹

2.3 L'identité narrative et la connaissance de soi

La révision ou la re-lecture de nos vies que permet la mise en intrigue du récit nous conduit dans *l'exégèse de nous-même* par une dialectique entre l'ipse et l'idem. «En elle réside la vertu purgative des expériences de pensée mises en scène par la littérature, non seulement sur le plan de la réflexion théorique, mais sur celle de l'existence.»¹⁵² Par son immersion dans une culture donnée et dans toutes les médiations symboliques que cela comporte, la configuration du récit met en évidence que la connaissance de soi se fait essentiellement par une médiation, ce qui constitue une thèse fondamentale chez Ricoeur. L'être humain ne peut pas se connaître de façon immédiate car « la connaissance de soi est toujours une interprétation de soi.»¹⁵³ Ainsi demeure à jamais ouverte la question fondamentale à l'être humain : qui suis-je ?

Ricoeur affirme que l'individu qui répond à cette question : «Je ne suis rien» souffre d'un ipse privé du secours de l'idem. Et, comme s'il avait aussi

¹⁵⁰ PP, p.272.

¹⁵¹ IN, p.303.

¹⁵² IN, p.303.

¹⁵³ IN, p.304.

à l'esprit l'expérience des bas-fonds, il écrit : «N'est-ce pas là le sens de maintes expériences dramatiques – voire terrifiantes – relatives à notre propre identité, à savoir de passer par l'épreuve du néant de l'identité-permanence, [...] Mains récits de conversion portent témoignage sur de telles nuits de l'identité personnelle.»¹⁵⁴

CONCLUSION

La réflexion de Ricoeur sur l'identité narrative permet de comprendre que l'identité personnelle est relativement simple dans sa complexité. Complexe parce qu'elle se détermine dans l'articulation de la *mêmeté* et de l'*ipséité*. Simple parce qu'elle se construit dans l'histoire de la vie. Ricoeur nous explique que la permanence et le changement dans le temps ne sont pas nécessairement antinomiques. Au contraire, ils font partie d'un même processus identitaire. Ce qui permet à l'individu de changer tout en étant le même, d'être soi mais différemment. Cette façon de comprendre l'identité personnelle répond, à mon avis, à l'angoisse de ceux et celles qui font l'expérience d'une transformation ou d'une conversion. Elle permet de se regarder changer sans pour autant se perdre de vue, bien qu'à certaines occasions les ruptures soient tellement grandes qu'elles donnent l'impression du contraire, l'impression d'une perte de soi. Mais il arrive aussi, et c'est nettement l'expériences des alcooliques, que l'on se perde en ne changeant pas, que l'on se perde parce qu'on refuse de changer.

Le concept d'identité narrative permet de comprendre l'intrigue du récit c'est-à-dire les ruptures et les continuités comme lieu où se construit l'identité. La narration du récit de notre vie, la lecture que nous en faisons permet une connaissance de soi ou encore de découvrir sa propre identité toujours en devenir. De ce fait, il est possible de comprendre l'identité

¹⁵⁴ IN, p.304.

comme un processus. Le processus de conversion et celui de l'identité sont en corrélation. On peut vérifier cette affirmation à travers les témoignages ou les partages chez les AA.

CHAPITRE IV

LA CONVERSION COMME EXPÉRIENCE DE FOI

Nous avons vu dans le premier chapitre de ce mémoire que le concept de conversion religieuse dans la Tradition catholique romaine relève plus du processus que d'une simple adhésion à l'Église. Le premier stade de ce processus est la reconnaissance du don de Dieu et de l'effet qu'il suscite dans notre vie. Ce moment précis du processus est appelé par certains la première conversion. Le deuxième stade, parfois qualifié de seconde conversion, constitue en quelque sorte le processus comme tel car il s'agit d'accepter de se laisser transformer par la grâce et l'esprit qui émergent d'un *oui-à-Dieu* amoureux. Reprenant cela dans le vocabulaire de Lonergan, on dira que la conversion religieuse, sans qu'elle soit nécessairement première, aura un effet catalytique sur les conversions intellectuelle et morale.

Le chapitre sur la réhabilitation chez les *Alcooliques Anonymes* montre que cette réhabilitation qu'expérimentent les membres AA est en soi une conversion intellectuelle, morale et religieuse. En effet, la personne qui s'engage dans la méthode AA connaîtra, si tout va bien, une transformation de sa façon de penser, de se comprendre et de comprendre ce qui l'entoure. Elle sera alors en mesure de choisir de façon responsable ce qui est bon pour elle et pour ceux et celles qui l'entourent. Travaillant aux étapes, elle fera une expérience du meilleur ou de dépassement de soi. Or, ces transformations sont le résultat d'un *oui-à-Dieu* amoureux comme l'affirment la troisième étape et la deuxième tradition. En conséquence, il est possible de concevoir la méthode AA comme une analytique pratique du processus de conversion.

De plus, AA montre à quel point le témoignage ou le récit est essentiel dans l'expérience de réhabilitation ou de conversion. Il permet à la personne de reconnaître en elle ce qu'elle est en train de devenir à travers le processus. Le témoignage est aussi déterminant pour la transmission des valeurs et du mode de vie spirituel des AA. C'est grâce à lui que le nouveau peut s'identifier et se reconnaître comme alcoolique ou comme personne dépendante. Ce n'est qu'ensuite qu'il pourra accepter ou refuser de *s'abandonner à ce simple programme*.

Comme le fait la psychologie, mais avec d'autres repères, Ricoeur, nous a permis de saisir l'identité personnelle comme un processus. L'identité d'une personne se construit dans la mesure où se déploie sa propre histoire avec ses éléments concordants et discordants, avec ses ruptures et sa continuité, avec sa désignation et ses actions propres. Ces éléments, cette dynamique nous permettent de croire que le processus identitaire et celui de la conversion constituent une même dynamique. Les AA, comme nous venons de le voir, illustrent bien cette affirmation. Le membre AA, toujours en devenir, prendra conscience en se racontant des transformations qui se produisent en lui et de l'effet qu'elles produisent sur son identité. Le récit de ces transformations lui permet aussi de prendre conscience de l'effet que l'ouverture au mystère de l'amour Dieu produit dans sa vie, dans notre vie. Ainsi, il devient possible de témoigner de notre relation amoureuse avec Dieu.

«*Qui donc est Dieu pour nous aimer ainsi ?*» demande la *Liturgie des heures*. Comment est-il possible à l'être humain de faire une expérience amoureuse avec Dieu ? La grâce qui nous fait prendre conscience du mystère de l'amour de Dieu est-elle suffisante pour permettre un oui-à-Dieu sans réserve ? La conversion serait-elle essentiellement un don de Dieu ? Le reconnaître implique la capacité de concevoir un Dieu qui donne. En conséquence, la conversion serait une question de foi. Dans ce chapitre,

nous tenterons de comprendre l'importance de la foi dans le processus de conversion. Pour ce faire, j'utiliserai l'ouvrage de Bernhard Welte, *Qu'est-ce que croire?*¹⁵⁵ qui propose une réflexion philosophique sur le croire comme présupposé de la foi chrétienne. Il affirme que la dimension religieuse est toujours présente dans l'expérience humaine ; la confiance originelle qui rend notre *être-là*, notre *Dasein* possible est essentiellement une foi implicite en Dieu.

1. La conversion, un don gracieux de l'amour de Dieu accueilli dans la foi

L'expérience de la foi est essentiellement un accueil, accueil de la Parole de Dieu et du don de l'Esprit. Il est indispensable qu'il y ait accueil pour que la parole devienne parole et que le don devienne don. Si, par contre, il n'y a aucun accueil, aucune réception, la parole reste morte et le don ne se fait pas. Ryle désignait le terme «révélation» comme un «success word»¹⁵⁶. Aussi, il y a une relation interpersonnelle entre le donneur et le receveur, entre celui qui parle et celui qui écoute. Ces deux pôles sont tout compte fait d'égale importance car l'un ne va pas sans l'autre. En conséquence, il est possible de comprendre le processus du don soit en partant de celui qui parle et qui donne, soit en partant de celui qui accueille la parole et le don. Quand c'est Dieu qui est le donneur et l'être humain qui est le receveur, ce dernier «participe, par la vertu de sa raison, à l'accomplissement de l'événement par lequel il devient le destinataire du don de Dieu dans la parole et l'esprit.»¹⁵⁷ Dans son ouvrage *Les pros de Dieu*, Richard Bergeron parle de la foi comme d'«une descente dans le mystère de soi et de Dieu,

¹⁵⁵ Bernhard Welte, *Qu'est-ce que croire ?*, (Heritage et projet, 28), traduit de l'allemand par Monica Thoma et Jean-Claude Petit, Montréal, Fides, 1984, 83p.

¹⁵⁶ RYLE, cité dans Jean-Guy NADEAU, «La fonction révélatrice des pratiques pastorales» dans Bernard Reymond et Jean-Michel Sordet, dir., *La théologie pratique. Statut, méthodes, perspectives d'avenir* (Le point théologique 57), Paris, Beauchesne, 1993, p.109.

¹⁵⁷ Welte, p.14.

une plongée périlleuse dans la confiance, une attitude d'ouverture ontologique et existentielle de toute la personne corps-esprit-âme à un au-delà de ce qui peut se mesurer et se penser»¹⁵⁸. La foi se vit donc dans la rencontre de deux mystères, celui de Dieu et celui de l'être humain. Welte dira : «Dans la foi, la liberté rencontre la liberté.»¹⁵⁹ En se comprenant mieux, l'être humain, le destinataire, risque de mieux saisir et de mieux comprendre le destinataire – c'est-à-dire Dieu – et l'ampleur de son don et de sa Parole. C'est pourquoi, dit Welte, il est possible de faire une étude philosophique et anthropologique de la foi, c'est-à-dire à partir de l'être humain et de son être-au-monde.

1.1 Le *Dasein* comme fondement de la foi

Pour aborder le mystère de l'être humain et de la foi qui l'anime, Welte se sert du concept heideggerien de *Dasein*, *l'être-là*, *le là de l'être* – le *Dasein* auquel Ricoeur, rappelons-le, associe l'ipsiété. Heidegger le définit comme «*l'être-dans-le-monde*» et Welte lui reconnaît une dimension relationnelle. L'être-dans-le-monde crée une inclination, un penchant naturel, pour l'ailleurs de «*l'être-là*», c'est-à-dire l'a-venir. Cette inclination pour l'avenir est en quelque sorte un abandon transcendantal – «c'est-à-dire qu'il est au fondement de tout et qu'il rend tout possible.»¹⁶⁰ L'être humain peut aller toujours plus loin, risquer ce qui n'est pas encore connu, se dépasser et s'accomplir. Welte appelle aussi cet abandon transcendantal, confiance originelle. La confiance originelle est ce qui permet l'accomplissement de notre «*être-dans-le-monde*», de notre *Dasein*. Pour que cela advienne, «nous nous donnons par avance à l'a-venir et nous prenons nos pré-

¹⁵⁸ Richard Bergeron, *Les pros de Dieu*, Montréal, Médiapaul, 2000, p.52.

¹⁵⁹ Welte, p.66.

¹⁶⁰ Welte, p.25.

cautions pour l'a-venir, comme un lieu d'événements possibles qui nous touchent et nous concernent.»¹⁶¹

De plus, le fait que l'être humain ressent en lui un sentiment persistant d'insatisfaction nous donne à croire qu'il porte en lui la connaissance d'une forme préalable de perfection. Une perfection absolue qui nous pousserait malgré nos déceptions à y croire et à la rechercher. Ce désir intrinsèque de perfection doublé de la confiance originelle constitue pour Welte la foi implicite en Dieu. Aussi, la foi n'est pas le simple résultat de nos désirs de croire en un absolu, au contraire,

«nous sommes bien plus le produit de cette foi qu'elle n'est le nôtre. Pour cette raison, nous ne pouvons jamais nous y dérober tout à fait et définitivement. Nous ne projetons pas subjectivement cette force d'attraction de l'impérissable et de l'absolu ; au contraire, nous sommes contenus en elle et c'est uniquement pour cela que nous sommes ce que nous sommes. [...] Une telle foi peut-être appelée foi en Dieu. C'est une foi transcendantale dans la mesure où elle nous rend possibles toutes les formes d'accomplissement de notre *Dasein*. »¹⁶²

La foi fait donc partie de notre être, sans elle, nous n'existons pas. Bien que cette foi puisse demeurer implicite, elle est à la base de la foi explicite en Dieu.

1.2 De la foi implicite à la foi explicite en Dieu

La foi implicite devient explicite quand on prend conscience du don de Dieu et qu'on le reçoit comme tel. L'expérience du passage de la foi implicite à une foi explicite en Dieu est essentiellement une expérience de conversion religieuse.

¹⁶¹ Welte, p.27.

¹⁶² Welte, p.33.

Ce passage de la foi implicite à la foi explicite n'est donc pas forcément nécessaire pour que la foi soit porteuse de possibilités de dépassement de soi. Même si un individu ne la reçoit pas comme une expérience de Dieu, la foi est toujours porteuse de possibilité de transformations du sujet et de son monde, donc d'une conversion. C'est ce que Lonergan appellera les conversions intellectuelle et morale qui peuvent se produire sans référence à la conversion religieuse, donc sans référence à Dieu. Toute conversion constitue une volte-face qui donne l'impression *que l'on ouvre les yeux pour la première fois*¹⁶³. Ce regard neuf est essentiellement une prise de conscience de l'effet de la grâce, même si elle n'est pas, ou pas encore comprise comme don de Dieu. Cette dimension implicite de la foi rejoint, à mon avis, l'expérience de grâce que Tillich décrit et cité dans ce mémoire comme une sensation d'être *accepté par cela qui est plus grand que toi et dont tu ne sais pas le nom*. Bien qu'une telle expérience ne fasse pas des êtres humains qui sont nécessairement meilleurs ou plus croyants, il n'en demeure pas moins que tout est transformé.

1.3 La liberté fait partie du don de Dieu

Si la foi peut rester implicite, si la conversion religieuse n'est pas une nécessité pour qu'un individu vive une vie bien remplie, si le passage d'une foi implicite à une foi explicite n'est pas non plus nécessaire pour être heureux, l'être humain est tout à fait libre de reconnaître ou non son expérience de conversion, de grâce et de foi implicite comme une expérience de Dieu. C'est en toute liberté que l'être humain accepte ou refuse de faire un *oui-à-Dieu* qui le projettera avec sa finitude dans l'infini de Dieu. En donnant son consentement à la reconnaissance de cette foi explicite en Dieu, la personne accepte sa vie comme don de Dieu – avec tout ce que cela implique de questionnements et de doutes – et s'engage dans une relation amoureuse avec Lui. Rappelons que Lonergan situe

¹⁶³ MT, p.155.

l'expérience de la liberté au quatrième niveau de la conscience et de la l'intentionnalité. C'est elle qui permet l'autonomie et la maîtrise de soi et ce n'est que par cette liberté, dans cette liberté, qu'il est possible de faire un *oui-à-Dieu* et, par le fait même, de changer d'horizon. Ce *oui-à-Dieu* est chez Lonergan un exercice de la liberté verticale, cette liberté permet de changer d'horizon en opposition à la liberté horizontale qui est le fait de choisir à l'intérieur du même horizon.

1.4 La réception du don de Dieu

Welte situe la question de Dieu – notamment la reconnaissance du don de Dieu comme tel – dans l'expérience de la limite, c'est-à-dire dans l'expérience de la tension entre la finitude de notre *Dasein* et l'infini qui nous entoure. Karl Jaspers en parlait en termes de *situations-limites*¹⁶⁴ suscitant des *questions-limites*. Une fois que nous sommes sérieusement engagés dans ces *questions-limites*, «notre pensée, dans leur foulée, commencera de chuter comme dans un abîme obscur, comme dans un néant sans fin [...] l'infinité elle-même s'ouvre sous la forme du rien insondable et immatériel.»¹⁶⁵ Lonergan, lui, parle de questions ultimes auxquelles l'être humain aura un jour où l'autre à répondre. Ces situations-limites dont parlent Jaspers et Welte sont en quelque sorte des expériences de crise existentielle et elles ne sont pas sans rappeler l'expérience du *bas-fond* chez les AA ou encore l'incapacité de continuer à tolérer le dégoût de nous-mêmes dont parle Tillich comme lieu de la grâce.

C'est à travers cette expérience de crise existentielle que l'être humain se pose la question du sens de son être et de sa vie. Il prend conscience que son être – Welte parle de son *être-là* – est un *être-dans-le-monde*. De cette

¹⁶⁴ Welte, p.40.

¹⁶⁵ Welte, p.41.

conscience émerge la possibilité d'une expérience de foi, puis une expérience de foi explicite, une «foi en un mystère voilé, infini et absolu, qui nous porte à travers tous les rebondissements de la fortune et même au-delà de la vie et de la mort ; une foi au mystère que nous appelons Dieu.»¹⁶⁶ C'est par la présence à soi-même qu'il devient possible pour l'être humain de faire une expérience de foi et de conversion consciente et intentionnelle. C'est au creux de la réalité de l'expérience, de la compréhension, de la réflexion, qu'il est possible de dire *oui-à-Dieu* dans une décision libre et responsable. C'est au creux de sa conscience intentionnelle, tel que proposé par Lonergan, que l'être humain accueille et reçoit comme un don cette proposition de relation amoureuse entre lui et Dieu. Rappelons que pour Lonergan l'*être-en-amour* avec Dieu est *l'accomplissement fondamental de notre intentionnalité consciente* et donc, bien que dans un autre vocabulaire, du *Dasein* qui le porte.

2. La conversion, une expérience relationnelle

L'être humain est essentiellement un être de relation interpersonnelle. Aussi, sa première expérience de foi en est une de foi interpersonnelle. Par exemple, l'enfant fait confiance et croit en sa mère. Selon Welte, cette foi interpersonnelle est constituante du *Dasein*. Avec le temps et en élargissant son cercle relationnel – avec tout ce que cela comporte d'abandons et de déceptions – l'être humain deviendra de plus en plus autonome et son expérience de foi se transformera en une expérience de foi accomplie. C'est-à-dire une foi consécutive du *Dasein* et consécutive en raison de celui-ci :

«La foi accordée par l'homme à un autre homme est tout aussi constitutive de son *Dasein* qu'elle en est consécutive. L'homme est porté par son origine dans le tout de sa foi ; il prend également toute cette source dans ses propres mains, mais

¹⁶⁶ Welte, p.42.

sans jamais la tarir. Il demeure ce qu'il a toujours été en devenant ce qu'il n'était pas.»¹⁶⁷

Demeurer ce que nous sommes en devenant ce que nous n'étions pas. Voilà une belle expression pour décrire l'expérience de la conversion en lien avec ce que nous dit Ricoeur au sujet de la tension entre l'idem et l'ipse dans l'identité personnelle.

2.1 La rencontre

Welte peut nous aider à découvrir que la conversion relève aussi d'une expérience relationnelle. Pour que celle-ci soit vraiment significative, nous devons nous laisser toucher par l'autre et ce sentiment d'être touché doit être réciproque. En d'autres termes, si les protagonistes de cette relation personnelle se sentent concernés, impliqués et intéressés mutuellement, ils seront présents l'un à l'autre. Cette intentionnalité consciente de l'autre intensifiera ma présence à l'autre de la même manière qu'elle intensifiera la façon de l'autre d'être présent à moi. Ainsi, la relation personnelle transforme la manière d'être du *Dasein* en un *devenir soi-même réciproque* :

«Car c'est uniquement en ta présence que je suis revendiqué ; je dois alors réellement te faire face, et dans cette situation, il se décide réellement quelque chose pour moi-même. C'est la réalité de l'être soi-même personnel qui surgit ici et qui est tout autre chose que la réalité de la mesure ou que la réalité des rapports fonctionnels.»¹⁶⁸

Cette façon de présenter la réalité interpersonnelle n'est pas sans rappeler celle avec laquelle Lonergan parle du réalisme-critique comme objet de la conversion intellectuelle et comme fondement du dépassement de soi. C'est dans la relation entre «je» et «tu» qu'émerge la réalité. C'est

¹⁶⁷ Welte, p.52.

¹⁶⁸ Welte, p.57.

dans la relation que l'on découvre la vraie liberté, celle qui est éprouvée par la liberté de l'autre. C'est en comprenant le monde médiatisé par la signification comme un monde réel qu'il nous devient possible de se dépasser soi-même. Sinon, on demeure enfermé soit dans une objectivité désincarnée, soit dans une subjectivité qui conduit plus à un repli sur soi qu'à un vrai dépassement de soi. La solitude, précise Welte, est une manière d'«être-dans-le-monde» tandis que l'isolement serait le résultat d'une incapacité à «être-dans-le-monde». Cette distinction est très intéressante quand on pense aux personnes alcooliques et/ou dépendantes et à leur rapport au monde. Car, pour ces personnes, il s'agit bien d'une incapacité à «être-dans-le-monde», et cela est évident chez les AA. Le «tu» est aussi nécessaire que le «je» pour qu'il y ait une possibilité de transformation ou de conversion. C'est au sein de la rencontre de deux personnes ou de deux mondes, avec les relations qui s'en suivent, que tout devient possible, ces relations étant le lieu de la réalité et donc celui de la foi et de la liberté.

2.2 Le témoignage

La foi en l'autre survient par la parole ou le témoignage. C'est par lui que l'autre, le «tu», s'expose sérieusement et se révèle lui-même au «je». C'est par la parole et en prenant le temps d'être présent qu'il livre son «être-dans-le-monde». Le témoignage devient, par ses composantes, don du «tu» au «je». Si le «je» se sent concerné, il accepte le don et la relation personnelle est établie. Bien qu'elle puisse être interrompue à tout moment, la relation se développe au fur et à mesure que le témoignage se poursuit, qu'il est reçu, et qu'il est rendu.

L'importance du témoignage et les conditions avec lesquelles il doit être reçu a été, comme nous l'avons vu, mille fois vérifiée dans les réunions des Alcooliques Anonymes. Les AA parlent de l'importance de *l'identification* du

nouveau et des membres plus anciens à celui qui témoigne de *ce qu'il était*, de *ce qui est arrivé*, et de *ce qu'il est maintenant*. Le nouveau aura tendance soit à endosser totalement l'identité de celui qui parle soit à la rejeter complètement ; «j'ai l'impression d'entendre mon histoire, AA c'est ma place !» dira l'un, «mon histoire n'a rien à voir avec ce qu'il raconte, je n'ai rien à faire ici» dira l'autre. Selon qu'ils se sentent concernés ou qu'ils s'identifient ou pas, les membres ont toujours la possibilité de recevoir ou de refuser le témoignage offert. Il peut arriver qu'à la présentation de la personne qui témoignera, certains membres qui la connaissent ou en ont entendue parler, quittent la salle. Le membre un plus expérimenté *prendra ce qui fait son affaire*¹⁶⁹, c'est-à-dire qu'il fera la part des choses entre sa propre histoire de celle qui est racontée par le membre qui partage.

Si le témoignage est reçu, il doit aussi être cru. Le «tu» s'est révélé «dans son esprit et sa force», maintenant, le «je» doit, avec son esprit et sa force, croire à ce témoignage. Pour ce faire, le «je» doit être attentif au témoignage du «tu» et tenter de le comprendre. En plus de se sentir touché et concerné, le «je» doit être en mesure de discerner à qui il a affaire. Bref, il s'agit de mettre en pratique les quatre niveaux de conscience et d'intentionnalité de Lonergan. En étant attentif à l'expérience de la rencontre et du témoignage de «tu», le «je» tente de comprendre, de réfléchir pour enfin décider de façon responsable s'il consent à croire et à se confier, à son tour, au «tu» ou s'il refuse cette possibilité. En acceptant de croire, le «je» s'abandonne et s'en remet par avance à l'autre et fait, en toute liberté, un saut dans la foi. C'est la foi en l'autre qui permettra au «je» de faire son propre témoignage, de rendre par la parole et par le geste le don reçu, comme nous y invite justement l'évangile de Jésus Christ.

¹⁶⁹ «Prends juste ce qui fait ton affaire ! » est une phrase que l'on entend beaucoup dans les réunions AA. C'est une façon de dire de ne pas se laisser impressionner par l'ampleur de la tâche à accomplir d'une part et d'autre part, il s'agit de ne pas susciter de controverses entre le membre qui parle et ceux qui écoutent.

2.3 Une relation personnelle et collective

Ce témoignage comme la foi s'inscrivent dans une relation qui s'avère tout aussi importante que le «je» et le «tu». Welte en parle comme du «il» de la relation entre le «je» et «tu». Sans entrer dans ces distinctions, le concept de relation me paraît ici important. La foi s'avère non seulement foi en l'autre mais foi dans la relation elle-même. Welte considère même que la relation précède la foi, une sorte de foi transcendante qui serait un don que nous acceptons en acceptant qu'il y ait entre nous une foi mutuelle. Il est donc important pour maintenir cette foi vivante de cultiver la qualité de ma relation en renouvelant constamment mon intérêt pour elle et en m'impliquant tout aussi constamment en elle.

À son niveau, le mouvement des AA illustre bien l'expérience de cette dimension transcendante de la foi qui nous vient d'une relation personnelle, voire collective. La relation du membre AA avec son parrain, avec son groupe d'appartenance et avec le mouvement dans sa globalité est en soi le «il» de la relation. Celle-ci est la source de foi qui lui permettra de se réhabiliter. Un lieu commun humoristique AA montre à quel point les membres croient au mouvement comme force de rétablissement. Ils diront : «Amène ton 'corps' et AA va faire les trois 'quarts' !» De plus, le mode de vie spirituel des douze étapes et les douze traditions rappellent sans cesse l'importance de l'humilité et celle de l'anonymat pour justement préserver ce «il» de la relation. Souvenons-nous que la douzième tradition nous dit que l'anonymat est la base spirituelle de toutes les traditions et qu'elle rappelle sans cesse de placer les principes au-dessus des personnalités. La première tradition, elle, nous dit l'importance de l'unité des AA précisant que c'est par elle que se produit la réhabilitation personnelle. C'est donc cette foi transcendante et englobante, particulièrement visible dans le mouvement des AA, qui permet la confiance nécessaire aux membres pour accepter de se mettre en processus de réhabilitation et d'accepter la vulnérabilité

causée par un tel processus. AA est là, AA offre une possibilité de réhabilitation attestée par plusieurs. À moi d'y croire et d'y consentir.

Dans une perspective plus large, nous pouvons saisir la nécessité de cette foi interpersonnelle et de la confiance dans le processus de conversion. S'il y a conversion c'est qu'il y a déjà une rencontre avec un autre monde. Il y a donc un «il» porteur de foi interpersonnelle qui porte la conversion. Bien qu'elle soit, comme le précise Lonergan, une expérience existentielle, intensément personnelle et tout à fait intime, la conversion n'est pas pour autant solitaire :

«Elle peut se produire chez plusieurs et ceux-ci peuvent se convertir et former une communauté pour se soutenir les uns les autres dans cette transformation d'eux-mêmes et pour s'entraider dans leur réponse aux exigences et dans la réalisation des promesses de leur vie nouvelle.»¹⁷⁰

Dans ce passage de *Pour une méthode en théologie* on croirait lire un extrait du Gros livre des AA. C'est à l'intérieur de la communauté nouvelle que la personne trouvera la foi et la confiance qui lui permettront d'accepter le processus de conversion et la vulnérabilité qui l'accompagne. La foi chrétienne, comme la démarche AA, appartient justement à ce type de foi. est justement ce type de foi.

2.4 La rencontre personnelle avec Dieu

L'être humain, nous l'avons vu, a besoin de donner sens à sa vie. Il sent en lui l'appel de l'infini, de l'absolu qui le confronte à lui-même. Cette confrontation produit les *situations-limites*, voire la crise existentielle et la remise en question. De-là, l'être humain peut rejeter le questionnement ou l'accepter. En l'acceptant, l'être humain va à la rencontre de l'infini, de

¹⁷⁰ MT, p.155.

l'absolu. Devant l'insaisissable, l'incompréhensible et l'innommable – Karl Rahner dira que le mot Dieu est l'ultime mot et «en tant qu'il est le dernier mot avant que s'établisse le silence dans lequel, par la disparition de toute singularité nommable, nous avons à faire au tout fondateur comme tel.»¹⁷¹ – l'être humain peut avoir besoin de quelqu'un qui lui serait plus accessible, plus familier et avec lequel il pourrait se sentir plus concerné, voire s'identifier. La figure historique de Jésus répond à ce besoin. Aussi, en dépit de la distance historique, il est possible pour l'être humain d'accueillir le témoignage de Jésus comme le «je» accueille en toute liberté celui de «tu». Pour ce faire, il faut comprendre l'histoire comme le lieu où s'accomplit le *Dasein* et non comme une science objective. Welte précise :

«Lorsque l'être humain parvient à cette relation historique avec le passé dans son *Dasein* vivant, le passé demeure certes passé, mais de cette manière, cet être humain en devient contemporain car le passé devient pour lui une force actuelle de sa vie présente.»¹⁷²

Ainsi, nous sommes en mesure de recevoir le témoignage de Jésus comme celui d'un contemporain. Le processus de foi interpersonnelle se met en branle. Dieu, à travers Jésus, nous appelle à le reconnaître comme un être relationnel. C'est dans la décision de recevoir et de croire le témoignage de Jésus à travers sa parole et ses gestes qu'il nous est donné d'entrer en relation personnelle et avec Jésus et avec Dieu.

Cette foi naissante fait découvrir à l'être humain sa propre liberté comme une possibilité. Il ne lui reste qu'à cultiver sa relation avec Jésus afin qu'il puisse lui donner, en toute liberté, son accord total. Un *oui-à-Dieu* qui vient du fait de tomber et de rester en amour sans réserve avec Dieu. Jésus deviendra alors le médiateur concret entre l'être humain et Dieu.

¹⁷¹ Karl Rahner, *Traité fondamental de la foi*, Paris, Le Centurion, 1983, p.62.

¹⁷² Welte, p.76.

3. La conversion, un processus identitaire

L'expression de Welte qui présente la foi comme constitutive et consécutive du *Dasein* – notamment quand il dit que «l'homme est porté par son origine dans le tout de sa foi ; il prend également toute cette source dans ses propres mains, mais sans jamais la tarir. Il demeure ce qu'il a toujours été en devenant ce qu'il n'était pas.»¹⁷³ – m'incite à faire l'hypothèse que la foi serait ce qui permet la continuité à travers nos ruptures ? La foi en Dieu, qu'elle soit explicite ou non donne un caractère permanent à ce qui se transforme en nous à travers le processus de conversion. Elle serait en quelque sorte à l'histoire de notre conversion ce que l'intrigue est au récit dans le concept de l'identité narrative de Ricoeur. La foi comme l'intrigue permettent de comprendre, d'interpréter les ruptures et les discordances en relation avec les éléments qui sont continuels ou qui concordent dans notre histoire de conversion ou de notre histoire de vie. Aussi, la foi comme l'intrigue seraient le lieu où se construit mon identité.

Nous pouvons vérifier cette affirmation dans l'expérience des AA. C'est en croyant et en confiant leur vie et leur volonté à une *Puissance supérieure* – c'est-à-dire un Dieu d'amour suggéré mais qui n'est pas encore nommé ; un *Dieu tel que chacun le conçoit* – que les membres AA réussissent à avoir une vue d'ensemble de leur vie et à prendre conscience qu'ils ne sont pas que des alcooliques, qu'il y a en eux un potentiel humain ou une possibilité de se dépasser et de se libérer de leurs difficultés immédiates. Une possibilité de faire une expérience du meilleur.

¹⁷³ Welte p. 52 et à la page 87 de ce mémoire

3.1 La foi au cœur de mon identité

La foi – constitutive et consécutive du *Dasein* – fait donc partie intégrante de l'identité. Souvenons-nous que Ricoeur associe l'ipséité au *Dasein*. L'ipséité est, comme nous l'avons vu, ce qui caractérise le changement dans la permanence de mon identité. Le *Dasein* est toujours en train de s'accomplir dans la confiance originelle de la foi. L'identité aura donc les couleurs de la foi. Si j'ai une foi puérile et insécure et que je m'enferme dans des certitudes, j'aurai une identité puérile et insécure avec un besoin constant d'approbation, de valorisation et de confirmation de mes pairs. Tout changement devient un risque qu'il m'est impossible d'envisager. Si, au contraire, j'ai une foi adulte et autonome, mon identité sera plus assurée et confiante. Ainsi donc, c'est la nature de ma foi qui me permettra ou non de faire face à ma vulnérabilité, voire de l'accepter, et de m'engager dans le processus de conversion qui influera nécessairement sur mon identité. La peur ou l'insécurité, au contraire, conduisent à une absolutisation des normes et des pratiques au détriment même de l'authenticité.

Cette déviation est présente dans tous les milieux où il est question de croissance personnelle, de réhabilitation et de conversion. Notamment dans le mouvement de *Alcooliques Anonymes* où les étapes, le mode de vie spirituel et le mouvement dans son ensemble sont absolutisés par certains membres. La moindre dérogation est comprise comme un refus de s'abandonner au programme et sera sanctionnée par la menace de la rechute. De plus, psychologues, médecins, pasteurs, rabbins et prêtres seront vus comme des imposteurs, car «seuls les alcooliques peuvent comprendre des alcooliques» et seuls les AA peuvent les réhabiliter. Un membre qui poursuit sa recherche spirituelle ailleurs que dans le mouvement deviendra suspect aux yeux de certains ; «Pourquoi aller ailleurs ? Il n'a certainement pas encore compris que tout est dans le mouvement !», diront ces personnes. Cette position péremptoire est, à mon

avis, un manière d'éviter la vulnérabilité en se sécurisant dans le connu, en absolutisant le connu.

3.2 Vulnérabilité et identité

Or la vulnérabilité est inhérente à la véritable rencontre, comme elle est décrite plus haut, notamment quand il s'agit d'une rencontre qui risque de nous transformer. La première étape des AA nous dit l'importance d'admettre notre impuissance comme point de départ du processus de réhabilitation. En admettant son impuissance, le membre AA accepte en quelque sorte d'être vulnérable tout au long de sa réhabilitation. Ainsi, il sera en mesure de faire l'expérience de devenir un autre tout en restant lui-même. Partant de ce fait, je crois que l'on peut dire que la vulnérabilité fait partie du processus identitaire. Sans elle, je suis ce que je suis, fidèle à moi-même sans avoir à me remettre en question ; je suis immuable. Toute rencontre demeurera superficielle et sans grand avenir.

Par ailleurs, le fait d'être-en-amour rend vulnérable, mais l'acte de foi que produit cet amour donne la confiance nécessaire pour que l'être humain soit en mesure de vivre avec la vulnérabilité. Au début de la recherche, je parlais de la crise existentielle et de la vulnérabilité comme d'éléments déclencheurs d'une conversion. Je crois que ce travail montre bien que la crise existentielle est effectivement un moment propice à la conversion. Par contre, je crois maintenant que la vulnérabilité procède de la conversion plus qu'elle ne la précède. Les AA sont vulnérables non pas quand ils boivent même s'ils sont au plus profond de leur *bas-fond*. Ils deviennent vulnérables quand ils décident de s'en remettre au mouvement, à leur mode de vie spirituelle et ultimement à Dieu. Ils avancent vers de nouveaux horizons qu'ils ne connaissent pas encore. Ils se sentent transformés et ils ne se reconnaissent plus. L'inconnu fait peur, dit le dicton, mais il fait peur parce qu'il nous rend vulnérable. L'acte de foi en l'autre d'abord et en Dieu

ensuite nous permet de faire face à cette vulnérabilité sans qu'il ne la règle ni ne l'enlève.

CONCLUSION

À mon travail de réflexion sur la conversion comme processus identitaire, Welte apporte un éclairage pertinent sur un élément essentiel du processus, c'est-à-dire la foi et la relation qu'elle suppose. Par elle, la question de Dieu et celle de l'être humain sont posées. Welte nous montre que le *Dasein* est porté par une confiance originelle qui nous précède et qui nous permet de fonctionner. C'est elle qui nous permet de croire à un avenir meilleur. Cette confiance originelle est en soi une foi implicite en Dieu. Ainsi, l'existence humaine est toujours don de Dieu, bien qu'il ne soit pas nécessaire de le reconnaître pour que le *Dasein* s'accomplisse, pour qu'il y ait une transformation du sujet et de son monde. Il s'agira alors de conversions intellectuelle et morale. Par contre, celui ou celle qui reconnaîtra son existence comme don de Dieu fera l'expérience d'une conversion religieuse. C'est en faisant ce saut dans la foi qu'ils accueillent et reçoivent le don de Dieu comme une proposition de relation personnelle et amoureuse. Le témoignage et la médiation de Jésus-Christ me permettent de comprendre cette relation. Mon oui-à-Dieu, le fait d'être-en-amour avec lui, donnera à ma vie une 'énergie' toute particulière. La conversion religieuse, dit Lonergan, a toujours un effet catalytique sur toutes les autres transformations du sujet et de son monde. Car l'amour, et notamment l'amour de Dieu, permet l'ouverture à soi, à l'autre et à Dieu. Mais qui dit ouverture, dit aussi vulnérabilité. C'est souvent celle-ci qui plus ou moins discrètement, et avec réserve, cherche à se comprendre dans l'acte théologique, dans l'intelligence de la foi, non pas la foi des dogmes on le sait, mais la foi de la relation. Une foi au sein de laquelle les questions restent vives, comme la mémoire, l'espoir et la vie.

CONCLUSION

La conversion est de l'ordre du processus. Bien qu'elle soit composée de moments décisifs et ponctuels. La Tradition catholique romaine insiste sur deux de ces moments. Un premier, qui conduit au Baptême. Un deuxième, ou une seconde conversion, qui se poursuit tout au long de la vie. Le document conciliaire *Ad Gentes* est encore plus précis lorsqu'il parle de la première conversion comme d'une prise de conscience du mystère de l'amour de Dieu et de la deuxième comme de la conséquence de cet amour dans notre vie.

La première conversion rejoint ce que Lonergan appelle la volte-face qui entraîne un nouvel horizon et un nouveau commencement. Partant de ce fait, il me semble possible d'associer cette première prise de conscience de l'amour de Dieu à une rupture. De là, surgira une nouvelle façon d'être et d'agir. Cette première rupture avec le «vieil homme», pour prendre les mots de saint Paul, est le fait de *tomber-en-amour sans réserve* avec Dieu. Ce nouvel amour aura des conséquences sur ma façon d'expérimenter, de comprendre, de réfléchir et de prendre des décisions responsables. Cette nouvelle conscience intentionnelle ou cette nouvelle façon d'être présent à ce que je vis me permet en toute liberté d'accepter ou d'ignorer l'amour que Dieu a pour moi. Si j'accepte, ce *oui-à-Dieu* entraînera une série de conversions ou de ruptures dans la continuité de la première conversion et dans la continuité de mon être. Voilà, me semble-t-il, le dynamisme qui supporte le processus de conversion.

Dans un autre schéma, Lonergan parle de grâce opérante et de grâce coopérante pour décrire les deux temps de la conversion religieuse. La prise de conscience de l'amour de Dieu pour la personne humaine est le produit de la grâce opérante, tandis que la transformation qui s'en suit que est le fruit de la grâce coopérante. Autrement dit, c'est la grâce opérante et coopérante qui font que l'être humain a la possibilité de tomber et de rester «en amour sans réserve» avec Dieu. Cette relation amoureuse transformera toutes les dimensions de la vie par *une expérience du meilleur* ou de dépassement de soi. C'est aussi que la conversion religieuse sans qu'elle soit nécessairement première a toujours un effet catalytique sur les conversions intellectuelle et morale.

Le mouvement des *Alcooliques Anonymes*, à mon avis, illustre bien cette rencontre amoureuse avec Dieu. Le mode de vie spirituelle en douze étapes proposé par les AA est sans conteste une méthode pour amener les personnes qui adhèrent au mouvement à faire une expérience du meilleur et à entrer dans un processus de dépassement de soi. Le *réveil spirituel* comme résultat de ces étapes dont parlent les AA est en soi une conversion intellectuelle, morale et religieuse qui transforme la personne alcoolique et/ou dépendante en une personne libérée qui tend toujours vers une plus grande liberté. Cette autonomie nouvelle et l'engagement à venir en aide à d'autres alcooliques, comme le souligne la douzième étape, engendrent nécessairement une nouvelle façon d'être ou une nouvelle identité. La personne prend conscience de cette métamorphose au moment où elle se raconte aux autres dans son *partage*. L'importance que les membres AA accordent au témoignage dans leur réhabilitation montre combien le récit est important dans la prise de conscience de leur identité nouvelle. Et, ce, tant pour celui qui se raconte que pour celui qui écoute. Le premier prend conscience des transformations de son identité au fur et à mesure qu'il raconte son parcours de réhabilitation et les conséquences de son cheminement spirituel. Le deuxième, lui, en s'identifiant à celui qui parle,

aura l'occasion de prendre conscience des éléments changeants de sa propre identité.

Cette expérience identitaire que font les AA chaque fois qu'ils se racontent rejoint, à mon avis, le concept d'identité narrative de Paul Ricoeur. Le partage ou le témoignage AA n'est pas autre chose qu'une mise en intrigue de la réhabilitation et de la vie des AA. Or, l'intrigue permet de mettre en relation les éléments discordants et concordants qui sont créateurs d'identité. Partant de ce fait, je crois qu'il est juste d'affirmer que l'identité personnelle se construit au fur et à mesure que se vivent et se racontent les ruptures dans la continuité de la conversion. Aussi, la conversion et l'identité d'une personne constituent un même processus.

La réflexion de Bernhard Welte sur le croire amène à concevoir la foi comme un élément inhérent au *Dasein*, à notre existence. Sans elle, il m'est impossible de m'accomplir et de me réaliser. La foi – implicite ou explicite en Dieu – est donc le mouvement, l'attitude, l'énergie qui porte nos ruptures. Autrement dit, la foi permet la continuité qui donne un sens à nos ruptures. Elle permet le processus de conversion en même temps qu'elle le soutient et qu'elle en fait partie.

Ainsi comprise, la foi dépasse son contenu car il s'agit bien, comme le dit Bergeron, d'une descente dans le mystère de l'être humain et de Dieu. Aussi, la foi est un mystère toujours à sonder, à fouiller et à questionner. C'est pourquoi, à mon avis, il est essentiel de parler de processus lorsqu'on parle de foi, comme lorsqu'on parle de conversion et d'identité. Autrement, et malheureusement trop souvent, la foi, la conversion et l'identité sont comprises comme un aboutissement, une fin en soi. Dans ce cas, la personne convertie a l'impression qu'elle est arrivée – *she got it made!* – qu'elle a tout compris et qu'elle possède la vérité avec un grand V. À l'extrême, la personne convertie n'est pas chrétienne, elle est le 'Christ' ;

elle n'est pas membre des AA, elle est AA. Cette personne a tendance à rejeter tout ce qui n'appartient pas à sa vérité et à vouloir, par une sorte d'impérialisme du converti, sauver 'tout le monde' qui ne pense pas comme elle. Dès lors, les questions n'ont plus de place, celle-ci étant toute occupée par des réponses toute faites et il n'y a plus d'espace pour le mystère. En conséquence, tout le processus de conversion et d'identité s'en trouve interrompu, figé.

Personne n'est à l'abri d'une telle déviation ou d'une telle fixation. L'histoire de l'Église et de l'humanité nous enseigne que l'impérialisme religieux n'est jamais très loin. Pour s'en convaincre, il suffit de penser à des formules comme «Hors de l'Église point de salut», «Crois ou meurs», des institutions comme la sainte Inquisition, des événements tels ceux qui suivirent l'arrivée des conquistadors en sol d'Amérique et qui font encore partie de l'imaginaire collectif. Il s'agit aussi de penser à ce qui se passe présentement en Irlande, en Israël, en Afghanistan et dans certains pays arabes. Et encore, plus près de nous, dans nos propres vies de tous les jours, la difficulté que nous avons à accueillir la différence de ceux et celles qui nous entourent. C'est pourquoi l'appel de Jésus à se convertir est toujours pertinent. Nous avons tendance à nous enliser dans le confort de nos réponses et de nos certitudes idéologiques, politiques, économiques, culturelles ou religieuses, parfois par crainte, quelquefois par ignorance et très souvent par indifférence. Ainsi, nous cessons d'être présent à nous-même et au monde qui nous entoure et, par le fait même, nous perdons notre conscience intentionnelle. S'en trouve anéantie toute possibilité de transformation et de dépassement de soi. L'expérience du meilleur s'est transformée en une expérience statique du 'cela'. La meilleure façon de ne pas avancer c'est de suivre une idée fixe disait Jacques Prévert. Dans un tel cas, l'être humain devient comme un bernard-l'ermite aliéné qui, au lieu de changer de coquille, s'enfoncerait dans celle qui le protège, qui le sécurise au détriment même de sa propre vie. Par ailleurs, l'instinct de

survie poussera le bernard-l'ermite hors de sa coquille. Il en va de même pour l'être humain, qui reste tout de même, lui, 'libre' de sortir de sa coquille.

La crise existentielle semble être le point de départ du questionnement qui peut conduire à une conversion. Souvenons-nous de la description de l'expérience de grâce de Paul Tillich que nous avons lue au premier chapitre. Tillich, y parle d'une incapacité à continuer de tolérer, au cœur de notre vie absurde, le dégoût que nous avons de nous-mêmes. Les AA, notamment Bill Wilson, parlent du *bas-fond*, comme du fondement de l'expérience spirituelle. Willam James, de son côté, fondait l'expérience spirituelle – celle capable de modifier réellement un comportement – sur le désastre et la catastrophe. De son côté, Welte parle des situations-limites et du questionnement qui en découle. Aussi, je crois qu'il est possible d'affirmer que la crise existentielle est l'élément déclencheur de la conversion. C'est-elle qui permet une brèche dans l'égoïsme de l'être humain, dans la vanité qui lui donne l'illusion d'avoir le contrôle et la puissance de transformer l'univers à son avantage. Par ailleurs, cette illusion maintenue généralement par une vision superficielle des choses – c'est-à-dire par un évitement des questions ultimes, dit Lonergan – ne peut qu'être temporaire. Même avec son allure de petit dieu, l'être humain finit par être confronté à sa finitude, son impuissance, ses limites ; ne serait-ce que par la rencontre des autres petits dieux qui l'entourent. Alors, pouvons-nous parler de la crise existentielle comme d'une grâce en soi ? Je crois que oui, car, bien qu'elle amène souvent le sujet à se refermer sur lui-même, elle permet l'ouverture d'esprit sans laquelle une prise de conscience du mystère de l'amour de Dieu pour l'humanité et pour chacun d'entre nous ne peut être envisagée. Ainsi, l'être humain fait l'expérience de se sentir aimé de façon inconditionnelle par celui qui personnifie cet *amour transmondain*. C'est en s'abandonnant à ce mystère qu'il lui est donné de

faire une rencontre personnelle avec Dieu et de pouvoir enfin nommer, connaître et rechercher celui qui nous aime.

Nous avons vu qu'il n'est pas nécessaire de faire le saut dans cette rencontre avec Dieu. La personne n'est pas obligée de faire cet acte de foi en Dieu pour connaître une transformation de soi-même et de son monde. Il s'agit alors de conversions intellectuelle et morale. Une grande partie de nos contemporains vont dans ce sens. Ils se questionnent, réfléchissent aux grandes questions existentielles mais sans jamais faire un acte de foi explicitement religieux. Mais il est toujours possible qu'ils fassent un jour ou l'autre une expérience de Dieu, une rencontre personnelle avec celui qui bouleversera leur vie intellectuelle, morale et religieuse. D'ailleurs, ce n'est que par cette expérience de Dieu qu'il est possible de faire un acte de foi significatif. C'est pourquoi Rahner affirme que «le croyant de demain ou bien sera 'mystique', c'est-à-dire quelqu'un qui a expérimenté quelque chose, ou bien il cessera d'être croyant.»¹⁷⁴ Peut-être vaudrait-il mieux parler au présent de l'indicatif et dire 'quelqu'un qui expérimente quelque chose'. À mon avis, cette expérimentation comprise, réfléchie, accueillie de façon responsable comme don de l'amour de Dieu, n'est rien d'autre que la conversion dans tout son processus.

À l'instar du bernard-l'ermite qui continue sa vie de coquilles en coquilles, je poursuis la mienne d'expériences en expériences. Ce mémoire de maîtrise m'a permis de comprendre le processus de conversion et de son effet sur l'identité. J'ai été, comme le propose Lonergan, un sujet chercheur au centre de ma recherche, tout aussi présent à moi comme chercheur qu'à mon sujet de recherche. Et, j'ai connu une transformation de moi-même et de mon monde. La conversion comme processus est une merveilleuse aventure. Bien que troublante, il serait dommage de la refuser.

¹⁷⁴ Karl Rahner, cité dans De Fiores op. cit. p.1069.

ANNEXE 1

LES DOUZE TRADITIONS¹⁷⁵

Un – Notre bien-être commun devrait venir en premier lieu ; le rétablissement personnel dépend de l'unité des AA.

Deux – Dans la poursuite de notre objectif commun, il n'existe qu'une seule autorité ultime : un Dieu d'amour tel qu'il peut se manifester dans notre conscience de groupe. Nos chefs ne sont que des serviteurs de confiance, ils ne gouvernent pas.

Trois – Le désir d'arrêter de boire est la seule condition pour être membre des AA.

Quatre – Chaque groupe devrait être autonome, sauf sur les points qui touchent d'autres groupes ou l'ensemble du Mouvement.

Cinq – Chaque groupe n'a qu'un objectif primordial, transmettre son message à l'alcoolique qui souffre encore.

Six – Un groupe ne devrait jamais endosser ou financer d'autres organismes, qu'ils soient apparentés ou étrangers aux AA, ni leur prêter le nom des Alcooliques anonymes, de peur que les soucis d'argent, de propriété ou de prestige ne nous distraient de notre objectif premier.

Sept – Tous les groupes devraient subvenir entièrement à leurs besoins et refuser les contributions de l'extérieur.

Huit – Le Mouvement des Alcooliques anonymes devrait toujours demeurer non professionnel, mais nos centres de service peuvent engager des employés qualifiés.

¹⁷⁵ ———, *Alcooliques anonymes*, traduit et édité par le Service de la littérature AA du Québec, Montréal, 1989, (1952, 1963), p. 328. Cette version dite «abrégée» est la version courante, celle qui est lue dans les assemblées. Il existe donc une version dite intégrale qui a été publiée pour la première fois en 1946. On peut lire cette version aux pages 329 et suivantes du livre *Alcooliques anonymes*.

Neuf – Comme Mouvement, les Alcooliques anonymes ne devraient jamais avoir de structure formelle, mais nous pouvons constituer des conseils ou des comités de service directement responsables envers ceux qu'ils servent.

Dix – Le mouvement des Alcooliques anonymes n'exprime aucune opinion sur des sujets étrangers ; le nom des AA ne devrait donc jamais être mêlé à des controverses publiques.

Onze – La politique de nos relations publiques est basée sur l'attrait plutôt que sur la réclame ; nous devons toujours garder l'anonymat personnel dans la presse écrite et parlée de même qu'au cinéma.

Douze – L'anonymat est la base spirituelle de toutes nos traditions et nous rappelle sans cesse de placer les principes au-dessus des personnalités.

ANNEXE 2

NOTRE MÉTHODE¹⁷⁶

Rarement avons-nous vu faillir à la tâche celui qui s'est engagé à fond dans la même voie que nous. Ceux qui ne se rétablissent pas sont des gens qui ne peuvent ou ne veulent se soumettre à ce simple programme. Ce sont d'habitude des hommes et des femmes qui sont naturellement incapables d'être honnêtes envers eux-mêmes. Il y en a de ces malheureux. Ce n'est pas leur faute, ils semblent nés ainsi. Leur nature ne leur permet pas de comprendre et de mettre en pratique une façon de vivre qui exige une rigoureuse honnêteté. Leurs chances de réussir se situent au-dessous de la moyenne. Il y a aussi ceux qui souffrent de graves désordres émotifs et mentaux ; mais plusieurs d'entre eux se rétablissent s'ils sont capables d'honnêteté.

Le récit de nos vies révèle, de façon générale, ce que nous étions, ce qui nous est arrivé et comment nous sommes maintenant. Si vous avez décidé que vous voulez ce que nous avons et que vous voulez tout faire pour l'obtenir, alors vous êtes prêts à prendre certaines mesures.

Devant certaines de ces étapes, nous avons hésité. Nous avons cru pouvoir trouver une méthode plus facile, plus douce. Mais ce fut impossible, Avec toute l'ardeur que nous avons, nous vous supplions d'être sans crainte et sincère dès le début. Certains d'entre nous ont tenté de s'accrocher à leurs vieilles idées, mais le résultat a été nul tant qu'il ne se sont pas complètement abandonnés.

N'oubliez pas que nous avons affaire à l'alcool, qui est puissant, déroutant, sournois ! Sans aide, c'est trop pour nous. Mais il y a un Être qui a tout pouvoir, et cet Être, c'est Dieu. Puissiez-vous Le découvrir maintenant !

Les demi-mesures ne nous ont rien donné. Nous nous trouvions à un tournant de notre vie. Nous avons demandé Sa protection et Son aide et nous nous sommes abandonnés à Lui complètement.

¹⁷⁶ ———, *Alcooliques Anonymes*, traduit et édité par le Services de la littérature AA du Québec, Montréal, 1987, (1952, 1963), pp.53-55. Notre méthode est le titre du chapitre cinq du Gros livre des AA. Le début de ce chapitre est lu au début de chaque réunion dans la majorité des groupes. C'est dans ce texte que nous retrouvons les douze étapes. Je crois qu'il est important de voir la méthode dans son ensemble et de ne pas se limiter qu'à l'énumération des étapes.

Voici les étapes que nous avons suivies et que nous proposons comme programme de rétablissement :

1. Nous avons admis que nous étions impuissants devant l'alcool – que nous avons perdu la maîtrise de nos vies.
2. Nous en sommes venus à croire qu'une Puissance supérieure à nous-même pouvait nous rendre la raison.
3. Nous avons décidé de confier notre volonté et nos vies aux soins de Dieu *tel que nous Le concevons*.¹⁷⁷
4. Nous avons courageusement procédé à un inventaire moral, minutieux de nous-mêmes.
5. Nous avons avoué à Dieu, à nous-même et à un autre être humain la nature exacte de nos torts.
6. Nous avons pleinement consenti à ce que Dieu élimine tous ces défauts de caractère.
7. Nous Lui avons humblement demandé de faire disparaître nos déficiences.
8. Nous avons dressé la liste de toutes personnes que nous avons lésées et consenti de faire amende honorable.
9. Nous avons réparé nos torts directement envers ces personnes partout où c'était possible, sauf lorsqu'en ce faisant, nous pouvions leur nuire et faire tort à d'autres.
10. Nous avons poursuivi notre inventaire personnel et promptement admis nos torts dès que nous nous en sommes aperçus
11. Nous avons cherché par la prière et la méditation à améliorer notre contact conscient avec Dieu, *tel que nous Le concevions*, Lui demandant seulement de connaître Sa volonté à notre égard et de nous donner la force de l'exécuter.
12. Ayant connu un réveil spirituel comme résultat de ces étapes, nous avons alors essayé de transmettre ce message à d'autres alcooliques et de mettre en pratique ces principes dans tous les domaines de notre vie.

¹⁷⁷ Ce n'est pas moi qui souligne. Le *tel que nous Le concevions* est en italique dans le texte.

Plusieurs d'entre nous se sont exclamés : « C'est trop difficile ! Je ne pourrai pas y arriver. » Ne vous découragez pas. Personne d'entre nous n'a réussi à mettre en pratique ces principes à la perfection. Nous ne sommes pas des saints. Ce qui compte, c'est que nous sommes disposés à progresser selon des principes spirituels. Les principes que nous avons énoncés sont des guides vers la croissance. Nous parlons de croissance spirituelle plutôt que de perfection spirituelle.

Notre description de l'alcoolique, le chapitre consacré aux agnostiques et nos aventures personnelles avant et après notre relèvement, font ressortir trois choses importantes :

- a) Nous étions des alcooliques et incapables de prendre nos vies en main.
- b) Probablement qu'aucune puissance humaine n'aurait pu nous délivrer de notre alcoolisme.
- c) Dieu pourrait le faire et le ferait si nous Le recherchions.

ANNEXE IIIPRIÈRES AA

« Mon Dieu donnez moi la *SÉRÉNITÉ*
 D'ACCEPTER les choses que je ne puis changer
 Le *COURAGE* de CHANGER les choses que je peux
 Et la *SAGESSE* d'en connaître la *DIFFÉRENCE* . »

*Auteur inconnu ou
 L'empereur Marc Aurèle*

« Mon Dieu, je m'offre à vous pour que vous fassiez de moi et avec moi comme bon Vous semble. Délivrez-moi de l'esclavage de l'égoïsme pour que je puisse faire Votre volonté. Éloignez de moi les difficultés de sorte que ma victoire sur elles soit, pour ceux et celles que j'aurai aidés, un témoignage de Votre force, de Votre amour et de votre mode de vie. Que j'accomplisse toujours votre volonté ! »

Gros livre p.57-58

« Mon Dieu d'amour, je ne sais pas, en tout sincérité, à quel point je désire réellement changer, mais je sais que je le dois. Je ne puis le faire de moi-même, je me tourne vers Toi pour que Tu fasses un miracle en moi. Entends le cri de mon cœur et regarde à mon besoin plutôt qu'à mes faiblesses. Pardonne-moi et prends soin de moi. J'avoue que je n'ai pas vécu selon Ta volonté ni vraiment observé Ta parole. Mais prends moi tel que je suis et rends tel que Tu voudras que je sois. J'ouvre mon esprit et t'invite à entrer dans mon cœur. Amen. »

Auteur Anonyme

« Mon créateur, je suis maintenant disposé à ce que Vous preniez tout ce que je suis, bon ou mauvais. Je Vous demande d'ôter de moi chacun des défauts de caractère qui m'empêche de Vous être utile, à Vous et à mes semblables. Accordez-moi la force de faire Votre volonté à partir de maintenant. Ainsi soit-il. »

Gros Livre p.69-70

BIBLIOGRAPHIE

- BERGERON, Richard, *Les pros de Dieu*, Montréal, Médiapaul, 2000, 214p.
- BLANK, Joseph, Art. «Conversion» dans Eicher, Peter, (dir.) *Nouveau dictionnaire de théologie*, adaptation française sous la direction de Bernard Lauret, Paris, 1996, (2^{ième} éd. revue et augmentée), pp.146-149.
- DULLES, Avery, Art. «Conversion» dans Latourelle R. et R. Fisichella (dir.), *Dictionnaire de théologie fondamentale*, Montréal/Paris, Bellarmin/Cerf, 1992, pp.201-204.
- ÉGLISE CATHOLIQUE, Concile du Vatican II, «Ad Gentes» dans *Vatican II. Les seize documents conciliaires*, (La pensée chrétienne), Montréal/Paris, Fides, 1967, pp. 429-480.
- ÉGLISE CATHOLIQUE, *Catéchisme de l'Église catholique*, Paris, Mame/Plon, 1992, 676p.
- GOFFI, Tullo, Art. «Conversion» dans De Fiores S. et T. Goffi (dir.), *Dictionnaire de la vie spirituelle*, adaptation française par François Vial, Paris, Cerf, 1983, pp. 197-201.
- GROOME, Thomas H., *Sharing Faith. A comprehensive approach to religious education and pastoral ministry. The Way of Shared Praxis*, San Francisco, Harper 1991, 569p.
- LÉGAULT, Marcel, *Mutation de l'Église et conversion personnelle*, (Intelligence de la foi), Paris, Aubier Montaigne, 1975, 313p.
- LONERGAN, Bernard, *Pour une méthode en théologie*, (Héritage et Projet, 20), traduit de l'anglais sous la direction de Louis Roy, Montréal, Fides, 1978 (1972), 468p.
- LONERGAN, Bernard, *Les voies d'une théologie méthodique. «Écrits théologiques choisis*, (Recherche 27 théologie), traduit de l'anglais sous la direction de Pierrot Lambert et de Louis Roy, Tournai/Montréal, Desclée & Cie/Bellarmin, 1982, 242p.

MARTIN, John A., *Blessed Are the Addicts. The piritual side of alcoholism, addiction, and recovery*, Harper San Francisco, New York, 1990, 121p.

MCDERMOTT, J.M., «Tensions in Lonergan's theory of conversion» : *Gregorianum* 74/1 (1993) 101-140.

MONETTE, Peter L., «Conversion and the constitutive function of grace» : *Science et Esprit* 44/1 (1992) 79-82.

MONGIN, Olivier, *Paul Ricoeur*, (Les contemporains 17), Paris, Seuil, 1994, 271p.

NADEAU, Jean-Guy, «Le témoignage chez les Alcooliques Anonymes et la fonction révélatrice des pratiques. Une étude de théologie pratique» dans Turmel A. et J.M. Levasseur, (dir.), *La communication et le monde de la foi. Communication and the world of faith*, Trois-Rivières, Pastor, 1994, pp.195-214.

NADEAU, Jean-Guy, «Le témoignage chez les Alcooliques Anonymes : une pratique communicationnelle religieuse» : *Studies in Religion/Sciences religieuses* 23/4 (1994), 469-484.

NADEAU, Jean-Guy, «La fonction révélatrice des pratiques pastorales», dans Bernard Reymond et Jean-Michel Sordet, dir., *La théologie pratique. Statut, méthodes, perspectives d'avenir* (Le point théologique 57), Paris, Beauchesne, 1993, pp 103-116.

NADEAU, Jean-Guy, «Que faisons-nous quand nous racontons «notre histoire avec Dieu» ? » : *Prêtre et pasteur*, février, (1989), 66-71.

PETITDEMANGE, Guy, «La notion du sujet» : *Magazine littéraire, Dossier Paul Ricoeur*, No 390, septembre 2000, p.58-63.

PILOTE, Lomer, «Dimension crypto-religieuse des Alcooliques Anonymes» : *Religiologiques*, no 11, (1995), 157-167.

RICOEUR, Paul, «L'identité narrative» : *Esprit*, 7-8 juillet-août, (1988), 295-304.

RICOEUR, Paul, «Individu et identité personnelle» dans *Sur l'individu*, (Colloque Royaumont), Paris, Seuil, 1987, pp.54-72.

RICOEUR, Paul, «Praxéologie pastorale, herméneutique et identité» dans Nadeau J.G.,(dir.), *L'interprétation, un défi de l'action pastorale*, (Cahiers d'études pastorales VI), Montréal, Fides, 1989, pp.265-275.

RICOEUR, Paul, *Soi-même comme un autre*, (Points essais, 330), Paris, Seuil, 1990, 425p.

ROBERT, Pierre, «De l'analyse du sujet connaissant à la reprise des dimensions existentielles et religieuse chez Bernard Lonergan» : *Science et Esprit* 44/2 (1992) 127-158.

ROBERT, Pierre, «Théologie et vie spirituelle. Rencontre avec Bernard Lonergan» : *Science et Esprit* 38/3 (1986) 331-341.

ROY, Louis, «La contribution de Bernard Lonergan à la théologie contemporaine» : *Studies in Religion* 14/4 (1985) 475-485.

SELLNER, Edward C., «What Alcoholics Anonymous can teach us about reconciliation» : *Worship*, 64/4, (1990), 331-348.

TILLICH, Paul, *Les fondations sont ébranlées*, traduit de l'anglais par François Larlenque, Limoges, Morel, 1967, 255p.

TREMBLAY, Bertho, *Les Alcooliques Anonymes : une analyse pastorale*, (Cahiers d'études pastorales 7), Montréal, Fides, 1990, 104p.

TURGEON, Jacques, *De l'alcoolisme à la paix et à la sérénité*, Montréal, Bibliothèque québécoise, 1991, (Leméac 1987), 285p.

WELTE, Bernhard, *Qu'est-ce que croire ?* (Héritage et Projet, 28), traduit de l'allemand par Monica Thoma et Jean-Claude Petit, Montréal, Fides, 1984 (1982), 83p.

WILSON, Bill, *Les réflexions de Bill. Le mode de vie des AA.*, traduit et édité par le service de littérature AA du Québec, Montréal, 1982, (1967), 335p.

-----, *Les Alcooliques Anonymes*, traduit et publié par le Service de la littérature AA du Québec, Montréal, 1987, (1952, 1963), 400p.

-----, *Alcooliques Anonymes. Introduction...*, publié par le Service de la littérature AA du Québec, Montréal, 1977, 15p.

-----, *Cinquante ans ! en toute gratitude*. Alcoholics Anonymous World Services, New York, 1985, 71p.

-----, *Le groupe d'attache : le battement du cœur des AA*, (collection d'articles de AA Grapevine), traduit et édité par le Service des publications françaises des AA du Québec, Montréal, 1994, 135p.

-----, *Le mouvement des Alcooliques Anonymes devient adulte. La genèse du mouvement AA*, traduit et édité par le Service de littérature AA du Québec, Montréal, 1982, (1957), 394p.

-----, *Tabourets et bouteilles*, traduit et édité par le comité 24 heures enr., Montréal, 1980, (1955), 160p.

-----, *Vingt quatre heures par jour*, traduit et édité par le comité 24 heures enr., Montréal, 1982, (?), 371p.