

Université de Montréal

## **Symbolisation et vie spirituelle**

**Analyse de l'humain comme être de symbolisation en devenir,  
entre psychanalyse (Winnicott) et vie spirituelle (Légaut).**

par

Gilles CARIOU

Faculté de théologie et de sciences des religions

Mémoire présenté à la Faculté de théologie et de sciences religieuses  
en vue de l'obtention du grade de M.A.  
en sciences des religions

Août 2012

## Résumé

Questionnant avec J.-C. Breton les situations anthropologiques nouvelles qui interpellent la vie spirituelle, cette étude en propose une approche sous l'angle de la symbolisation. Une lecture de la symbolisation à partir de la structure même du symbole précède l'analyse de son usage psychanalytique selon Winnicott, avec ses notions d'espace potentiel et de phénomènes transitionnels. Suit l'exposé de points clés du témoignage de Marcel Légaut sur la vie spirituelle. La partie synthèse détaille trois éléments clés de la symbolisation : la brisure-faïence, la créativité-accueil et le passage à un autre niveau. Deux niveaux de symbolisation, primaire et secondaire, complètent la trame partagée par la lecture de la psychanalyse et de la vie spirituelle. L'étude démontre que la symbolisation permet un passage en l'humain vers son propre mystère et celui de Dieu en lui. L'humain se présente alors comme être de symbolisation en devenir.

**Mots-clés** : psychanalyse, anthropologie, créativité, devenir, symbole, espace potentiel, phénomènes transitionnels, foi en soi, carence d'être.

## **Abstract**

Questioning with J.-C. Breton the new anthropological situations which call out to the spiritual life, this study proposes an approach under the angle of the symbolization. A reading of the symbolization from the structure of the symbol, precedes the analysis of its psychoanalytical use according to Donald W. Winnicott, with his notions of potential space and transitional phenomena. Follows the presentation of key points of Marcel Légaut's testimony on the spiritual life. The synthesis part details three key elements of the symbolization: the crack-fault ligne, the creativity-welcoming and the passage to another level. Two levels of symbolization, primary and secondary sector, complete the weft shared by the reading of the psychoanalysis and the spiritual life. The study demonstrates that the symbolization allows a passage into the human being towards his own mystery and that of the God in him. The human being appears then as a being of symbolization in the process of becoming.

**Keywords** : psychoanalysis, anthropology, creativity, becoming, symbol, potential space, transitional phenomena, faith in itself, deficiency of being.

# Table des matières

Introduction.....	1
<b>1. Symbole et symbolisation .....</b>	<b>4</b>
1.1. Introduction.....	4
1.2. État de la question.....	4
1.3. Hypothèse de l'existence d'une symbolisation de la structure même du symbole...6	
1.4. Phénoménologie du <i>sumbolon</i> .....	7
1.4.1. Étymologie.....	7
1.4.2. Regard sur la structure du symbole .....	7
1.4.2.1. Le <i>sumbolon</i> .....	8
1.4.3. Développement à partir de la structure .....	10
1.4.3.1. De signe à symbole .....	10
1.4.3.2. Les éléments en présence.....	13
L'intention de symboliser des parties en présence.....	13
L'objet <i>sumbolon</i> .....	14
La brisure .....	14
Les fragments .....	15
L'acte de réunir : symboliser.....	17
1.5. Symbolisation : un double renversement.....	18
1.5.1. Du savoir à la connaissance de soi-même .....	19
1.5.2. Émergence d'une dimension spirituelle.....	20
1.6. Synthèse .....	21
1.6.1.1. Passage.....	22
<b>2. Symbolisation et psychanalyse.....</b>	<b>24</b>
2.1. Introduction.....	24
2.2. Généralités sur la symbolisation en psychanalyse .....	25
2.2.1. La psychanalyse, présentation générale.....	25
2.2.1.1. Quelques repères historiques jusqu'à Winnicott.....	28
2.3. Winnicott et les phénomènes transitionnels.....	29
2.3.1. Présentation de l'auteur .....	29

2.3.1.1. Situation dans la psychanalyse.....	30
2.3.2. L'espace potentiel et les phénomènes transitionnels.....	33
2.3.2.1. L'espace potentiel.....	34
2.3.2.2. Les phénomènes transitionnels.....	36
2.3.2.3. Questionnements.....	39
2.3.3. Apport sur la symbolisation.....	40
Symbolisation primaire.....	40
Symbolisation secondaire.....	41
Richesse de l'illusion.....	41
Perspectives sur la symbolisation dans cette recherche.....	42
2.4. Synthèse.....	44
2.4.1.1. Passage.....	44
<b>3. Vie spirituelle.....</b>	<b>45</b>
3.1. Introduction.....	45
3.2. Situer la vie spirituelle.....	45
3.3. La vie spirituelle selon Marcel Légaut.....	47
3.3.1. Présentation de l'auteur.....	47
3.3.2. Son témoignage.....	49
3.3.2.1. Approche de l'œuvre dans cette recherche.....	51
3.3.3. La vie spirituelle : passage de vivre à exister.....	52
3.3.3.1. De vivre à exister.....	52
3.3.3.2. Repères du passage.....	54
La foi en soi.....	54
Carence d'être.....	56
« Son Dieu » pour le croyant.....	57
3.3.4. Apport sur la symbolisation.....	59
3.3.5. Synthèse.....	61
3.3.5.1. Passage.....	62
<b>4. Symbolisation et vie spirituelle.....</b>	<b>63</b>
4.1. Introduction.....	63
4.2. Relecture.....	64
4.2.1. Apport de la structure du symbole.....	64

S'ouvrir .....	64
L'accueil comme participation active .....	64
Créativité .....	65
4.2.2. Relecture de l'apport de la symbolisation en psychanalyse .....	66
Espace potentiel .....	67
Phénomènes transitionnels .....	68
Deux symbolisations .....	68
Vie créatrice .....	69
4.2.3. Relecture de l'apport de la vie spirituelle .....	71
Le passage de vivre à exister, enjeu d'une brisure-faille .....	71
« Son Dieu » où la créativité spirituelle .....	72
Activité créative de symbolisation .....	73
4.3. Ce qu'il y a de symbolisation dans la vie spirituelle.....	75
Expression de la vie spirituelle .....	75
Transitionnalité de « son Dieu » .....	77
Dimension médiation/immédiateté .....	77
4.4. Ce qu'il y a de vie spirituelle dans la symbolisation.....	78
Risque d'institué.....	80
Traditions spirituelles.....	81
Esprit divin et esprit humain .....	83
4.5. L'humain aujourd'hui, être de symbolisation en devenir .....	86
La brisure-faille.....	86
Créativité et accueil.....	87
Passage à un autre niveau.....	88
Nouvelles situations anthropologiques .....	89
Parole et écoute .....	90
4.6. Synthèse .....	92
4.6.1.1. Passage.....	92
<b>5. Conclusion.....</b>	<b>94</b>
<b>6. Bibliographie .....</b>	<b>97</b>

## Liste des sigles

Ces sigles permettent une lecture plus aisée des références les plus répétées à certains ouvrages

DS *Devenir soi*, M. Légaut.

FSCF *Foi en soi et confiance fondamentale*, J.-C. Breton.

HRH *L'homme à la recherche de son humanité*, M. Légaut.

JR *Jeu et réalité*, D. W. Winnicott.

VSQ *La vie spirituelle en questions*, J.-C. Breton.

*À Muriel,  
Éloy, Théau, Auréa.*

## Remerciements

Je remercie Jean Claude Breton pour la rencontre à travers lui de l'œuvre de Marcel Légaut.

Je remercie Guy-Robert Saint-Arnaud pour son accompagnement patient et généreux, témoignant de ce qu'est l'accueil.

Je remercie Muriel mon épouse et Éloy, Théau, et Auréa, nos enfants, pour leur patience et leur soutien. Que ce travail de recherche soit pour eux également une bascule prometteuse.

# Introduction

« *Quand les traits particuliers pris par les préoccupations anthropologiques d'une époque amènent les spirituels à choisir une manière adaptée de vivre spirituellement, on peut parler de progrès et d'avancées dans la créativité. [...] la vie spirituelle doit aussi être à l'écoute des nouvelles situations qui l'interpellent; sinon, elle se dépouille de toute pertinence pour les personnes vivant au présent.* »<sup>1</sup>  
Jean-Claude Breton<sup>2</sup>

La citation de J.-C. Breton situe bien le lieu de départ de ce travail de recherche : la vie spirituelle aujourd'hui entre tradition et nouveauté, regard anthropologique et créativité. Se pose ainsi la question de connaître les *nouvelles situations* qui interpellent la vie spirituelle pour sa pertinence aujourd'hui. Pour affiner l'approche de ce regard anthropologique sur la vie spirituelle, J.-C. Breton, spécialiste de l'œuvre du spirituel Marcel Légaut (1900-1990), précise à propos du témoignage de celui-ci :

Pour Légaut, le sujet humain représente à plusieurs égards le mystère par excellence. [...] le sujet humain est devenu progressivement et de plus en plus clairement, pour Légaut, la voie d'accès obligée à tout autre mystère, y compris celui de Dieu.<sup>3</sup>

Ainsi le sujet humain dans sa dimension de mystère renvoie à la notion de passage, vers d'autres mystères. Légaut précise lui-même les modalités de cette voie d'accès : « Pour prier, il faut être présent à Dieu. Pour être présent à Dieu, il faut l'être à soi-même. Pour atteindre Dieu, il faut s'atteindre en soi-même »<sup>4</sup>. Il y a possibilité en l'humain de toucher d'autres niveaux. La connaissance de soi-même semble désormais le passage obligé pour aborder une vie spirituelle. Sur l'enjeu de ce passage, l'historien des religions Mircea

---

<sup>1</sup> J.-C. BRETON, *Approche contemporaine de la vie spirituelle*, Montréal, Bellarmin, 1990, pp. 178-179.

<sup>2</sup> Dans les citations, sauf celles mises en exergue, les caractères en italique ou en gras sont toujours le fait de la source d'où elles sont tirées. Les parties éventuellement soulignées sont de notre fait.

<sup>3</sup> J.-C. BRETON, *Foi en soi et confiance fondamentale. Le dialogue de M. Légaut et de E. Erickson*, Paris, Montréal, Cerf-Bellarmin, 1987, p. 327

<sup>4</sup> M. LEGAUT, *Intériorité et engagement*, Paris, Aubier, 1977, p. 139.

Eliade, offre une piste dans son ouvrage *le sacré et le profane*<sup>5</sup>, indiquant trois aspects importants. Tout d'abord la dimension de production de symboles de l'inconscient, car pour lui « L'activité inconsciente de l'homme moderne n'arrête pas de lui présenter d'innombrables symboles, et chacun a un message à transmettre, une mission à remplir, en vue d'assurer l'équilibre de la psyché ou de le rétablir ». Le deuxième aspect porte sur l'enjeu d'ouverture de l'homme religieux à l'universel par le symbole : « le symbole non seulement rend le Monde “ouvert”, mais aide aussi l'homme religieux à accéder à l'universel ». Le troisième aspect concerne la transmutation par le symbole de l'expérience individuelle en acte spirituel : « Les symboles éveillent l'expérience individuelle et la transmutent en acte spirituel »<sup>6</sup>.

Ainsi ces trois aspects semblent indiquer qu'il est nécessaire d'aborder aujourd'hui la vie spirituelle de l'humain en y intégrant les dimensions du symbolique et de l'inconscient. Et précisément dans l'approche de l'inconscient côté psychanalyse, Jacques Lacan situe la découverte freudienne en rapport à la symbolisation dans l'être :

Car la découverte de Freud est celle du champ des incidences, en la nature de l'homme, de ses relations à l'ordre symbolique, et la remontée de leur sens jusqu'aux instances les plus radicales de la symbolisation dans l'être.<sup>7</sup>

De même, dans le champ du religieux, un auteur comme L.-M. Chauvet, spécialiste de la théologie sacramentaire, et notamment du rapport entre symboles et sacrements, précise dans son domaine l'enjeu de l'ouverture du fait de la rupture symbolique, par changement de niveau, et de la conséquence en terme d'*accueil*.

La rupture symbolique permet de faire la vive expérience de ce « lâcher prise » par rapport à notre savoir théologique, à nos « bonnes œuvres » éthiques, à nos « expériences » personnelles de Dieu — bref, par rapport aux multiples ruses psychiques et idéologiques que nous déployons non consciemment pour soumettre l'Évangile à nos désirs — sans lequel il n'est pas d'accueil possible de la gracieuseté de Dieu.<sup>8</sup>

---

<sup>5</sup> M. ELIADE, *Le sacré et le profane*, Paris, Gallimard, Folio-essais 82, 1965, réimp. 1987, 188 pages.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p179.

<sup>7</sup> J. LACAN, *Écrits I*, texte intégral, nouvelle édition, Paris, éditions du Seuil, Points Essais, 1999, p. 273.

<sup>8</sup> L.-M. CHAUVET, *Symbole et sacrement. Une relecture sacramentale de l'existence chrétienne*, Paris, Éd. Du Cerf, coll. Cogitatio Fidei n° 144, 1987, p. 346.

En bref, il semble désormais possible de saisir l'enjeu anthropologique contemporain de l'ouverture à la vie spirituelle, en s'appuyant sur l'ouverture que le symbolique offre structurellement et sur l'apport que la psychanalyse permet d'envisager avec sa notion de symbolisation.

C'est la piste de la symbolisation, que le chapitre 1 va développer, en situant l'hypothèse d'une symbolisation de la structure même du symbole, afin de tenter de faire émerger une autre lecture de la symbolisation que celle d'utilisation de symbole, et les conséquences sur les renversements de regards que cela autorise dans le cheminement de cette recherche. Au chapitre 2, sera étudié ce que la symbolisation peut révéler dans le champ psychanalytique, plus particulièrement avec les travaux de Donald Woods Winnicott, sur les concepts d'espace potentiel et de phénomènes transitionnels. Au chapitre 3, avec cette nouvelle lecture de la symbolisation, sera abordé le champ du spirituel contemporain par le témoignage de Marcel Légaut (1900-1990) sur la vie spirituelle.

Bien évidemment, au chapitre 4, l'analyse de ces éléments permettra ensuite de questionner la pertinence de l'angle d'approche symbolisation/vie spirituelle pour savoir s'il en résulte un bénéfice pour saisir l'enjeu anthropologique contemporain de l'ouverture à la vie spirituelle.

# 1. Symbole et symbolisation

## 1.1. Introduction

Dans son introduction du *Dictionnaire des symboles*, Jean Chevalier déclare : « C'est trop peu de dire que nous vivons dans un monde de symboles, un monde de symboles vit en nous »<sup>9</sup>. Ainsi dans une dimension d'extériorité comme dans celle d'intériorité, les symboles font partie intégrale de notre expérience d'humain. Nous allons aborder, dans ce chapitre, la portée d'une symbolisation de la structure même du symbole, nous appuyant pour commencer sur son étymologie. Le symbole, trop souvent maintenu au statut de signe de reconnaissance, dès lors gérable par un savoir approprié, sera abordé dans la dimension de symbolisation, souvent obliérée, qui elle semble ouvrir sur un insaisissable qui questionne l'être.

## 1.2. État de la question

Ce questionnement sur l'enjeu anthropologique contemporain de la vie spirituelle au regard de la symbolisation, semble révélateur d'un processus à l'œuvre en profondeur dans notre époque contemporaine. En effet plus d'un chercheur semble avoir mis le focus sur le sujet.

La sociologie commence à faire une place à ce regard pour la saisie du vivre ensemble de l'humain aujourd'hui. En 1974 le prêtre, théologien, sociologue et écrivain québécois Jacques Grand'Maison écrivait : « La reprise d'intérêt pour le symbolisme comme catalyseur de renouvellement du sens humain n'est pas un mince signe des temps. Elle réaffirme la vocation spirituelle de l'homme, sa transcendance inaliénable »<sup>10</sup>. Les temps semblent donc bien être ceux de l'interrogation de l'enjeu du symbolisme dans la vie de l'humain, et plus spécialement pour la dimension du spirituel. En 2010, la sociologue

---

<sup>9</sup> J. CHEVALIER, A. GHEERBRANT, *Dictionnaire des symboles*, Paris, Robert Laffont/Jupiter, Coll. Bouquins, 1982, Introduction p. V.

<sup>10</sup> J. GRAND'MAISON, *Symboliques d'hier et d'aujourd'hui. Un essai socio-théologique sur le symbolisme dans l'Église et la société contemporaines*, Montréal, Éd. Hurtubise HMH, col. Sciences de l'homme et humanisme n° 6, 1974, p.271

Anne-Sophie Lamine (CNRS) publie un article<sup>11</sup> dans lequel elle déclare que « la symbolisation donne du sens à l'expérience spirituelle, et elle en facilite la communication, ce qui permet de l'articuler à la dimension de rationalité et à celle d'expérience »<sup>12</sup>.

Le champ philosophique semble également intégrer cet angle de lecture. Jean-Louis Vieillard-Baron, professeur de philosophie à l'Université de Poitiers et à l'Institut catholique de Paris, écrit dans son article *La spécificité du symbolique dans la sphère religieuse* : « La symbolisation est la résultante de l'acte révélant (par lequel Dieu se donne) et de l'acte sacralisant (par lequel l'homme vise le divin à travers le sacré) »<sup>13</sup>. Il conclut sa présentation en affirmant :

Le fait que l'expression symbolique soit nécessaire à la religion découle du fait qu'une religion où la singularité de l'expérience spirituelle ne parviendrait pas à s'exprimer ne serait plus une religion véritable. Tout dans la religion n'est pas symbolique, mais une religion sans symbolisation est impossible<sup>14</sup>.

Le champ théologique vient également à s'enrichir de l'enjeu du symbolique. Dans son livre *Symbole et sacrement, une relecture sacramentelle de l'existence chrétienne*, Louis-Marie Chauvet démontre que l'acte de symbolisation de l'identité chrétienne se retrouve dans les sacrements par leur qualité d'actes de symbolisation rituelle. « Qui dit rite dit toujours rupture symbolique avec l'ordinaire, l'éphémère, le quotidien »<sup>15</sup>. Sa lecture de la symbolisation à l'œuvre dans le sacrement lui fait conclure : « Le sacrement dit ainsi le temps eschatologique de l'entre-deux. [...] porteur de la joie du "déjà" et de la détresse du "pas encore". Il est le *témoin d'un Dieu qui n'en finit pas de venir* [...] d'un Dieu qui n'"est" là que par mode de passage. Sacrement-trace... »<sup>16</sup>

Cela porte à questionner en quoi la symbolisation offre une perspective d'ouverture, de prise en compte d'un entre-deux, où l'humain d'aujourd'hui peut aborder son existence sans être uniquement repéré par des domaines très définis?

---

<sup>11</sup> A.-S. LAMINE, « Les croyances religieuses : entre raison, symbolisation et expérience », *L'Année sociologique*, 2010, 60, n° 1, pp. 93-114.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 110

<sup>13</sup> J.-L. VIEILLARD-BARON, « La spécificité du symbolique dans la sphère religieuse », *Laval théologique et philosophique*, vol. 52, n° 2, 1996, p. 422

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 424.

<sup>15</sup> L.-M. CHAUVET, *Symbole et sacrement. Une relecture sacramentelle de l'existence chrétienne*, Paris, Éd. Du Cerf, coll. Cogitatio Fidei n° 144, 1987, p. 338.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 566.

### 1.3. Hypothèse de l'existence d'une symbolisation de la structure même du symbole

Si au premier abord la symbolisation consiste en l'« action de symboliser », donc d'« exprimer quelque chose par un symbole » (le Larousse), l'usage de la symbolisation a pris une importance toute particulière à notre époque, notamment dans le champ de la psychanalyse : « Mécanisme fondamental de l'expression de l'inconscient consistant à faire correspondre à un objet ou à un élément conscient un autre élément inconscient constituant le sens symbolique du premier élément »<sup>17</sup>.

La difficulté qui se présente c'est que la symbolisation semble s'utiliser, comme pour le symbole, à partir de catégories d'usage, sans que soit mis en avant ce qui fonde la dynamique propre à la symbolisation, ce qui en fait un processus. Si la symbolisation est usage de symbole, ne doit-il pas y avoir une dynamique d'importance dans la structure même du symbole et, de fait, de la symbolisation, que l'on pourrait mettre en évidence?

Cette interrogation nous pousse à émettre l'hypothèse de l'existence d'une *symbolisation de la structure même du symbole*, qui doit permettre la saisie du processus même de symbolisation, et ainsi d'échapper aux catégories, pour reconnaître alors ce même processus à l'œuvre au sein du champ du symbolique. Cette hypothèse, si elle se vérifie, nous pourrions alors par la suite appliquer la connaissance du processus qui en découle, à la question des nouvelles situations pour l'ouverture contemporaine à la vie spirituelle, abordée sous l'angle de la symbolisation. Ainsi c'est à une phénoménologie du *symbolon* à laquelle nous nous attarderons, à ce stade de notre recherche.

Ainsi, un regard sur la structure qui constitue le symbole peut nous autoriser à interroger en quoi il ouvre sur la connaissance de l'humain par lui-même et sur ce que la notion de symbolisation permet de découvrir.

---

<sup>17</sup> Le Trésor de la Langue Française informatisé : <http://www.cnrtl.fr/definition/symbolisation>

## 1.4. Phénoménologie du *sumbolon*

### 1.4.1. Étymologie

L'étymologie<sup>18</sup> nous fait découvrir que le mot symbole se rattache à la racine du grec *ballein* « jeter » qui donne à un premier niveau le terme de symbole, mais également celui de diable :

Famille du gr. *ballein* « jeter ». [...] ◇ 3. *Diaballein* « jeter à travers », « désunir », « calomnier », d'où *diabolos* « celui qui désunit, dénigre, calomnie ». [...] ◇ 10. *Sumballein* « jeter », ou « mettre ensemble », d'où *sumbolon* « signe de reconnaissance », primitivement un objet coupé en deux dont deux hôtes conservaient chacun une moitié qu'ils transmettaient à leurs enfants; le rapprochement des deux parties servait à faire reconnaître les porteurs et faisait la preuve que des relations d'hospitalité avaient été contractées antérieurement.

→ **Diabolique** XIII<sup>e</sup> s. → DIABLE : lat. eccl. *diabolicus* du gr, *diabolikos* dér. de *diabolos*.

L'étymologie nous plonge d'emblée sur le fait que, si l'on parle facilement de symbole, sûrement par l'aspect positif de l'idée de réunir, de « recoller les morceaux », il est beaucoup moins souvent fait état que pour les réunir, il faut au préalable les avoir séparés. Là, l'étymologie pointe la notion de *diabolos*, avec la notion de séparer. Il y a donc dès le début de la structure étymologique du symbole la nécessité de prendre en compte la symbolisation qui s'y révèle, avec le double mouvement séparer/réunir.

### 1.4.2. Regard sur la structure du symbole

A l'origine, le symbole est *un objet coupé en deux*, fragments de céramique, de bois ou de métal. Deux personnes en gardent chacune une partie, deux hôtes, le créancier et le débiteur, deux pèlerins, deux êtres qui vont se séparer longtemps... En rapprochant les deux parties, ils reconnaîtront plus tard leurs liens d'hospitalité, leurs dettes, leur amitié.<sup>19</sup>

---

<sup>18</sup> *Dictionnaire étymologique du français*, Paris, Dictionnaires Le Robert, coll. Les usuels, 1983, nouvelle édition 1985, p. 48 à 50.

<sup>19</sup> J. CHEVALIER, A. GHEERBRANT, *Dictionnaire des symboles*, Paris, Robert Laffont/Jupiter, Coll. Bouquins, 1982, « Introduction » p. XIII.

L'importance que les symboles ont pris dans les différentes cultures, invite à se pencher sur ce qui, dès l'origine de l'usage du symbole, dans sa structure même, pouvait déjà porter en germe le développement pris dans son usage, voir permettre d'en ouvrir encore la dimension.

#### **1.4.2.1. Le *sumbolon***

Le symbole, dans la structure que révèle son étymologie, se fonde dans un premier temps sur le *sumbolon*, comme signe de reconnaissance. Cet « objet coupé en deux » indique par son utilisation, deux niveaux : l'un qui renvoie à deux entités qui décident d'entrer en relation, et l'autre à l'enjeu d'une authentification des partenaires de cette relation. Cette authentification est produite par le biais de l'effet de vérité fourni par le bris du *sumbolon*. Donc deux niveaux de vécu, l'un d'une certaine manière immatériel, non palpable, insaisissable, et en parallèle, l'autre niveau de matérialité qui prouve, authentifie, atteste concrètement de l'identité des personnes en relation. Ainsi le support, *sumbolon*, est brisé pour authentifier les partenaires et prouver/témoigner par là même à la fois de la relation qui les lie. Deux éléments, un dans le champ du relationnel, volatil, immatériel, l'autre dans le champ du physique, fixe. Une charge est donc fixée sur cet objet, le *sumbolon*, en brisant son unité.

Dès le départ un effet d'inversion est produit : une union, relationnelle, est inscrite comme unique sur un objet qui, de quelconque, passe doublement au stade d'unique : un par le fait qu'il est lié à un événement/acte spécifique; deux par le fait que son bris garde à jamais une singularité attestée par le dessin unique des bords de la brisure.

En effet, ces bords ont désormais chacun un dessin qui s'emboîte de façon absolument unique avec l'autre. Le bris de l'unité physique du *sumbolon* témoigne par une dualité spécifiée, donc unique elle-même, par la trace de cette dualité. Il convient désormais aux fragments du *sumbolon* de porter, dans leur séparation effective, l'espace d'une relation dont, en temps voulu, ils attesteront de la réalité par le dessin inversé et complémentaire de chacun de leur bord. Au moment opportun, au temps choisi pour cela, l'espace entre les fragments sera amené dans une dynamique de réunion, symbolisation, pour authentifier les acteurs en présence dans la relation spéciale qui les lie.

Ainsi la séparation dans la structure physique du *symbolon*, inscrite dans le temps, la durée, porte l'opportunité en un moment précis de rencontre des parties, de témoigner de l'authenticité d'un lien, par la dualité inscrite dans sa structure originellement unifiée.

L'inscription de la brisure ne décrit pas la relation, elle atteste de sa réalité. Elle a pour but possible, celui de réitérer la relation après chaque séparation. Par là, la brisure est attendue de réunion. Elle est même porteuse de la possibilité de plusieurs réunions. Sa fonction indique une séparation qui dure un certain temps, pour une réunion momentanée. Cette séparation référant à une relation inscrite dans le temps, l'inscrit également dans l'espace : la séparation implique que les partenaires ne restent pas dans le même lieu. Ainsi la brisure, rupture de la structure unifiée du *symbolon*, donne naissance à la faille dont le jeu de l'ouverture situe un espace non délimité, permettant la délocalisation des fragments en lieux différents. Il est donc important de réaliser que la clé du *symbolon* est dans sa brisure ouverte, dans la faille-espace qu'elle définit, et dans l'assurance d'une réunion prochaine possible.

Le *symbolon* reçoit l'inscription dans le temps et l'espace, d'un moment inaugural appelé à être rappelé, dont il faut attester au retour des fragments, l'un au contact de l'autre.

Il est à noter également que la trace de la brisure dans le *symbolon* est inscrite à jamais, ne pouvant être effacée. Ainsi l'union des fragments qui réfère à une origine pour laquelle elle fait sens ne peut jamais se confondre avec elle. La réalité de la brisure du *symbolon* témoigne, de ce fait, d'une autre réalité.

Ainsi le *symbolon* objet, a lui-même une certaine importance, et les fragments sont des supports concrets à ne pas perdre. Mais l'important c'est la brisure avec l'espace qu'elle ouvre, la faille dont les bords forment désormais un couple unique par l'inversion et la complémentarité qui caractérisent leurs dessins respectifs ainsi que l'état (séparé/réuni) de la relation qu'ils entretiennent, qui se tient entre.

Par ailleurs, nous pouvons penser que la spécificité physique du support que représente le *symbolon*, le glisse dans la catégorie de l'objet, donc d'un reste qui fait trace, même bien longtemps après que la relation dont il témoigne ait pu cesser. Cela induit la possibilité d'une dimension archéologique à l'étude des *symbolons*.

Finalement, l'étymologie de symbole indique que ce qui fonde la richesse du symbole commence d'une certaine façon par le fait de diaboliser, « désunir ».

### 1.4.3. Développement à partir de la structure

#### 1.4.3.1. De signe à symbole

Le *symbolon* est donc l'assise à partir de laquelle le symbole s'est développé. Il a pour valeur, par l'étymologie, la notion de signe de reconnaissance.

→ **Symbole** XV<sup>e</sup> s.; lat. eccl. *symbolum* « symbole des Apôtres, résumé des principales vérités du christianisme, dont la récitation est le signe de reconnaissance de ceux qui partagent cette foi », du gr. *symbolon* « signe de reconnaissance ».<sup>20</sup>

La notion de signe de reconnaissance est bien la première à se développer, jusqu'à, par exemple, son usage dans le christianisme mentionné ci-dessus. Dans cette perspective du signe de reconnaissance, va se développer le passage à l'enjeu de représenter. En effet le défi de la preuve du lien entre les partenaires d'une entente, d'une relation, dont l'emboîtement des fragments du *symbolon* porte la charge, se transmet par le passage d'un des fragments à un représentant (enfant, employé, délégué...) d'un des partenaires. L'idée de représentation peut ainsi poindre, jusqu'à glisser du représentant porteur du fragment, au porteur du signe de reconnaissance, puis au signe lui-même. Un sens est alors associé au signe, porteur de la reconnaissance d'une relation commune, par exemple liée à une pratique commune comme pour le *symbolum* chrétien.

La brisure du symbole et la faille qu'elle ouvre peuvent, dans la dimension du signe de reconnaissance, ainsi passer d'un entre-deux à un entre-nous. Le signe de reconnaissance s'installe dans une perspective rassurante de ce qui se partage à plusieurs. Il entre ainsi dans le cadre du besoin de lecture des signes, ouvrant à la maîtrise d'un savoir des représentations, et par là même, à la création d'un dictionnaire des symboles lus comme signes.

---

<sup>20</sup> *Dictionnaire étymologique du français*, Paris, Dictionnaires Le Robert, coll. Les usuels, 1983, nouvelle édition 1985, p. 50.

## *Traversée du miroir*

Si « le sens du symbole se découvre dans ce qui est à la fois brisure et lien de ses termes séparés »<sup>21</sup>, on ne peut se contenter de maîtriser le lien en le définissant, oubliant, pour rester dans le signe, l'enjeu de la brisure :

Ce [les signes] sont des moyens de communication, sur le plan de la connaissance imaginative ou intellectuelle, qui jouent un rôle de miroir, mais ne sortent pas du cadre de la représentation.<sup>22</sup>

Si les signes sont miroir, le symbole effectuant lui, par le biais de la brisure qu'il met en œuvre, un acte d'ouverture dans le réel, interpelle particulièrement l'humain, au point que l'on pourrait dire que *les symboles sont les passages au travers du miroir des signes*. Ces passages sont essentiels pour que l'humain construise une pensée du monde intégrant le symbole, car pour Eliade, « la *pensée symbolique* rend possible à l'homme la libre circulation à travers tous les niveaux du réel »<sup>23</sup>.

Ainsi la brisure du symbole est un élément fondamental qui va faire écho à tout ce qui, dans l'expérience d'être au monde de l'humain, va le confronter aux limites, ruptures, qui lui posent problème<sup>24</sup>. Ceci en gardant présent à l'esprit, comme le précise J. Chevallier, un des auteurs du dictionnaire des symboles, que « pour s'ouvrir au monde des symboles, un homme ne renonce pas pour autant aux exigences de sa raison »<sup>25</sup>.

Le monde du symbole prend dès lors une importance capitale dans le cheminement humain, tant dans son désir de saisie du monde, que pour aborder le champ du religieux, où dans la nécessité de se connaître lui même. En 1957, Mircea Eliade écrivait dans *Le sacré et le profane* :

---

<sup>21</sup> J. CHEVALIER, A. GHEERBRANT, *Dictionnaire des symboles*, Paris, Robert Laffont/Jupiter, Coll. Bouquins, 1982, introduction p. XIII.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. IX

<sup>23</sup> M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Paris, Payot, Petite Bibliothèque Payot 312, 1975, réimp. 1977, p. 381.

<sup>24</sup> Problème est de la même racine que symbole : *Proballein* « jeter devant » « proposer une question », d'où *probléma* « question posée ». *Dictionnaire étymologique du français*, Paris, Dictionnaires Le Robert, coll. Les usuels, 1983, nouvelle édition 1985, p. 48.

<sup>25</sup> J. CHEVALIER, A. GHEERBRANT, *Dictionnaire des symboles*, Paris, Robert Laffont/Jupiter, Coll. Bouquins, 1982, introduction p. XXX-XXXI.

C'est grâce aux symboles que l'homme sort de sa situation particulière et s'« ouvre » vers le général et l'universel. Les symboles éveillent l'expérience individuelle et la transmutent en acte spirituel, en saisie métaphysique du Monde<sup>26</sup>.

À partir d'une vision si élargie du symbole, il est compréhensible de voir les questionnements autour du symbole s'approfondir dans différents domaines de recherches du vingtième siècle. Dans le champ de la psychanalyse en France, Lacan déclare en 1966 dans *Écrits* : « L'homme parle donc, mais c'est parce que le symbole l'a fait homme.<sup>27</sup> ». La parole est associée au monde du symbole, et l'approche lacanienne affirme que désormais « il est impossible de ne pas axer sur une théorie générale du symbole une nouvelle classification de sciences où les sciences de l'homme reprennent leur place centrale en tant que sciences de la subjectivité »<sup>28</sup>.

L'approche du fait humain dans son être au monde est dorénavant tenue à prendre en compte la dimension du symbole, d'autant que l'humain s'y convoque lui-même : « La perception du symbole exclut donc l'attitude du simple spectateur, elle exige une participation d'acteur. Le symbole n'existe qu'au plan du sujet, mais sur la base du plan de l'objet »<sup>29</sup>.

Ce travail de recherche sur l'humain au regard de la vie spirituelle aujourd'hui, va donc se poursuivre par un regard à partir de l'objet *symbolon*, pour s'ouvrir à la possibilité de dégager une dynamique de symbolisation tirée des éléments en présence dans la structure du symbole, sachant que comme le dit Eliade : « Un des traits caractéristiques du symbole est la simultanéité des sens qu'il révèle. Un symbole lunaire ou aquatique est valable à tous les niveaux du réel et cette multivalence est révélée simultanément »<sup>30</sup>. Cette approche de la symbolisation s'autorise par le fait que selon Corbin :

---

<sup>26</sup> M. ELIADE, *Le sacré et le profane*, Paris, Gallimard, Folio-essais 82, 1965, réimp. 1987, p. 179.

<sup>27</sup> J. LACAN, « Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse », *Écrits I*, texte intégral, 1966, Paris, éditions du Seuil, Points Essais, nouvelle édition 1999 p. 274.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 283.

<sup>29</sup> J. CHEVALIER, A. GHEERBRANT, *Dictionnaire des symboles*, Paris, Robert Laffont/Jupiter, Coll. Bouquins, 1982, introduction p. XV.

<sup>30</sup> M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Paris, Payot, Petite Bibliothèque Payot 312, 1975, réimp. 1977, p. 378.

Le symbole annonce un autre plan de conscience que l'évidence rationnelle; il est le **chiffre** d'un mystère, le seul moyen de dire ce qui ne peut être appréhendé autrement; il n'est jamais **expliqué** une fois pour toutes, mais toujours à déchiffrer de nouveau.<sup>31</sup>

Cette citation de Henri Corbin livre une clé à laquelle l'humain se frotte toujours : le symbole est toujours à réinterroger. C'est un passage qu'il faut emprunter soi-même, convoqué à son propre mystère. Car aujourd'hui l'humain qui croit savoir le monde et l'univers est toujours intimement un mystère d'être pour lui-même. La puissance scientifique, réponse à tout, ne répond toujours pas malgré son immense outillage technique. Comme le dit Corbin, il y a un plan de conscience autre que l'évidence rationnelle. Aujourd'hui, l'avantage que la science offre est le balayage qu'elle a permis sur le plan de certaines soumissions à l'imaginaire émotionnel. Le questionnement gagne en clarté, mais convoque plus clairement aussi en conscience. Ainsi le symbole est une nouvelle fois à interroger.

#### ***1.4.3.2. Les éléments en présence***

La lecture de la structure du symbole depuis son étymologie fait apparaître des caractéristiques. Aussi, neuf principaux éléments peuvent donner lieu à une lecture de la symbolisation en tant que dynamisme dont nous retrouverons les traces dans les champs de la psychanalyse avec Winnicott et de la spiritualité avec Légaut. Nous présenterons brièvement ces neuf éléments caractéristiques que nous avons retenus : l'intention de symboliser des parties en présence — l'objet *symbolon* — la brisure — l'espace de la brisure — les fragments — les bords en miroir complémentaires — fragments et identification — l'acte de réunir : symboliser — du séparé à réunir.

#### ***L'intention de symboliser des parties en présence***

La relation entre les partenaires cherchant à se symboliser est vue ici sous l'angle d'une intension de prouver. Intention, car elle est volonté première qui enclenche le processus. Elle procède d'une vision à long terme, pouvant inscrire dans la durée la relation

---

<sup>31</sup> H. CORBIN, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn'Arabi*. Paris, 1958. Cité dans J. CHEVALIER, A. GHEERBRANT, *Dictionnaire des symboles*, Paris, Robert Laffont/Jupiter, Coll. Bouquins, 1982, introduction p.

qui s'inaugure dès la première rencontre. Elle est déjà issue d'une réunion qui se veut désormais pérenne. Elle connaît et présuppose des étapes à venir, mettant en place les éléments de reconnaissance pour assurer toutes les chances de succès à la relation entre les partenaires. C'est elle qui agit sur le *symbolon* depuis un état d'union qu'elle souhaite retrouver après une séparation anticipée dans le temps et l'espace.

Cet aspect revêt une importance clé, car il introduit à la dimension de temps. Il y a un avant et une origine. L'avant parce qu'il existe et qu'il cherche à se manifester fonde dans le geste du bris un référent historique, une origine dont le bris témoignera dans le futur, à la réunion des fragments. Ainsi la symbolisation s'origine dans le temps par le geste de brisure, depuis l'intentionnalité qui l'effectue, et qui se situe antérieurement à lui. Ce geste initialise un futur, avec une fin espérée, la réunion. L'intention originelle est l'action à l'œuvre, sous-tendant la symbolisation jusqu'à sa réalisation dans la réunion.

### ***L'objet symbolon***

Le *symbolon* a été déjà bien approché dans les paragraphes précédents. Ici il doit être abordé en fonction de l'objet support, donc de la matérialité requise dans l'acte de symboliser. Cet objet possède une certaine intégrité, doublée d'une capacité à se briser sans être fragile, et être composé d'un matériau donnant une fracturation claire et détaillée (afin de constituer un test fiable). C'est également un objet du monde sur lequel s'opère une transmission de charge pour attester, et qui, par la même occasion, sort de l'ordinaire en passant au stade de *symbolon* faisant symbole dans son état de *diaballein*, séparé.

### ***La brisure***

L'élément brisure que l'on associe à la structure du symbole, est avant tout l'aboutissement d'une volonté de symboliser un pacte inaugural, mais dans un geste qui, s'il s'inscrit dans une perspective de symboliser, procède de diaboliser, au sens étymologique. Cette brisure est faite pour rester, le *symbolon* ne sera jamais restauré. La brisure atteste donc, même à la réunion des fragments, qu'il y a eu une expérience qui a définitivement changé la nature du support utilisé. Elle est trace.

## *L'espace de la brisure*

En fait cet espace pourrait porter le nom de faille, car la notion de brisure renvoie plus à l'instant où le *sumbolon* s'est rompu. La notion de faille induit plus l'idée de l'espace qui est conséquence du bris. La brisure est bien sûr source de dualité, mais, également du fait de l'espace de la faille, de tiercéité. Cette faille est l'entre-deux, l'élément trois du *sumbolon*. Ce lieu de présence-absence, même à la réunion des fragments, quand cet espace est réduit au plus fin, il est encore fissure-trace de la symbolisation. De plus, par l'écart de cette faille, large où réduit, il est signe de l'état de la relation : séparation ou retrouvailles.

Si les fragments sont liés par leur nature au *sumbolon* original, l'espace de la brisure est cet entre-deux composé du même espace entre tous les fragments de tous les *sumbolon*, en quelque sorte du même « entre-tous ». En effet si le symbole réfère à une relation particulière qui se symbolise dans le singulier des bords de la faille, il opère par l'espace de la faille une mise en présence avec l'espace de l'univers. Ainsi paradoxalement quelque chose de spécifié y est symbolisé par l'irruption de l'universel. En fait, l'entre-deux s'ouvre dans un espace qui met aussi en présence celui de tous les entre-deux, un peu comme un espace de l'entre-tous. Devrait-on en conclure que l'acte de symbolisation, porté dans le particulier, ouvre à un processus relevant de l'universel? Eliade ne semble pas en douter : « C'est grâce aux symboles que l'homme sort de sa situation particulière et s'« ouvre » vers le général et l'universel »<sup>32</sup>.

L'espace de la faille constitue un écho de la relation des partenaires, où différents possibles peuvent survenir. Il est le lieu d'un plus jamais comme avant, que la relation a inventé, lieu de créativité. Entre les repères que sont les fragments avec leurs bords, il est espace potentiel.

## *Les fragments*

Ils forment avant tout un couple, par leur parité et leurs bords en relief inversés et complémentaires. Ils sont voués à être éloignés l'un de l'autre, dans l'espace et le temps, chacun d'eux est unique, en miroir l'un vis-à-vis de l'autre. Ils sont susceptibles de pouvoir

---

<sup>32</sup> M. ELIADE, *Le sacré et le profane*, Paris, Gallimard, Folio-essais 82, 1965, réimp. 1987, p. 179.

changer de mains, mais jamais de fonction. Ils existent comme parties d'un tout dont ils témoignent en l'absence l'un de l'autre, et dont ils font preuve à l'occasion de leur réunion. Ils sont le support physique de quelque chose qui ne l'est pas; limités dans leurs dimensions pour prouver d'une dimension qui n'est pas saisissable dans le même plan. Leurs limites renvoient à plus qu'eux-mêmes.

### *Les bords en miroir complémentaires*

Ils sont le seuil de chaque fragment, la limite brute qui porte définitivement la trace physique du symbolisé, en miroir l'un de l'autre, un creux pour un plein, coupure d'une matière anciennement fusionnée, trace d'un ratage, d'une fusion à jamais impossible, mais également preuve de la liaison, relation. Ils sont absence de l'autre fragment, mais également présence de l'espace des possibles, des « tous-autres ». Ils sont bords d'ici et d'ailleurs, bords de l'univers.

### *Fragments et identification*

Les fragments du *symbolon* nés de la brisure qui ouvre à la symbolisation ont une fonction d'identification des parties contractantes. Le fragment a valeur d'identifiant de celui qui le porte. Que ce soit celui qui est participant à l'origine de la relation, ou sa descendance, ou encore son représentant. L'identification peut donc dans l'enjeu du symbole glisser d'une personne à une autre. Il y a un processus de reconnaissance par l'objet, même si les visages sont inconnus. Ce processus de reconnaissance se joue par la présence des doubles en miroir que sont les bords de la brisure. L'identification procède-t-elle de la même façon : paradoxe de l'identique et du différent, où l'identification est produite par la reconnaissance symbolique de l'autre, c'est-à-dire par une mise en présence? Ainsi chaque relation impose-t-elle une identification liée au miroir de l'autre? Paradoxe où l'autre reconnaît dans la simultanéité où il est lui-même reconnu. Que reconnaît-on? Nos brisures? Ainsi la symbolisation renvoie-t-elle également aux multiples reconnaissances que l'on cherche de soi dans les mille facettes de « l'autre-les autres »?

### *L'acte de réunir : symboliser.*

C'est le geste souhaité pour le moment visé par la scène inaugurale. Le temps disparaît dans ce geste, origine et finalité se rejoignent à ceci près que la trace de la brisure, donc de l'expérience du symbolisé, renvoie à la transformation que le vécu apporte à l'état initial. Ce retour est reconnaissance. Ne pas oublier le temps de la séparation qui donne toute sa valeur à la réunion.

C'est un acte qui redonne place à ce dont il témoigne, pouvant se répéter de nombreuses fois, lors de nombreuses réunions. Il est également indicateur d'un vécu, de l'expérience d'un cheminement qui induit que le retour à l'union a enrichi l'état originel dont il est le souvenir. Il y a mutation des conditions de départ, car ce geste s'inscrit dans un processus. Ainsi le même *symbolon* peut symboliser une relation qui évolue au fil du temps, et des retrouvailles. Ceci laisse à penser qu'un processus de ressourcement peut être à l'œuvre dans la symbolisation, contact à l'intention originelle pour s'assurer de l'évolution du cheminement de la relation.

### *Pour symboliser il faut du séparé à réunir*

L'acte de séparer induit, dans le cadre de la symbolisation, un retour possible venant témoigner du geste initial. Un peu comme le retour d'un élément refoulé qui viendrait réclamer son dû, par le fait même de la tension en présence. Ainsi la compréhension de la symbolisation est élargie, ne parlant pas seulement d'une version idéale, mais témoignant que lorsque l'intention originale est violence séparatrice, le processus de symbolisation est tout autant à l'œuvre, souvent à l'insu des acteurs du départ.

La symbolisation se trouve, sous cet angle, élargie au phénomène de mise en charge sur le tangible d'une intention, même si elle s'ignore. De ce fait, c'est le vaste champ de l'action portée sur un support, qui se trouve symbolisée par un retour au travers de la notion de conséquences. Ce point donne à penser qu'il est peut-être nécessaire d'interroger la symbolisation plus loin que l'idée de témoignage, mais qu'il y a peut-être dans ce processus une puissante relation entre intention et action. Le retour se fait dès lors sur les intentions, conscientes ou inconscientes. Ainsi un contenu non manifeste pourrait, par ce processus, être symbolisé pour chercher à le devenir, et ainsi être transformé. L'extrapolation de cette

compréhension à l'ensemble du vivant qui, parce que vivant en acte, ouvre à l'idée de l'apparition de la conscience et, à sa suite, à celle d'une éthique de l'intention.

Le lieu de la faille, suspend dans l'entre-deux, est situé entre un geste séparateur et un geste unificateur. C'est par essence un lieu de créativité. Créativité à son plus haut niveau : danse des intentions. Selon ce qui se fait jour dans la qualité de présence d'être, il y a transformation dans un sens ou un autre. À bien y réfléchir, la justice avec son symbole de la balance, et des preuves qu'elle nécessite, pour permettre de prendre une décision dans l'entre-deux du rapport en les deux plateaux, symbolise l'enjeu d'équilibre à trouver pour se situer dans l'entre-deux des versions de vécus.

Le mouvement de symbolisation, révélateur dès que l'on sort de la simple notion de symbole comme signe de reconnaissance, indique que le domaine de l'objet vient apporter l'utilité de la dualité pour mettre en évidence, à un moment donné, un troisième terme qui est en suspend et évolutif. La dualité issue de la brisure-séparation vient engendrer un espace du possible où peut éclore, en qualité de troisième, une position créatrice qui prend son accomplissement, lors de la réunion des parties du symbole, en terme de valeur ajoutée. Car si le symbole renvoie à la réunion des entités en relation, l'espace de la faille accompagne chacune des parties le temps de leur séparation, temps d'intégration et d'enrichissement qui est mis à profit dès la réunion suivante.

## **1.5. Symbolisation : un double renversement**

Le développement ci-dessus de la phénoménologie du *symbolon*, étudiant les éléments en présence à partir de la structure du symbole, permet la mise en évidence d'une lecture de la symbolisation émergeant de cette structure. L'hypothèse de l'existence d'une *symbolisation de la structure même du symbole* s'avère ainsi pertinente. Elle met au jour la dimension de processus de la symbolisation. Ainsi le symbole est utile du fait même du processus de symbolisation qui y œuvre. Il découle de cela une lecture nouvelle qui est à proprement parler un renversement de perspective : la symbolisation n'est plus l'usage d'un symbole, mais le symbole est le porteur d'une symbolisation qui s'y présente. En créant une faille dans le réel, le processus de symbolisation donne présence à une réalité qui n'en avait pas.

Aussi, nous pouvons comprendre ce qu'Eliade affirme quand il ouvre la notion de symbole au regard de l'humain : « les symboles éveillent l'expérience individuelle et la transmutent en acte spirituel »<sup>33</sup>. Ainsi les symboles, par le processus de symbolisation dont nous avons fait apparaître une lecture nouvelle, sont supports d'un renversement double : ils éveillent l'humain à la connaissance de lui-même, et transmutent cette expérience en acte spirituel.

### **1.5.1. Du savoir à la connaissance de soi-même**

La nouvelle lecture mise en évidence fait la place à une nécessaire ouverture du réel par une brisure-faille qui, si elle s'impose structurellement sur l'objet *symbolon* pour le promouvoir au statut de symbole, appelle en quelque sorte une reconnaissance du semblable, de ce qui ouvre en l'humain pour lire la symbolisation du symbole. Le premier renversement que cela offre, c'est que savoir le sens du symbole n'est pas suffisant, il faut accueillir en soi-même la symbolisation dont le symbole est porteur. En quelque sorte, le symbole est la porte d'accès à ce dont il est la symbolisation : c'est un passage. L'expérience de la symbolisation à l'œuvre interpelle le lecteur du symbole. Il est convoqué à l'accueil de cette symbolisation, au-delà du savoir qu'il peut prétendre en posséder.

Ainsi la proposition de Corbin, citée plus haut, prend son sens : « Le symbole annonce un autre plan de conscience que l'évidence rationnelle »<sup>34</sup>. De ce fait, l'humain va devoir assumer l'unicité de ce qui se fait jour d'un sens intime de la symbolisation qui, s'il est en lien avec une certaine dimension d'universalité du processus, s'invite sur un mode singulier en chacun. Est ainsi mis au jour un véritable renversement : nous ne sommes plus dans le champ d'un savoir du symbole, mais dans celui d'une symbolisation qui ouvre à la connaissance de soi-même.

Le processus de symbolisation, en ouvrant l'humain à la nécessaire rencontre de lui-même pour lire le symbole, lui fait envisager en miroir l'action intime de symbolisation à l'œuvre à travers ce qui, dans son expérience d'être, à l'occasion le divise. C'est précisément l'investigation de ce renversement que la psychanalyse offre dans l'angle

---

<sup>33</sup> M. ELIADE, *Le sacré et le profane*, Paris, Gallimard, Folio-essais 82, 1965, réimp. 1987, p. 179.

<sup>34</sup> H. Corbin, Cf. note 31.

d'approche de la symbolisation en l'humain. Peut-être peut-on lire le couple conscient/inconscient comme *symbolon* de l'être de l'humain?

### 1.5.2. Émergence d'une dimension spirituelle

Éveillé par l'accueil en lui-même du processus de symbolisation, l'humain découvre le possible passage, par la connaissance de lui-même, à un autre niveau de son expérience d'être. Eliade prévient de l'existence d'un niveau plus universel : « Mais, tant que le symbole [...] n'éveille pas la conscience totale de l'homme en la rendant "ouverte" à l'universel, on ne peut pas dire qu'il a rempli complètement sa fonction »<sup>35</sup>. Ainsi la connaissance de lui-même ne suffit pas à l'humain pour atteindre à l'essentiel de ce qu'offre l'accueil du processus de symbolisation. Il est question d'un second renversement : s'ouvrir à l'universel.

Le retour sur sa propre expérience doit ouvrir l'humain : « en comprenant le symbole, *il réussit à vivre l'universel* »<sup>36</sup>. C'est cette ouverture à partir de la saisie-accueil du processus de symbolisation au cœur même de son expérience d'être qui permet à l'humain de *vivre l'universel*. Dès lors, c'est la deuxième phase du renversement qui s'opère, la symbolisation *transmue l'expérience de l'humain en acte spirituel*.

En quelque sorte, l'humain rencontre les deux mouvements de la symbolisation, séparer pour réunir. Cet aspect où la lecture du symbole impose une sorte de réconciliation de l'humain avec son diable intérieur (ce qui sépare), afin d'en recevoir la créativité qui s'y annonce, propose l'attention à une vie ouverte, où le sens du symbolique dépose des éléments, qui sans cette ouverture ne seraient pas saisissables par la seule raison. La symbolisation ouvre donc à d'autres champs de cohérence pour l'humain, justement parce que dorénavant, équipé d'une raison aguerrie, il peut s'ouvrir à ces autres plans, sans risquer d'être rapidement victime d'un imaginaire asphyxiant.

---

<sup>35</sup> M. ELIADE, *Le sacré et le profane*, opus cité, p. 180.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 180.

À partir donc de l'accueil du processus de symbolisation, l'humain peut accéder à la connaissance de lui-même et depuis cette expérience s'ouvrir à la dimension spirituelle qui peut s'y révéler. Dans son *Traité d'histoire des religions*, Eliade déclare en parlant des découvertes de l'humain face à la transcendance de l'infini :

Le symbolisme est une donnée immédiate de la conscience totale, c'est-à-dire de l'homme qui se découvre comme tel, de l'homme qui prend conscience de sa position dans l'univers; ces découvertes primordiales sont liées de façon si organique à son drame que le même symbolisme détermine aussi bien l'activité de son subconscient que les plus nobles expressions de la vie spirituelle<sup>37</sup>.

Il semble qu'aujourd'hui, l'humain puisse déjà étudier ce que propose la psychanalyse en ce qu'elle fait appel à la symbolisation pour le processus de connaissance de l'humain par lui-même. En conséquence, puisque comme le dit Eliade, il y a une dimension des symboles qui ouvre au spirituel, nous pourrions désormais aborder également ce domaine et cheminer ainsi vers le questionnement de cette recherche sur l'ouverture possible au spirituel avec les données contemporaines sur la symbolisation.

## 1.6. Synthèse

Par l'hypothèse de l'existence d'une *symbolisation de la structure même du symbole*, analysée par le biais d'une phénoménologie du *symbolon*, a été mise en évidence une nouvelle lecture de la symbolisation. Cette lecture a permis le passage du symbole vu habituellement comme signe de reconnaissance, à la symbolisation comme processus créatif à l'œuvre par le biais du symbole. Cette lecture pointe un double renversement. Le premier dans le passage du savoir des symboles à l'implication de l'humain dans la lecture du symbole à travers l'enjeu de la connaissance de lui-même. Le second conduisant à l'émergence d'une dimension spirituelle de l'expérience de l'humain par son ouverture à l'universel grâce à la symbolisation.

Ainsi, le changement de plan que la rencontre du symbole offre pointe l'importance de la brisure-faillite qui fait la spécificité du *symbolon*. Dès lors cela autorise une

---

<sup>37</sup> M. ELIADE, *Traité d'histoire des religions*, Paris, Payot, Petite Bibliothèque Payot 312, 1975, réimp. 1977, p. 47.

interrogation : le lieu de la faille, évidence d'une absence, n'est-il pas précisément celui où le possible d'un autre sens, non-évident lui, est à découvrir, à faire advenir?

N'est-ce pas précisément une approche contemporaine que de pouvoir dépasser le savoir du symbole, pour découvrir le processus de symbolisation qui convoque l'humain dans ce qu'il a de singulier, pour oser porter en lui l'avènement d'un sens qui engage sa vie, et de témoigner en cela, d'un enjeu d'être spécifique?

Il semble donc dorénavant possible d'aborder des plans nouveaux de sens auxquels, par l'ouverture du symbole, se propose un regard contemporain de l'humain sur lui-même et sur sa relation avec le monde. Une véritable anthropologie de la symbolisation semble donc pouvoir prendre place, avec ses trois éléments de brisure-faille, de créativité, et de passage à un autre niveau de soi. Il est ainsi pertinent de prendre l'angle de la symbolisation, avec la lecture mise en évidence dans ce chapitre, pour interroger les nouvelles situations anthropologiques qui interpellent la vie spirituelle de façon contemporaine.

Comme domaines de connaissance de l'humain, le champ de la psychanalyse et le champ de la spiritualité, seront donc les domaines où notre analyse de la symbolisation semble pouvoir se révéler féconde.

#### ***1.6.1.1. Passage***

Ce travail de recherche va donc se poursuivre par l'analyse dans ces deux champs, de l'œuvre d'un auteur contemporain dans chacun d'eux, prenant en compte à sa façon la brisure-faille de symbolisation et la richesse qu'elle apporte. Tout d'abord, au chapitre 2, nous interrogerons dans ce sens la notion d'*espace potentiel* du psychanalyste anglais Donald Woods Winnicott (1896-1971), et sa notion corollaire de *phénomènes transitionnels* comme symbolisation. Ensuite, au chapitre 3, nous interrogerons le témoignage de Marcel Légaut sur la vie spirituelle, afin de rechercher si ce spirituel français contemporain (1900-1990) met ou non en évidence à sa façon des éléments de symbolisation pertinents, notamment dans la rupture décisive qu'il pointe dans le passage de vivre à exister, que semble exiger pour lui la vie spirituelle.

Le chapitre 4 proposera une relecture des éléments colligés pour examiner la piste de la symbolisation comme enjeu anthropologique contemporain de l'ouverture à la vie spirituelle.

## 2. Symbolisation et psychanalyse

### 2.1. Introduction

Après avoir montré l'enjeu de la symbolisation comme invite à un lieu de l'entre-deux pour l'avènement de l'être, il est de l'ordre de l'évidence dans le cheminement de cette étude, de porter le regard vers la psychanalyse, processus contemporain de connaissance du sujet par lui-même où la notion de symbolisation est fondamentale. Le psychanalyste René Roussillon, spécialiste de l'œuvre du psychanalyste anglais Donald W. Winnicott, l'atteste dans la *Revue française de psychanalyse* :

... si la situation psychanalytique est unique, c'est parce que le dispositif psychanalytique « symbolise la symbolisation », que tout en lui est organisé en fonction du travail de symbolisation et d'appropriation de l'expérience subjective, il représente le processus de symbolisation sous sa forme la plus épurée<sup>38</sup>.

L'œuvre de Winnicott sied en particulier à l'angle de recherche de cette étude pour avoir, au travers de ses notions d'*espace potentiel* et de *phénomènes transitionnels*, développé une lecture qui met notamment en perspective, comme il sera montré par la suite, les *phénomènes transitionnels* et le développement de la culture et du religieux. Il semble donc tout à fait pertinent de prendre en compte cet apport de la psychanalyse comme éclairage contemporain à l'étude sur la symbolisation et la vie spirituelle.

Donald W. Winnicott, offre une lecture psychanalytique originale pour comprendre et aider « l'individu engagé dans cette tâche humaine interminable qui consiste à maintenir, à la fois séparées et reliées l'une à l'autre, réalité intérieure et réalité extérieure »<sup>39</sup>. Il nous indique la dimension de symbolisation de l'humain dans le champ de la réalité, entre les fragments de réalité intérieure et de réalité extérieure. En effet, une séparation fonde la mise au monde du futur individu, ce à plus d'un titre. Tout d'abord, elle vient se manifester dans la séparation physique du bébé et de la mère. Mais si cette réalité physique incontournable

---

<sup>38</sup> R. ROUSSILLON, « Le potentiel et l'impasse », *Revue française de psychanalyse* 2004/5, Volume 68, p. 1889-1895, p. 1890.

<sup>39</sup> D. W. WINNICOTT, *Jeu et Réalité, l'Espace potentiel*, Paris, Gallimard, 1975, p. 30.

est immédiatement évidence d'un futur possible par le fait de la naissance, elle n'est que la première des coupures qui vont accompagner le chemin d'autonomie depuis *l'infans* (bébé sans parole) à l'individu mature capable d'assumer sa parole face au monde. Le physique est, dès le départ, lieu de la brisure par laquelle se révèle le potentiel d'un sujet à venir.

C'est précisément ce regard, sur le cheminement du sujet en devenir, et des conséquences des ruptures initiales dans son avènement, que la psychanalyse pose en permettant une mise au jour (à la conscience) de ce que le non-dévoilé de ce mouvement de mise au monde porte de difficultés, autorisant l'approche des conditionnements qui entravent l'être au monde. Winnicott est celui qui dans la psychanalyse en a élaboré une pensée à la fois profonde, par l'attention portée à ces processus chez le très jeune enfant, et simple, par la qualité de la synthèse qu'il en a tirée.

C'est cette lecture particulière de la psychanalyse que ce chapitre va aborder, car elle semble féconde pour une saisie de certains aspects du processus de symbolisation dans une pratique contemporaine. Après l'exposé de généralités sur la psychanalyse, et une présentation et situation de l'œuvre de Winnicott, il y sera recherché l'éventualité d'une trame (identité de structure) commune, entre ce qui se dégage du premier chapitre sur la symbolisation et certaines notions développées par Winnicott dans son approche psychanalytique du sujet dans son cheminement d'être.

## **2.2. Généralités sur la symbolisation en psychanalyse**

### **2.2.1. La psychanalyse, présentation générale**

Il existe de nombreuses façons d'introduire la psychanalyse. Roger Perron, dans son livre *Une psychanalyse pourquoi?*, l'exprime de façon à la fois simple et cohérente. Il présente une définition donnée par Freud, dont il développe ensuite le sens :

« Psychanalyse est le nom : 1) d'un procédé d'investigation des processus psychiques, qui autrement sont à peine accessibles; 2) d'une méthode de traitement des troubles névrotiques, qui se fonde sur cette investigation; 3) d'une

série de conceptions psychologiques acquises par ce moyen et qui fusionnent progressivement en une discipline scientifique nouvelle. »<sup>40</sup>

Ainsi Perron précise<sup>41</sup> que « le terme désigne tout à la fois une démarche de connaissance du fonctionnement psychique, une thérapeutique et une théorie ». Bien que la dimension thérapeutique soit présente, il s'agit d'aborder l'organisation du psychique comme un système « tout à la fois “tourné vers ce qui lui est extérieur” et préoccupé de lui-même ». Envisagés de la sorte, sont mis en évidence à la fois un « rôle adaptatif » dans l'enjeu avec l'extérieur, et un ensemble de « régulations » chargées de la « cohérence » et de la « permanence au fil du temps ». Perron précise dès lors la place de l'inconscient : « L'idée fondamentale de Freud — et qui reste centrale à la psychanalyse — c'est qu'il existe des processus psychiques inconscients *par nature*, parce que s'opposent à leur prise de conscience des mécanismes » qui refusent « l'admission d'un sens qui doit rester caché »<sup>42</sup>. *Le dictionnaire de la psychanalyse* de Chemama et Vandermersch, note qu'en lien avec l'inconscient il faut prendre en compte la notion de refoulement :

La découverte freudienne suppose l'existence d'un psychisme inconscient qui nous détermine à notre insu, inconscient qui n'est pas une simple absence de conscience, mais l'effet structurel d'un refoulement. Et elle établit que nombre de difficultés propres au sujet, nombre de symptômes ne peuvent disparaître que si le refoulement est au moins partiellement levé, si le sujet a accès à ce qui est ordinairement inaccessible.<sup>43</sup>

Des suites de divers traitements auprès de patientes hystériques, Freud en vint à prôner, pour la cure analytique et vaincre le refoulement, la parole du sujet sous le mode de la *libre association*, pour ouvrir à l'accueil des remontées de l'inconscient et de ses refoulements, car ainsi peuvent se mettre au jour leurs moyens de dévoilement :

Avec Freud en effet, l'inconscient [...] devient réellement une instance à laquelle la conscience n'a pas accès, mais qui se dévoile à elle par le rêve, les lapsus, les jeux de mots, les actes manqués, etc. L'inconscient selon Freud a cette

---

<sup>40</sup> R. PERRON, *Une psychanalyse pourquoi ?*, Paris, Dunod, 2000, 2<sup>ème</sup> édition InterEditions, 2006, p. 5. Cité de S. FREUD, « Psychanalyse » et « Théorie libido », 1923, in *Résultats, idées, problèmes, II*, Paris, P.U.F., 1985, p. 51.

<sup>41</sup> *Ibid.*, pp. 5 et 6.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 7.

<sup>43</sup> R. CHEMAMA, B. VANDERMERSCH, *Dictionnaire de la psychanalyse*, Paris, Larousse, in extenso, 2009, p. 461.

particularité d'être à la fois interne au sujet (et à sa conscience) et extérieur à toute forme de maîtrise par la pensée consciente.<sup>44</sup>

De fait, pour accueillir le dévoilement, Freud demande que la parole du sujet soit accompagnée d'une écoute de la part du psychanalyste en mode *attention flottante*. Il en précise le processus dans un article d'encyclopédie « Psychanalyse » publié en 1923, en même tant que « Théorie de la libido »<sup>45</sup>.

... le médecin analysant se comporte ici de la façon la plus adéquate s'il s'abandonne lui-même, dans un état d'*attention uniformément flottante*, à sa propre activité mentale inconsciente, évite le plus possible de réfléchir et d'élaborer des attentes conscientes, ne veut, de ce qu'il a entendu, rien fixer en particulier dans sa mémoire et capte de la sorte l'inconscient du patient avec son propre inconscient.<sup>46</sup>

Ainsi l'analyste se trouve interpellé dans sa présence à lui-même pour être attentif à ce qui se dévoile de l'inconscient de l'analysant, ce qui implique qu'il ait lui-même vécu le processus qu'il propose à l'analysant.

À partir de ces prémisses fondatrices, enrichies de nombreuses nouveautés, la psychanalyse va permettre de développer une connaissance approfondie du champ psychique, « un corps de connaissances, patiemment élaboré, qui s'efforce de rendre compréhensibles des phénomènes observables [...] tout en assurant au mieux sa cohérence interne, et ceci par des démarches rationnelles »<sup>47</sup>.

Notre présentation générale et succincte de la psychanalyse ne doit pas cacher la complexité à la fois de la méthode et de son développement. Elle ne prétend que la mise en situation du thème que nous abordons dans cette étude. Pour aider un peu plus, nous donnons ensuite quelques repères historiques.

---

<sup>44</sup> E. ROUDINESCO, M. PLON, *Dictionnaire de la psychanalyse*, Paris, Fayard, 1997, p. 488.

<sup>45</sup> S. FREUD, « Psychanalyse » et « Théorie libido », 1923, in *Résultats, idées, problèmes, II*, Paris, P.U.F., 1985, p. 51-77.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 56.

<sup>47</sup> R. PERRON, *Une psychanalyse pourquoi ?*, Paris, Dunod, 2000, 2<sup>ème</sup> édition InterEditions, 2006, pp. 8-9.

### 2.2.1.1. *Quelques repères historiques jusqu'à Winnicott*

Sigmund Freud (1856-1939), médecin psychiatre viennois d'origine juive, spécialiste de neurologie, va mener des recherches sur la cause des maladies jusqu'à appliquer sur lui-même ses découvertes en faisant une auto-analyse de ses rêves de 1895 à 1899. Il publie fin 1899, daté de 1900, le fameux texte sur *L'interprétation des rêves*, qui, malgré un très mauvais accueil, fonde pour certains l'avènement de la psychanalyse. C'est en 1902 que sa solitude de chercheur s'estompe, avec « la Société psychologique du mercredi », ainsi nommée parce que le groupe prit l'habitude de se réunir chaque semaine, le mercredi, dans le salon d'attente de Freud »<sup>48</sup>. À ce groupe de premiers disciples se joindront « rapidement A. Adler, S. Ferenczi, O. Rank et W. Stekel. E. Bleuler, psychiatre suisse de renom, puis son assistant C. G. Jung »<sup>49</sup>. Ce dernier accompagne Freud aux États-Unis en 1908. En 1910, pour « prévenir les abus qui pourraient se commettre au nom de la psychanalyse, une fois qu'elle serait devenue populaire »<sup>50</sup>, est créée l'International Psychoanalytical Association (IPA), dont Jung fut président. Jung est exclu de l'IPA par Freud en 1913, ainsi que Adler en 1911, et Rank en 1924.

L'aire de l'institutionnalisation s'ouvrant, des sociétés psychanalytiques se créent dans divers pays. L'anglais E. Jones, vivant un temps à Toronto au Canada, fonde l'Américain Psychoanalytic Association (APsaA) en mai 1911. De retour en Angleterre, « en 1919, il fonde la British Psychoanalytical Society (BPS) »<sup>51</sup>. Il facilita par la suite (1926) l'installation en Grande-Bretagne de Melanie Klein.

En France, ce n'est que fin 1926 que se crée la Société Psychanalytique de Paris (SPP) avec notamment Marie Bonaparte, Rudolph Loewenstein et René Allendy. Une deuxième génération de psychanalystes relancera en 1932 la SPP, à savoir Sacha Nash, Daniel Lagache, Maurice Bouvet, Jacques Lacan et Françoise Dolto.<sup>52</sup>

---

<sup>48</sup> R. CHEMAMA, B. VANDERMERSCH, *Dictionnaire de la psychanalyse*, Paris, Larousse, in extenso, 2009, p. 457.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 459.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 459.

<sup>51</sup> E. ROUDINESCO, M. PLON, *Dictionnaire de la psychanalyse*, Paris, Fayard, 1997, p. 548.

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 321-322.

En 1938, afin de les soustraire au nazisme, Ernst Freud, fils de Sigmund, fit venir à Londres ses parents et sa sœur Anna. Freud y décède le 23 septembre 1939. Anna Freud jouera un rôle important en particulier dans la psychanalyse d'enfant, domaine où elle et Melanie Klein vont s'affronter.

L'histoire de la psychanalyse se complexifie ensuite considérablement, avec l'apparition de nombreuses directions par rapport au fondement institutionnel freudien. Pour cette étude, qui n'a pas pour objet l'histoire de la psychanalyse et son devenir, il est important de situer, au sein de ce désormais vaste champ, une approche, celle de Winnicott, avec la date suivante : le 30 mai 1951, Winnicott fit à la British Psychoanalytic Society (BPS), la fameuse conférence sur *Objets transitionnels et phénomènes transitionnels*. C'est la reprise de cette conférence (et de l'article) et le développement de ses notions qui font l'objet du livre *Jeu et réalité*<sup>53</sup>, paru en 1971 (anglais) et 1975 (français). Cet ouvrage sert de référence à ce travail sur l'apport de Winnicott. Mais avant de préciser la teneur de cet apport, une présentation de Winnicott lui-même est nécessaire.

## **2.3. Winnicott et les phénomènes transitionnels**

### **2.3.1. Présentation de l'auteur<sup>54</sup>**

Le pédiatre et psychanalyste Donald Woods Winnicott naît le 7 avril 1896 à Plymouth, dans le Devon, au sud-ouest de l'Angleterre. Il décède en janvier 1971, à l'âge de presque 75 ans. Issu d'une famille au train de vie confortable (père entrepreneur et maire), D.-W. Winnicott décide de devenir médecin, s'orientant vers la pédiatrie. Engagé au Paddington Green Children's Hospital de Londres en 1923, il y a exercé pendant quarante ans. « La même année, il entreprit avec James Strachey une cure qui se prolongea pendant dix ans »<sup>55</sup>. Il poursuivra avec Joan Riviere. Il pratique ensuite avec la supervision de Melanie Klein, analysant le propre fils de celle-ci. Cette dernière ainsi que Anna Freud ont développé en Angleterre l'analyse pour enfant. Winnicott approfondit ainsi son étude et

---

<sup>53</sup> D. W. WINNICOTT, *Jeu et Réalité, l'Espace potentiel*, Paris, Gallimard, folio-essais n°398, 1975, 288 pages.

<sup>54</sup> Informations tirées notamment de l'article de F. Gantheret, «Winnicott Donald Woods (1896-1971)», in *Encyclopaedia Universalis*, <http://www.universalis.fr/encyclopedie/donald-woods-winnicott/> - vérif. 120228.

<sup>55</sup> E. ROUDINESCO, M. PLON, *Dictionnaire de la psychanalyse*, Paris, Fayard, 1997, p. 1095.

sa pratique auprès des enfants, doublant son activité de pédiatre de celle de psychanalyste. Son esprit indépendant l'autorise, à partir de ses qualités d'observateur et de sa grande expérience, à élaborer des concepts novateurs toujours en liens avec la pratique auprès des consultants. Au sein de la Société britannique de psychanalyse, dont il fut président à deux reprises (1956-1959 et 1965-1968), il deviendra une figure notable, se situant dans un « Middle Group » d'indépendants, ni pro Melanie Klein, ni pro Anna Freud. Cette position d'indépendant lui permet de faire un apport important à la psychanalyse, sans toutefois fonder une école :

... il n'y a pas de « winnicottiens » au sens où il y a des « kleiniens » ou des « lacaniens ». C'est là un trait qui se trouve en consonance avec son œuvre théorico-clinique, dont André Green a pu dire qu'elle est essentiellement une « pensée du paradoxe ».<sup>56</sup>

### **2.3.1.1. Situation dans la psychanalyse**

Comme la célèbre psychanalyste française Françoise Dolto, Winnicott est au départ pédiatre. Ainsi son approche psychanalytique se caractérise par la prise en compte du couple mère-enfant dès le début de la vie l'infans<sup>57</sup>. Les étapes de séparation de cette unité devenant duo sont pour lui fondamentales. La lecture qu'il fait de cette séparation est celle d'un processus, que l'on retrouve dans les termes choisis de la théorie winnicottienne, qui font intervenir la forme progressive anglaise par la terminaison « ing », comme dans plain (en jouant), plutôt que sur celle de play (jeu) : « la forme progressive, telle qu'elle s'exprime ici en termes de processus mouvants et d'interaction, est systématique dans cette œuvre, dont elle est une caractéristique majeure »<sup>58</sup>. Ainsi Winnicott fonde son étude sur le *processus du passage* à la défusion mère-bébé, jusqu'à l'autonomie de l'enfant. Cette autonomie implique la prise en compte de l'environnement comme espace de conditionnement, mais également de mise en relation. « L'« espace » du développement psychique dont Winnicott fait son champ d'investigation est constitué très précisément par les toutes premières années de la vie de l'enfant et du rapport entre celui-ci et son

---

<sup>56</sup> F. GANTHERET, «Winnicott Donald Woods (1896-1971)», in *Encyclopaedia Universalis*, <http://www.universalis.fr/encyclopedie/donald-woods-winnicott/> - vérif. 120228.

<sup>57</sup> *Infans*, « enfant qui ne parle pas encore », *Dictionnaire étymologique du français*, Paris, Dictionnaires Le Robert, coll. Les usuels, 1983, nouvelle édition 1985, p. 278.

<sup>58</sup> F. GANTHERET, *opus cité*.

environnement »<sup>59</sup>. Selon F. Gantheret, « Winnicott se situe dans une position de complémentarité par rapport à l'exploration freudienne », au sens où

Les malades dont l'analyse doit aborder les premiers stades du développement affectif, qui précèdent l'établissement de la personnalité en tant qu'entité et l'acquisition de l'élément espace-temps, ont été [...] laissés hors du champ de l'investigation freudienne.<sup>60</sup>

En tant que pédiatre, il va privilégier l'entrée en relation avec l'enfant par la l'interaction dans l'espace de jeu de l'enfant « c'est sur la base du jeu que s'édifie toute l'existence expérientielle de l'homme »<sup>61</sup>, interaction dynamique qui requiert chez le thérapeute une qualité d'ouverture. De ce fait il prendra constamment une position où se retrouveront ses deux formations de base, pédiatrie et psychanalyse, en les intégrant lui-même dans un processus créatif cohérent.

Je n'ai pas l'intention d'entreprendre une comparaison entre la psychothérapie et la psychanalyse, ni même de tenter de définir ces deux processus pour tracer une ligne de démarcation nette entre les deux. Le principe général qui me paraît valable est que *la psychothérapie s'effectue là où deux aires de jeu se chevauchent, celle du patient et celle du thérapeute*. Si le thérapeute ne peut jouer, cela signifie qu'il n'est pas fait pour ce travail. Si le patient ne peut jouer, il faut faire quelque chose pour lui permettre d'avoir la capacité de jouer, après quoi la psychothérapie pourra commencer. Si le jeu est essentiel, c'est parce que c'est en jouant que le patient se montre créatif.<sup>62</sup>

Ainsi, tant par la période du vécu à laquelle il s'intéresse, que par la façon de l'aborder, Winnicott se situe dans une place à part en psychanalyse. En 1951, il publie un article, « Objets transitionnels et phénomènes transitionnels » qui, par la clarté et la nouveauté de ses apports, lui fera progressivement atteindre la notoriété. Celle-ci fondée sur une saisie trop rapide des concepts présentés, portera l'accent sur *l'objet transitionnel*, laissant dans l'ombre les *phénomènes transitionnels* et *l'espace potentiel*. Pour J.-B. Pontalis, un des traducteurs de *Playing and reality*<sup>63</sup>, et préfacier de *Jeu et réalité* c'est :

---

<sup>59</sup> *Ibid.*

<sup>60</sup> F. Gantheret, « Winnicott Donald Woods (1896-1971) », in *Encyclopaedia Universalis*, <http://www.universalis.fr/encyclopedie/donald-woods-winnicott/> - vérif. 120228.

<sup>61</sup> D. W. WINNICOTT *Jeu et Réalité, l'Espace potentiel*, Paris, Gallimard, 1975, p. 126.

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 109.

<sup>63</sup> D. W. WINNICOTT, *Playing and reality*, Londres, Tavistock publications, 1971, devenu *Jeu et Réalité, l'Espace potentiel*, Paris, Gallimard, 1975.

*... pour répondre à un tel malentendu que Winnicott prend ici... [le livre *Playing and reality*]... comme point de départ l'article de 1951. Point de départ : il va, cette fois sans ambiguïté possible, procéder de l'objet à l'espace transitionnel et assurer chez le lecteur lui-même ce mouvement de transition.*<sup>64</sup>

Par cette publication, Winnicott va fonder des concepts ancrés sur sa pratique qui seront applicables à la lecture du développement depuis le tout petit enfant jusqu'à l'adulte en devenir. En pointant le lieu de séparation entre le bébé et la mère et en montrant son importance, il dévoile la richesse de cette aire intermédiaire, cet *espace potentiel* où se manifeste les *phénomènes transitionnels*, dont un des aspects est l'usage par l'enfant d'un *objet transitionnel* :

*ce qui intéresse avant tout Winnicott, mais l'intéresse d'abord cliniquement, et ce qui fait le prix de sa découverte pour tout psychanalyste, qu'il s'occupe ou non d'enfants, c'est l'aire intermédiaire : aire que la psychanalyse non seulement a négligée, mais qu'en un sens ses instruments conceptuels — théoriques et techniques — l'empêchent de percevoir et, du coup, de faire advenir.*<sup>65</sup>

Ainsi, tout en puisant dans les bases freudiennes, et notamment dans leur mise en pratique, particulièrement auprès des enfants chez Melanie Klein et Anna Freud, il élabore une pratique tout à fait personnelle et originale qui sera d'un grand apport pour le champ psychanalytique. J.-B. Pontalis, précise où se situe l'apport de Winnicott en ces termes :

*L'espace potentiel se laisse difficilement circonscrire dans une nouvelle topique. Pourtant les limites des deux seuls espaces sur lesquels nous pouvons avoir prise et que nous cherchons à contrôler — l'externe et l'interne — lui désignent sa place absente, en creux. Ce n'est plus là tout à fait la dramaturgie freudienne où s'affrontent les figures du Père et de la Mère, grand théâtre d'ombres indéfiniment représenté, travesti, dédoublé, retourné dans le fantasme. Ce n'est pas davantage le réceptacle kleinien, le moi-sac, de bons et de mauvais objets voués à une dialectique sans fin d'introjections et de projections*<sup>66</sup>

Winnicott n'a pas fait école, évitant en cela les aléas qui peuvent être vécus par exemple chez les freudiens ou les lacaniens (et tous les... iens). C'est aussi pour cela que les propositions qu'il a faites n'ont pas pris toute leur ampleur, laissant chacun à son cheminement. Certains, par exemple, J.-B. Pontalis, André Green ou René Roussillon, ont

---

<sup>64</sup> J.-B. PONTALIS, préface de *Jeu et réalité*, opus cité, p. 11

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 10-11.

<sup>66</sup> *Ibid.*, p 16.

cependant pointé avec force sur la profondeur de la contribution de Winnicott à la psychanalyse. Le psychanalyste Jacques Lacan, lui-même grande figure de la psychanalyse avec lequel Winnicott était en contact lui écrira :

Et pourtant comme je me sens soutenu et en accord avec vos recherches dans leur contenu et dans leur style. Cet « objet transitionnel » dont j'ai montré aux miens tous les mérites, n'indique-t-il pas la place où se marque précocement cette distinction du désir par rapport au besoin.<sup>67</sup>

Il est fort probable qu'aujourd'hui l'apport de Winnicott prenne progressivement une place plus importante parce que, entre autres, ses retombées sur la notion de créativité sont capitales, ainsi que l'angle d'approche de la culture et du religieux par le biais de la notion de *phénomènes transitionnels*.

Une fois Winnicott situé dans la psychanalyse, nous devons désormais entrer plus avant dans ses notions d'espace potentiel et de phénomènes transitionnels afin d'envisager par la suite en quoi elles sont fécondes pour notre approche de la symbolisation.

### **2.3.2. L'espace potentiel et les phénomènes transitionnels**

En 1923, Winnicott, commence sa propre psychanalyse alors qu'il démarre son travail de médecin pédiatre. Dans ce travail, il privilégie la dimension du jeu pour entrer en interaction avec les jeunes enfants. Il n'est pas question de la seule observation, car c'est en jouant avec eux qu'il approche au plus près de ce qui se dévoile des enjeux de la présence au monde de l'enfant. L'aire de jeu devient l'espace d'un contact dynamique : « Le principe général qui me paraît valable est que *la psychothérapie s'effectue là où deux aires de jeu se chevauchent, celle du patient et celle du thérapeute* » (JR109)<sup>68</sup>. Il puise ainsi dans sa pratique les éléments qui vont servir progressivement à l'élaboration de sa vision théorique : la notion d'*espace potentiel* et celle des *phénomènes transitionnels* qui s'y manifestent.

---

<sup>67</sup> J. LACAN, lettre à Winnicott le 05/08/1960. « Une photocopie de cette lettre, manuscrite, de Lacan à Winnicott fut transmise à J. A. Miller par Mme Ellie Ragland-Sullivan ; transcrite par Mme Gloria Gonzales et M. Russel Grigg, elle fut publiée dans *Ornicar* ?, n° 33, Avril-Juin 1985, pp. 7-10. » *Pas tout Lacan*, recueil des textes de Lacan <http://www.ecole-lacanienne.net/bibliotheque.php?id=10>, vérifié 120612.

Le fait que cela se développe conjointement à sa propre analyse, laisse à penser que la richesse de son apport se fonde sur le croisement des expériences vécues dans ce double cheminement, intime et professionnel. Là peut-être se pointe une part des sources de sa contribution originale à la psychanalyse, demandant par là même, une attention particulière à ce qui n'est pas seulement une hypothèse théorique, mais une élaboration minutieuse, qui va dévoiler une vision profonde sur l'humain jusque dans ses implications culturelles et religieuses.

### **2.3.2.1. L'espace potentiel**

Winnicott formule l'hypothèse qu'il existe depuis la naissance, un espace d'interaction entre la mère et son enfant, *l'espace potentiel*, où l'enfant démarre sa vie d'indifférencié pour cheminer, à la mesure des étapes franchies, et du développement de cet espace potentiel, vers l'autonomie dans sa relation avec le monde.

« ... dans l'espace potentiel entre la mère et le bébé se constitue le jeu créatif qui surgit tout naturellement de l'état de détente : c'est là que se développe l'utilisation des symboles qui valent à la fois pour les phénomènes du monde extérieur et pour ceux de l'individu » (JR200).

Ce lieu de l'entre-deux se situe entre la réalité intérieure de l'individu et sa réalité extérieure, prenant sa source au sein de la dyade naissante mère/enfant. La qualité de cette relation mère/enfant augure, pour Winnicott, des capacités futures de l'enfant à entrer en relation avec son environnement. Car l'existence de cet espace potentiel comporte en germe tout le potentiel de relation au monde du futur individu. Cela doit donc débiter par la première différenciation, à savoir celle de l'enfant et de sa mère. Cette mère qui passe progressivement de l'état d'élément avec lequel il est en fusion, à celui d'élément de son environnement. Cela ne peut se produire qu'avec le processus simultané qui mène étape après étape à l'apparition, pour l'enfant, d'un sentiment de soi différencié. Ainsi pour Winnicott, il ne peut y avoir de personne équilibrée, en relation avec le monde que, si dès le début de l'avènement de l'espace potentiel, celui-ci s'édifie de façon harmonieuse, nécessitant que la séparation opérant dans le duo mère/enfant se passe bien.

---

<sup>68</sup> D. W. WINNICOTT, *Jeu et Réalité, l'Espace potentiel*, Paris, Gallimard, folio-essais n°398, 1975, p. 200. Par

Si cette relation avec la mère s'accomplit dans de bonnes conditions, que la mère soit bien à l'écoute de son enfant, Winnicott pense que cela établit une dimension de confiance qui structure les futures relations du bébé avec son environnement. Cette confiance est fondamentale pour qu'à l'avenir elle puisse se reporter sur l'environnement en général.

L'espace potentiel ne se constitue qu'*en relation avec un sentiment de confiance de la part du bébé*, à savoir une confiance supposant qu'il peut s'en remettre à la figure maternelle ou aux éléments du milieu environnant, cette confiance venant ici témoigner de ce que la fiabilité est en train d'être introjectée. (JR186)

Cette confiance n'est pas seulement porteuse d'un avenir serein pour le futur individu, elle porte à l'avènement de ce qui de sa relation avec le monde fera une vie créatrice.

L'espace potentiel entre le bébé et la mère, entre l'enfant et la famille, entre l'individu et la société ou le monde, dépend de l'expérience qui conduit à la confiance. On peut le considérer comme sacré pour l'individu dans la mesure où celui-ci fait, dans cet espace même, l'expérience de la vie créatrice. (JR191)

Winnicott a « localisé cette aire importante d'*expérience* dans l'espace potentiel entre l'individu et l'environnement » (JR190), espace qui prend toute sa fondamentale richesse quand est réalisée sa dimension de « troisième aire, celle du jeu, qui s'étend jusqu'à la vie créatrice et à toute la vie culturelle de l'homme » (JR190). Winnicott précise qu'il s'agit pour lui d'« envisager la créativité dans son acception la plus large, sans l'enfermer dans les limites d'une création réussie ou reconnue, [...] la considérant comme la coloration de toute une attitude face à la réalité extérieure » (JR 127). La notion de créativité, déterminante pour Winnicott, est reliée à la qualité de la mise en place de l'espace potentiel qui restera essentielle pour toute la vie de l'individu, lui permettant une participation à la vie culturelle. Mais cela va également déterminer son intérêt pour la vie.

Nous constatons ou bien que les individus vivent de manière créative et sentent que la vie vaut la peine d'être vécue, ou bien qu'ils sont incapables de vivre créativement et doutent de la valeur de la vie. Chez l'être humain, cette variable est directement reliée à la quantité et à la qualité de l'apport offert par

---

souci de commodité, les nombreuses citations de Winnicott, référant à ce livre, seront notées directement dans le texte entre parenthèses par le code « JR » suivi du numéro de la page.

l'environnement lors des premières phases de l'expérience de la vie que connaît tout bébé. (JR138)

L'importance que revêt cet espace potentiel se retrouve dans une notion que Winnicott développe conjointement, en référence à ce qui se passe au sein de cet espace de vie créatrice, à savoir la notion très originale de phénomènes transitionnels. L'espace potentiel, originé dans l'expérience de séparation de la mère et de l'enfant, est le lieu, la place, « la seule où le jeu peut trouver son départ, place qui se situe au moment de continuité-contiguïté où les phénomènes transitionnels prennent leur origine. » (JR191)

### **2.3.2.2. Les phénomènes transitionnels**

Le développement de l'espace potentiel, lieu de la séparation d'avec la mère, implique la prise en compte de la dimension de temps, de processus. Dans cette perspective, Winnicott va développer la notion de *phénomènes transitionnels*, dont *l'objet transitionnel* est une facette :

J'ai introduit les termes d'« objets transitionnels » et de « phénomènes transitionnels » pour désigner l'aire intermédiaire d'expérience qui se situe entre le pouce et l'ours en peluche, entre l'érotisme oral et la véritable relation d'objet, entre l'activité créatrice primaire et la projection de ce qui a déjà été introjecté... (JR28-29)

La notion d'objet transitionnel, grâce à l'exemple célèbre de l'ours en peluche, ou du tissu qui accompagne sans cesse l'enfant, va permettre une première saisie de l'approche de Winnicott en ce qui concerne l'établissement de la relation d'objet, mais cela symbolise plus que la notion d'objet.

Ce n'est pas l'objet, bien entendu, qui est transitionnel. L'objet représente la transition du petit enfant qui passe de l'état d'union avec la mère à l'état où il est en relation avec elle, en tant que quelque chose d'extérieur et de séparé. (JR50)

Ainsi, c'est l'utilisation de l'objet qui prime sur l'objet lui-même. C'est avec l'exemple de la relation au sein de la mère que Winnicott va montrer l'ampleur de ce qui est à l'œuvre dans ce qu'il présente des phénomènes transitionnels. En effet, le sein de la mère, partie de la mère, soit objet partiel, est l'enjeu d'une constante union/séparation agie dans les nombreux moments où le bébé, en situation de complète dépendance, a besoin de

nourriture. Pour Winnicott, la mère attentive au besoin de son enfant, « place le sein réel juste là où l'enfant est prêt à le créer, et au bon moment » (JR44). L'enfant, éprouvant le naissant sentiment de soi, a depuis son besoin, l'illusion de créer le sein. Il y a dès lors une dimension paradoxale où le sein est trouvé, dans le même temps où il est créé. Partant de l'expérience du bébé, Winnicott s'appuie sur le paradoxe du *trouvé/créé*, insistant sur « l'acceptation du paradoxe lors de ce moment privilégié où, par exemple, un bébé crée un objet, mais où cet objet n'aurait pas été créé s'il n'avait déjà été là » (JR138). L'acceptation de ce paradoxe, sa non-résolution, évite selon Winnicott la fuite « dans un fonctionnement intellectuel qui clive les choses » dont « le prix payé est alors la perte de la valeur du paradoxe » (JR23).

La notion de trouvé/créé démontre que « Les objets et les phénomènes transitionnels font partie du royaume de l'illusion qui est à la base de l'initiation de l'expérience » (JR49). C'est à partir de l'illusion et de sa mise en œuvre créatrice dans les phénomènes transitionnels, que se tisse la différenciation entre le subjectif et l'objectivité. Selon Winnicott, « l'objectivité est un terme relatif : ce qui est objectivement perçu est, jusqu'à un certain point, conçu subjectivement » (JR 128). Ainsi dans l'édification de la relation d'objet, dont l'origine est dans la séparation d'avec la mère et la mise en place de l'espace potentiel, se joue l'avènement du sujet autonome.

Dès l'origine, le bébé a des expériences des plus intenses dans *l'espace potentiel entre l'objet subjectif et l'objet perçu objectivement*, [...]. Cet espace potentiel se situe entre le domaine où il n'y a rien, sinon moi, et le domaine où il y a des objets et des phénomènes qui échappent au contrôle omnipotent. (JR186)

Cette autonomie du sujet passe par une perte de l'omnipotence du bébé, fondée sur l'expérience des phénomènes transitionnels. Pour cela « la tâche ultime de la mère est de désillusionner progressivement l'enfant, mais elle ne peut espérer réussir que si elle s'est d'abord montrée capable de donner les possibilités suffisantes d'illusion » (JR44). C'est la charge que Winnicott dit incomber à celle qu'il appelle *la mère suffisamment bonne*. Il précise également que lorsqu'il parle du sein de la mère, il y trouve « inclus toute la technique du maternage », précisant qu'il « n'est pas impossible à une mère d'être suffisamment bonne (selon ma façon de dire) en utilisant un biberon pour nourrir son enfant » (JR44 note 1 bas de page).

Par conséquent, dès la naissance, l'être humain est confronté au problème de la relation entre ce qui est objectivement perçu et ce qui est subjectivement conçu. Et l'être humain ne pourra résoudre sainement ce problème, que s'il a pris, grâce à sa mère, un bon départ. (JR44)

À partir de ces données, Winnicott affirme qu'« il existe un développement direct qui va des phénomènes transitionnels au jeu, du jeu au jeu partagé et, de là, aux expériences culturelles » (JR105). De ce fait, c'est pour lui « sur la base du jeu que s'édifie toute l'existence expérientielle de l'homme », où l'enjeu des phénomènes transitionnels fait expérimenter la vie « dans l'aire intermédiaire qui se situe entre la réalité intérieure de l'individu et la réalité partagée du monde qui est extérieure » (JR126). Le lien entre phénomène transitionnel, illusion et relation d'objet, est donc fondamental :

Les phénomènes transitionnels représentent les premiers stades de l'utilisation de l'illusion sans laquelle l'être humain n'accorde aucun sens à l'idée d'une relation avec un objet, perçu par les autres comme extérieur à lui. (JR44-45)

Cela est suffisamment important à ces yeux pour élargir sa théorie jusqu'aux lieux les plus élaborés de la créativité humaine. En introduisant « la notion d'un état intermédiaire entre l'incapacité du petit enfant à reconnaître et à accepter la réalité et la capacité qu'il acquerra progressivement de le faire », Winnicott fonde les notions d'espace potentiel et de phénomènes transitionnels pour lesquels il étudie « l'essence de l'*illusion*, celle qui existe chez le petit enfant et qui, chez l'adulte, est inhérente à l'art et à la religion » (JR 30).

C'est une mise en perspective du devenir humain depuis la naissance où s'opère une première séparation d'avec la mère, et qui, bien accompagnée par elle, fonde le futur individu en relation créatrice avec le monde. C'est bien à partir de ce schéma idéal que sera compris, et accompagné, tout individu pour lequel un des stades de ce processus aura posé problème, et induit des perturbations difficiles à dépasser dans cette « tâche humaine interminable qui consiste à maintenir, à la fois séparées et reliées l'une à l'autre, réalité intérieure et réalité extérieure » (JR 30).

C'est cette vision que Winnicott adjoint en complément à l'apport freudien de la psychanalyse, car de son point de vue, ce qu'il a « appelé les phénomènes transitionnels est

universel » (JR 88). Aussi il s'agit là d'un regard qui, s'il est fécond pour le champ thérapeutique, n'y est nullement réduit, du fait qu'il porte en lui une dimension anthropologique à approfondir.

### 2.3.2.3. *Questionnements*

Il nous faut aborder ici, avant de poursuivre, deux questions au milieu d'autres possibles, à savoir celle de la place du père et celle de l'ensemble de l'œuvre de Winnicott.

Il apparaît tout d'abord assez clairement que l'approche de Winnicott privilégie la relation mère/enfant. Cela questionne la place qu'il donne au père. Bien que J.-B. Pontalis effleure la question dans la préface en déclarant à propos de l'approche de Winnicott : « *Ce n'est plus là tout à fait la dramaturgie freudienne où s'affrontent les figures du Père et de la Mère* » (JR17-préface J.-B. Pontalis), invitant à accueillir la théorie avec un œil neuf, la question se pose. Winnicott esquisse une réponse en fin d'ouvrage, en précisant à propos de sa conception :

Cette conception ne signifie pas l'exclusion du père, mais que les pères veuillent bien me permettre d'utiliser le terme maternel pour décrire l'ensemble de l'attitude adoptée envers le bébé et les soins qui lui sont dispensés. (JR252-253)

Ainsi, sa démarche situe le père dans le champ plus vaste de la famille. Selon lui, « le terme paternel intervient nécessairement un peu après celui de maternel. Ce n'est que progressivement, en tant qu'homme, que le père deviendra un facteur important ». La place du père semble de ce fait intervenir dans une vision idéale de la famille qui est « édifiée sur l'union du père et de la mère qui partagent leurs responsabilités à l'égard de ce qu'ils ont fait ensemble et de ce que nous appelons un nouvel être humain : un bébé » (JR253).

Un autre point de questionnement peut apparaître suite à ce qui a été présenté jusqu'ici : est-ce là l'ensemble de l'apport de Winnicott?

L'œuvre de Winnicott, si elle est remarquable par la richesse de sa conception de l'espace potentiel et des phénomènes transitionnels, s'est développée à partir de cela dans de nombreux secteurs du champ psychanalytique, dont il n'est pas l'objet de cette recherche

de faire état. Il est important de le préciser afin de ne pas réduire cet apport aux seuls éléments étudiés dans le cadre de ce travail de recherche.

### **2.3.3. Apport sur la symbolisation**

Le psychanalyste René Roussillon, comme nous l'avons déjà vu au début de ce chapitre, spécialiste de l'œuvre de Winnicott, utilise la notion de symbolisation comme clé de compréhension du *processus psychanalytique* :

S'il y a donc une spécificité du « processus psychanalytique », c'est pour moi en ceci qu'il est l'exemple le plus optimal d'un processus exclusivement centré et de « bout en bout » sur le travail de symbolisation et d'appropriation subjective, il est un « fait exprès » pour la symbolisation, toute la symbolisation, rien que la symbolisation.<sup>69</sup>

Il en montre bien le principe en précisant les deux niveaux de symbolisation utilisés :

Les enfants ont besoin de donner une forme matérielle à ce qui les habite, à ce qui les anime, à ce qui les « agit » de manière invisible et impalpable. C'est tout le sens de ce que l'on pourrait appeler l'activité de symbolisation de l'enfance et dans l'enfance. C'est tout ce travail que vont devoir faire les enfants, d'arriver à trouver des objets adéquats, d'arriver à trouver des systèmes de relations adéquats pour leur permettre de matérialiser, de « chosifier », de mettre en chose plutôt, ou de corporaliser ce qui encore une fois les habite. C'est ce que j'appelle l'activité de symbolisation primaire. Je l'appelle primaire pour la différencier de la symbolisation secondaire qui va être la reprise de toute cette activité là à partir de l'appareil de langage, à partir de la parole.<sup>70</sup>

#### ***Symbolisation primaire***

Il est donc question de deux niveaux de symbolisations. Le niveau primaire, principalement relié à ce que Winnicott détaille du processus de mise en relation progressive de l'enfant avec un monde environnant au fur et à mesure que la séparation d'avec la mère lui demande de conjuguer avec la différenciation qui s'impose à lui. Ce

---

<sup>69</sup> R. ROUSSILLON, « Le potentiel et l'impasse », *Revue française de psychanalyse* 2004/5, Volume 68, p. 1889-1895, p. 1890.

<sup>70</sup> R. ROUSSILLON, « Surmoi et symbolisation », cours à l'institut de Psychologie, Lyon, 2006-2007, <http://psycho.univ-lyon2.fr/sites/psycho/IMG/pdf/doc-184.pdf>, visite le 080920.

processus semble ne mettre en scène que les symbolisations de cette coupure/séparation. Dans cette étape, la relation se symbolise par le biais des objets transitionnels, comme manifestation des phénomènes transitionnels à l'œuvre.

Un objet est transitionnel parce qu'il marque le passage chez l'enfant d'un état où il est uni au corps de la mère à un état où il peut reconnaître la mère comme différente de lui et s'en séparer : il y a là une transition de la relation fusionnelle (non-moi) vers une symbolisation de la réalité objectale (moi).<sup>71</sup>

### ***Symbolisation secondaire***

Le niveau secondaire de la symbolisation, comme l'indique Roussillon, nécessite de revenir sur l'ouvrage, mais avec l'impérieuse nécessité d'utiliser le langage, la parole. Là aussi la vision de Winnicott est riche. Elle ne présente pas directement cet outil du dire. La nécessité du langage est démontrée par la notion de phénomènes transitionnels et d'illusion qui y pointe, avec son corollaire de créativité. Il s'agit toujours du même mouvement, mais un stade plus loin. Ce n'est pas l'objet mot qui est ici enjeu, mais son usage, ce qui s'y « joue » dans une transitionnalité riche en advenance du sujet, plus que dans le sens de ce qu'il dit et auquel il risque de s'attacher. Il y a bien ici différence entre symbole et symbolisation : si l'un peut entrer dans un dictionnaire, l'autre ne cesse de sortir de tous les lieux où l'on veut l'attendre. L'Ours en peluche est un repère, donc facilement saisissable, comme la réception réussie du concept d'objet transitionnel l'a démontré. Cela dit, Winnicott a dû y revenir pour indiquer la transitionnalité du phénomène. Le mot est objet lui aussi « en-dictionnable ». Ce n'est pas le cas de la symbolisation.

L'appropriation subjective dont parle Roussillon à propos de l'apport winnicottien est, en quelque sorte, l'enjeu pour le sujet de faire de sa vie un devenir de sujet dans l'acte même de symbolisation.

### ***Richesse de l'illusion***

Depuis Winnicott, « illusion » n'est plus un terme péjoratif (une erreur qui ne devrait pas exister); c'est devenu un concept utile à l'expérience et à la pensée.<sup>72</sup>

---

<sup>71</sup> E. ROUDINESCO, M. PLON, *Dictionnaire de la psychanalyse*, Paris, Fayard, 1997, p. 741.

<sup>72</sup> A. GREEN, *Jouer avec Winnicott*, Paris, P.U.F., 2005, 2<sup>ème</sup> Édition 2011, p. 15.

Un apport déterminant de Winnicott est son étude de « l'essence de l'*illusion*, celle qui existe chez le petit enfant et qui, chez l'adulte, est inhérente à l'art et à la religion » (JR30). Ainsi la symbolisation à l'œuvre dans le devenir de l'individu trouve sa richesse dans la mise en jeu du champ du caractère paradoxal de l'illusion dans l'entre-deux de la réalité intérieure et de la réalité extérieure. Ceci fonde l'expérience : « Les objets et les phénomènes transitionnels font partie du royaume de l'illusion qui est à la base de l'initiation de l'expérience » (JR49).

Comme le dit André Green, autre psychanalyste spécialiste de Winnicott, « Les phénomènes transitionnels sont le résultat de la séparation. Ils appartiennent aux processus de symbolisation dans leurs logiques paradoxales »<sup>73</sup>. Logique qui se révèle passage à un autre niveau, comme Roussillon le suggère : « C'est là l'identité paradoxale de l'objet symbole, il n'est symbole que s'il n'est pas traité comme identique à lui-même, que s'il est pris pour une autre "chose", que s'il rencontre en son centre une altérité qui le constitue »<sup>74</sup>.

### ***Perspectives sur la symbolisation dans cette recherche***

Ainsi avec cet apport de Winnicott sur les phénomènes transitionnels et le champ créatif paradoxal de l'illusion, développé avec la notion d'espace potentiel, nous avons une lecture qui semble renvoyer de façon tout à fait féconde à la lecture de la symbolisation telle qu'abordée dans la première partie de ce travail de recherche, à partir de la structure de symbolisation du symbole. Quoi qu'il en soit, il semble légitime de se questionner. Se pourrait-il que se présente là une expression psychanalytique de l'enjeu de la structure de symbolisation du symbole? Est-il possible de faire des rapprochements sensés entre ses deux lectures?

Si dans la brisure du *symbolon* se manifeste l'enjeu de l'expression d'une relation entre deux êtres, attestant d'un lien appelé à se développer dans le temps, ne peut-on voir dans la séparation qu'inaugure la naissance dans le support du vivant qui s'offre au travers du corps de la mère, une faille–espace potentiel qui, selon la qualité du lien qui s'y met en jeu, peut attester du devenir possible d'un enjeu d'être au monde? Ainsi la symbolisation

---

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 14-15.

<sup>74</sup> R. ROUSSILLON, *Le transitionnel, le sexuel et la réflexivité*, Paris, Dunod, 2008, p. 161.

d'une réalité autre que celle des objets du monde, ne peut-elle pas être mise au monde par le biais d'une brisure/séparation précisément sur ces éléments du monde? L'apport de Winnicott n'autorise-t-il pas à prendre le risque de penser que le processus de symbolisation, par la brisure du *symbolon*, est également à l'œuvre sur un plan plus large avec la coupure dans le vivant comme support pour témoigner d'un enjeu d'être au monde? La fracture/séparation n'est-elle pas finalement le lieu du possible d'être?

Un autre point vient ainsi s'ajouter à la brisure-faille tirée de la lecture de la symbolisation, c'est la dimension de créativité à l'œuvre dans cet espace potentiel de la séparation, de la brisure. Cette créativité, fondée comme le démontre Winnicott, sur le paradoxe de l'illusion, est au travers des phénomènes transitionnels, avènement effectif de l'humain en devenir. J.B. Pontalis dans son introduction à *Jeu et réalité*, parlant de ce que propose le travail de Winnicott, présente cela de façon assez simple : « ... *une séance où l'on est seul avec quelqu'un : peu de chose, moins que rien, simplement ce qui m'arrive quand je puis l'accueillir. Alors le trouvé n'est plus le précaire substitut du perdu...* »<sup>75</sup>. Il souligne bien l'enjeu d'accueil où il n'y a plus à remplacer. Ainsi cette créativité du devenir demande juste l'accueil pour rencontrer la symbolisation à l'œuvre. La lecture du processus de symbolisation adjoint à la notion de brisure-faille, celle de créativité-accueil.

De ce fait, la lecture psychanalytique de Winnicott de l'entre-deux transitionnel de la relation de l'individu avec le monde, ne dévoile-t-elle pas, par son application jusqu'au domaine du culturel et du religieux, une lecture de symbolisation dont l'expression de la vie spirituelle aujourd'hui peut tirer profit?

L'ensemble du questionnement sur la richesse de l'apport winnicottien au regard de la symbolisation de la vie spirituelle de l'être au monde ne peut être approfondi qu'après avoir pu examiner ce qu'il en est de l'expression de cette vie spirituelle. Il est désormais nécessaire, au stade de ce travail de recherche, de passer à la rencontre d'un témoignage de la vie spirituelle.

---

<sup>75</sup> J.-B. PONTALIS, préface de *Jeu et réalité*, opus cité, p. 16-17.

## 2.4. Synthèse

Le processus de symbolisation, tel que Winnicott permet de l'aborder dans le champ psychanalytique, confronte à une relation de l'individu avec le monde qui n'est vie créatrice, que si le face à face à la réalité d'être séparé pour être s'est, depuis le début du vécu, présenté sur un fond de mise en confiance. Confiance face à la dynamique de l'illusion sur laquelle l'humain construit, depuis sa propre réalité psychique intérieure, via les phénomènes transitionnels, son rapport à la réalité du monde. Ainsi, tous les médiums de relation au monde seraient éléments transitionnels, et diraient l'enjeu de la faille du vécu de séparation intime de l'individu pour être au monde. Mais la lecture de Winnicott pointe l'enjeu de créativité à découvrir, à accueillir, dans le processus de symbolisation.

La vie ne serait-elle que processus de séparation, et l'existence positionnement créatif exigeant dans un entre-deux?

### 2.4.1.1. *Passage*

La symbolisation telle qu'abordée dans l'étude de la structure du symbole et dégagée dans ce chapitre de la perspective winnicottienne de la psychanalyse, nous permet d'aborder désormais le questionnement sur la symbolisation à l'œuvre dans la vie spirituelle de l'humain, au travers de la pensée-témoignage du spirituel chrétien Marcel Légaut. Que se dégage-t-il d'aborder sous l'enjeu de la symbolisation, cet entre-deux de l'humain croyant et de « son Dieu »?

## 3. Vie spirituelle

### 3.1. Introduction

À ce stade du travail de recherche sur les *nouvelles situations* qui interpellent la vie spirituelle pour sa pertinence aujourd'hui, l'étude du processus de symbolisation sous l'angle de l'apport de Winnicott à la psychanalyse, avec les phénomènes transitionnels qui s'expriment jusqu'au champ du religieux, autorise à aborder ce domaine.

L'avènement de la psychanalyse montre l'importance de la connaissance de soi-même. Étudier un auteur comme Marcel Légaut, qui prend en compte cette notion dans l'expression de la vie spirituelle aujourd'hui, convient tout à fait au questionnement de cette recherche.

Une brève introduction sur la vie spirituelle tirée de J.-C. Breton débute ce chapitre, suivie de la présentation de Marcel Légaut et de son témoignage. Celui-ci sera ensuite analysé dans ses grandes lignes, avant d'aborder l'apport qui peut en être éventuellement tiré au regard de la symbolisation.

### 3.2. Situer la vie spirituelle

Dans cette étude, l'approche de la vie spirituelle se situe en contexte chrétien, car c'est cette tradition chrétienne qui marque les repères les plus profonds de notre civilisation occidentale. J.-C. Breton spécialiste de la question apporte quelques repères généraux.

Au début de son livre, *La vie spirituelle en questions*, J.-C. Breton se demande « pourquoi parler de “vie spirituelle” ? » Il indique l'ambiguïté actuelle de cette expression, issue de la double source du mot *esprit* en français. L'une directement issue du *spiritus* latin, traduction du grec *pneumaticos* « utilisé par Paul au début du christianisme, dans le droit fil de la tradition juive qui parlait de la *ruah* » (VSQ11)<sup>76</sup>. Ces mots, avec leur sens de

---

<sup>76</sup> J.-C. BRETON, *La vie spirituelle en questions*, Montréal, Bellarmin, 2006, p. 11. Par souci de commodité, les citations de Breton, référant à ce livre, seront notées directement dans le texte entre parenthèses par le code « VSQ » suivi du numéro de la page.

« souffle », « ont entretenu des liens étroits avec ce qui deviendra en christianisme la troisième personne de la Trinité : le Saint-Esprit » (VSQ12). Au départ donc, « L'expression “vie spirituelle” désignait tout simplement la vie des disciples de Jésus, qu'on appellera bientôt les chrétiens » (VSQ12-13).

L'autre source est le mot de la philosophie grecque *nous*, parlant « de ce qui se passe au cœur, à l'intérieur de l'être humain », qui « sera traduit en français par “esprit”, par “âme” quelquefois, et aussi par “faculté de connaître” » (VSQ14). « À travers les méandres de l'histoire », cette source porte la trace d'un déplacement : la « vie spirituelle devenait alors la vie de l'esprit humain et ne renvoyait plus à la vie offerte par l'Esprit dont parlait Paul » (VSQ17). De plus, pour Breton, par un développement ambigu récent dans son usage populaire, le mot *spiritualité* ne fait plus souvent référence au religieux, utilisé soit avec ou sans réaction antireligieuse. Ce mot « devient ainsi une sorte d'appellation réservée pour parler d'expérience spirituelle séculière » (VSQ19).

Ainsi « parler de “vie spirituelle”, en tenant compte de l'origine de cette expression, laisse la question ouverte et permet de reconnaître une présence éventuelle de l'Esprit » (VSQ20), sachant que l'« Esprit est bien souvent à l'œuvre longtemps avant d'être reconnu, soutenant la vie de la personne » (VSQ20). Cette ouverture nécessaire se retrouve également dans le fait qu'« utiliser l'expression “vie spirituelle” permet de parler de son expérience personnelle unique tout en l'ouvrant au partage éventuel avec les autres » (VSQ22).

L'expression *vie spirituelle* montre donc désormais l'enjeu du nécessaire questionnement « ouvert », dans lequel sont en présence, la connaissance de l'homme par lui-même et la dimension du « souffle » comme action de Dieu en l'homme.

C'est précisément l'enjeu de cette mise en présence, et de l'entre-deux qui s'y révèle, qui fait prendre en compte, dans ce travail de recherche, la notion de « vie

spirituelle », car « comme réalité humaine, la vie spirituelle tire son bien et grandit à la mesure des efforts de tous ceux et celles qui cherchent à aller au bout de leur humanité »<sup>77</sup>.

### 3.3. La vie spirituelle selon Marcel Légaut

L'œuvre de Marcel Légaut est un témoignage sur la vie spirituelle, d'une grande profondeur et d'une réelle richesse. Il est important de dire ici, que bien que notre souhait est de ne point en trahir la puissante et originale pensée, nous serons forcés, dans le cadre de cette étude, de nous attacher qu'à certains aspects de ses écrits. C'est tout particulièrement l'important effort que Légaut a déployé pour témoigner de la vie spirituelle au plus près de son expression pour l'humain d'aujourd'hui, sur lequel portera le choix des parties de l'œuvre de cet auteur à même d'être mises en regard de la recherche sur la symbolisation et la vie spirituelle.

#### 3.3.1. Présentation de l'auteur<sup>78</sup>

Né le 27 avril 1900, Marcel Légaut a été *élevé en chrétienté* dans un milieu bourgeois parisien, le père est professeur de mathématiques dans un collège réputé, et la mère, chrétienne fervente, s'occupe du foyer. Tenté par le désir de devenir prêtre, sur le conseil de son père, il entre à l'École Normale Supérieure et réussit l'agrégation de mathématiques. Professeur agrégé de mathématiques, il enseignera à Rennes et plus tard à Lyon. Durant ses études, il expérimente des petits groupes de partage de foi, sur un mode d'inspiration monacale. Par ce biais, il rencontre Monsieur Portal, un lazariste, ami entre autres de Teilhard de Chardin<sup>79</sup>, et fervent partisan de l'œcuménisme. Il découvre avec lui une *paternité spirituelle*, lui permettant d'associer l'exigence de l'intelligence et la recherche spirituelle, l'incitant à prendre en compte son expérience personnelle comme

---

<sup>77</sup> J.-C. BRETON, *Approche contemporaine de la vie spirituelle*, Montréal, Bellarmin, 1990, p. 183.

<sup>78</sup> Cette présentation fait notamment une synthèse des biographies de Légaut du père Dominique BARNÉRIAS et de Benoit Heitz publiées sur le site <http://www.marcellegaut.info/marcel-legaut/biographie> vérification 20/08/2012.

<sup>79</sup> R. LADOUS, *Monsieur Portal et les siens*, Paris, éditions du Cerf, 1985, 528 pages.

fondement d'une vie spirituelle personnalisée jusque dans la relation intime à Jésus. Cette rencontre sera décisive sur le développement de l'œuvre de Légaut.

En 1926, démarre une vie communautaire dans un appartement parisien, expérimentant la dimension des petites communautés, structures essentielles pour lui afin de vivre la profondeur spirituelle, et porteuses d'avenir pour un renouveau de l'Église. En 1933, son premier livre, *Prières d'un croyant*, est tiré de cette expérience.

À la déclaration de guerre en 1939, Légaut est mobilisé comme officier. Il fait l'expérience d'un important décalage entre l'intellectuel qu'il est et les hommes qu'il doit commander. Réagissant à ce constat, démobilisé, il épouse en 1940 Marguerite Rossignol, une femme issue de son groupe de foi, et part s'installer dans la ferme isolée des Granges qu'il a achetée dans la Drome. Le travail à la terre s'y conjugue avec son poste de professeur à l'université de Lyon. Il abandonne très vite celui-ci dans la difficulté de concilier les deux exigences et se consacre à son nouveau métier de berger et à sa nouvelle famille. Malgré de difficiles conditions de vie, il gardera contact avec son réseau communautaire, diffusant des « lettres aux amis des Granges, dont quelques-unes sont reprises dans *Travail de la foi (1962)* »<sup>80</sup>.

Après une longue période il se remet à l'écriture et cherche à éditer une œuvre de 700 pages qui ne sera publiée que remodelée. Divisée en deux, la seconde partie sort en premier en 1970, sous le titre *Intelligence du passé et de l'avenir du christianisme*, et la première paraît en 1971 sous celui de *L'homme à la recherche de son humanité*. Avec comme fond son expérience, Légaut y offre un témoignage « qu'il juge suffisamment enraciné et approfondi pour rejoindre l'universel et ainsi être utile aux autres »<sup>81</sup> à l'époque contemporaine. Le succès des ventes ouvre désormais, à l'âge de 71 ans, une nouvelle étape de sa vie, où, dégagé de la charge de la ferme reprise par ses enfants, il va publier un certain nombre d'ouvrages qui permettront de préciser ou de développer des aspects exprimés dans

---

<sup>80</sup> J.-C. BRETON, *Approche contemporaine de la vie spirituelle*, Montréal, Bellarmin, 1990, p. 158.

<sup>81</sup> *Ibid.* p. 159.

ces deux livres. Il va devenir un conférencier demandé dans divers pays, notamment au Québec, de 1979 à 1981, en lien avec Jean-Claude Breton.

En 1980 il publie *Devenir soi et rechercher le sens de sa propre vie*, où se retrouve son attachement à exprimer au plus près des humains d'aujourd'hui, l'essentiel du cheminement d'une vie spirituelle personnelle, dans la fidélité à soi-même. Il décède le 6 novembre 1990, au retour d'un séjour en Suisse.

### 3.3.2. Son témoignage

Le témoignage<sup>82</sup> de Marcel Légaut se développe sur une vingtaine d'ouvrages et de nombreux articles. Un certain nombre d'entre eux portent un regard profond sur la relation à l'institution Église, et sur les nécessaires adaptations que celle-ci devrait opérer pour répondre à sa mission chrétienne contemporaine, afin de coller au plus près de la réalité d'accompagnement des croyants aujourd'hui. La rencontre de Monsieur Portal, partisan de l'œcuménisme aura servi de ferment à cet aspect, mais Légaut va le développer à partir d'un autre point essentiel : sa propre lecture de l'enjeu contemporain de la vie spirituelle pour l'humain d'aujourd'hui.

*Ainsi Jésus critique-t-il toutes les religions d'origine extrinsèque qui considèrent l'obédience absolue qu'elles requièrent comme le but en soi. Ces religions voient dans l'obéissance aux lois qu'elles imposent et dans l'adhésion aux croyances qu'elles enseignent l'objectif à faire atteindre, et non pas le point de départ nécessaire pour appeler à aller au-delà. Aussi sont-elles insuffisantes pour appeler l'homme à correspondre à tout ce qu'il est en puissance de devenir.* (DS46)<sup>83</sup>

Ainsi, c'est dans le champ de la saisie par l'homme de son propre devenir, où l'intelligence est outil et non but, que Légaut va œuvrer. Pointant comment selon lui,

---

<sup>82</sup> Dans les citations de Marcel Légaut, les italiques sont de lui. C'est une constante dans ses écrits déjà assez denses, de signaler à l'attention du lecteur un énoncé particulier.

<sup>83</sup> M. LÉGAUT, *Devenir soi et rechercher le sens de sa propre vie*, Paris, Aubier, 1980, épuisé - ACM-L, 1997, épuisé - Cerf, 2001, épuisé - Paris, Cerf, 2004, p. 46. - Par souci de commodité, les nombreuses citations de

atteindre au tréfonds de la connaissance de soi et être fidèle aux exigences que cela révèle pour être, permet d'approcher du mystère de l'humain, et peut-être d'ouvrir au mystère de Dieu : « *Désormais c'est en découvrant personnellement le sens de sa vie que l'homme peut faire l'approche du mystère de Dieu* »<sup>84</sup>. Dans sa démarche Légaut s'appuie sur sa formation scientifique de mathématicien pour faire le constat que la science a profondément changé la donne :

Les bases sur lesquelles, dans la chrétienté d'hier, on fondait solidement et on bâtissait avec minutie l'édifice théologique qui expliquait la raison d'être du Monde et la présence des hommes — d'un Monde et d'une Humanité pas trop disproportionnés l'un à l'autre — *sont maintenant ébranlées sans remède.* (DS16)

Fort de ce constat, Légaut, chrétien et scientifique, va prendre le chemin de l'attention la plus vive à sa propre expérience d'humain pour mettre au jour, et mettre à jour, les fondements de la vie spirituelle en termes contemporains, en s'appuyant sur le fait que :

par un retournement « copernicien » des perspectives jadis unanimement professées et admises qui rendaient compte de l'existence de l'homme à partir de celle de Dieu conçue de manière anthropomorphique, il semble que nous sommes peu à peu conduits à penser que, *hors du « panthéisme matérialiste », l'existence de Dieu ne pourra être réellement affirmée par nous* — ce sera alors à l'issue d'une recherche personnelle, et non plus sous l'effet d'une pression collective — *que si au préalable par maturation humaine nous avons fait suffisamment l'approche du sens de notre vie.* (DS13-14)

Mu par une intensité profonde, dont son style d'écriture est le parfait reflet, Légaut va travailler ses écrits en forme de témoignage, car il parcourt lui-même le cheminement dont il fait écho. Il précise dans l'introduction de son livre *L'homme à la recherche de son humanité*, que celui-ci est un témoignage qui « s'il est très redevable des efforts spirituels du passé, ne se réclame directement d'aucune autorité, d'aucune tradition ». S'il assume la vision individuelle qui s'y déploie, il le produit, car il la pense « enracinée suffisamment

---

Légaut, référant à ce livre, seront notées directement dans le texte entre parenthèses par le code « DS » suivi du numéro de la page.

profond en lui pour que nombre d'hommes s'y reconnaissent s'ils ont assez vécu, du moins à l'heure où ils sont vraiment à eux-mêmes dans la lucidité et une authenticité suffisante » (HRH8)<sup>85</sup>. Écrivant sous « une forme impersonnelle, sans doute par discrétion, mais aussi parce que les termes abstraits, mieux que les autres, expriment purement l'universel » (HRH8), Légaut précise que ce qu'il entend par la notion d'universel est ce que les humains « atteignent en eux-mêmes quand ils sont conscients de leur réalité humaine essentielle, au-delà de tout ce qui en eux est social et contingent, marqué par un temps et un lieu » (HRH10).

Son témoignage touche profondément à la spécificité pour lui du couple de l'humain et de Dieu : « *Deux mystères, chacun au cœur de l'autre...* » (DS137).

### 3.3.2.1. *Approche de l'œuvre dans cette recherche*

Dans le cadre de cette recherche sur la symbolisation et la vie spirituelle, deux livres de Marcel Légaut seront principalement utilisés comme référence d'étude, car ils sont témoignages sur la vie spirituelle moins centrés sur Dieu. Le premier, *L'homme à la recherche de son humanité*<sup>86</sup>, paru l'année de ses 71 ans, réédité par l'association Marcel Légaut (ACML) en 1997, fut décisif dans la promotion de sa pensée. Le second, *Devenir soi et rechercher le sens de sa propre vie*, publié la première fois à Paris en 1980, chez Aubier Montaigne, a fait l'objet de plusieurs rééditions ou réimpressions, notamment au final chez les Éditions du Cerf, en 2001, et 2004. (C'est l'édition 2004 qui sera notre référence)<sup>87</sup>. L'ouvrage de J.-C. Breton, *Foi en soi et confiance fondamentale*,<sup>88</sup> plus

---

<sup>84</sup> *Ibid.*, p 12.

<sup>85</sup> M. LÉGAUT, *L'homme à la recherche de son humanité, Et homo factus est*, Paris, Aubier, coll. Intelligence de la foi, 1971, p. 8. - Par souci de commodité, les nombreuses citations de Légaut, référant à ce livre, seront notées directement dans le texte entre parenthèses par le code « HRH » suivi du numéro de la page.

<sup>86</sup> *Ibid.*, 285 pages.

<sup>87</sup> M. LÉGAUT, *Devenir soi et rechercher le sens de sa propre vie*, Paris, Aubier, 1980, épuisé - ACM-L, 1997, épuisé - Cerf, 2001, épuisé - Paris, Cerf, 2004, 156 pages.

<sup>88</sup> J.-C. BRETON, *Foi en soi et confiance fondamentale. Le dialogue de M. Légaut et de E. Erickson*, Paris, Montréal, Cerf-Bellarmin, 1987, 358 pages. - Par souci de commodité, les nombreuses citations de Légaut, référant à ce livre, seront notées directement dans le texte entre parenthèses par le code « FSCF » suivi du numéro de la page.

particulièrement dans sa lecture de l'œuvre de Légaut est d'une grande aide pour s'initier à une lecture de la densité du propos de celui-ci.

En dégagant les notions principales utilisées dans ces deux livres, comme *foi en soi*, *carence d'être* ou *de vivre à exister*, cette recherche tentera de mettre en lumière si, de l'analyse de ces notions mises en lien avec les éléments fournis par l'étude de la symbolisation, il est possible de trouver ou non des rapprochement féconds.

### **3.3.3. La vie spirituelle : passage de vivre à exister**

Le témoignage de Marcel Légaut est d'une densité importante et met en avant de nombreuses notions rencontrées au court du cheminement de vie spirituelle. Au fil de ses écrits, certaines de ces notions reviennent comme des repères, et certaines plus particulièrement sont des clés dans le processus à l'œuvre qu'il décrit. C'est le cas des notions de *passage de vivre à exister*, de *foi en soi*, de *carence d'être*, et celle pour le croyant de « *son Dieu* ». En approfondissant ces quatre notions, il semble bien que les trois dernières détaillent en fait l'importance de la première, le *passage de vivre à exister*. Aussi la suite présente ce passage avec les précisions apportées par les trois notions de *foi en soi*, de *carence d'être*, de « *son Dieu* ». À la section suivante, elles seront mises en regard des éléments déjà tirés de la symbolisation.

#### **3.3.3.1. De vivre à exister**

Cette notion de passage de vivre à exister, signale le moment où, dans le cheminement de connaissance de soi-même, se présente l'enjeu de se découvrir comme autre chose qu'un processus qui découle d'une simple générosité de la vie. Quelque chose vient faire rupture dans le continuum du vivant que nous sommes. C'est l'ouverture au mystère que l'humain est pour lui-même, une nouvelle naissance. « *L'existence naît de la vie et la transcende par la médiation de l'homme* » s'opposant chez l'individu « *à sa vie qui s'écoule dans le temps et dans le déroulement des états intérieurs et des événements extérieurs* » (HRH74-75).

Cette deuxième naissance en quelque sorte, vise à permettre à l'individu de prendre en compte sa singularité. Ce passage qui est ouverture à la vie spirituelle, est pour la personne la découverte du chemin particulier qui s'ouvre vers l'enjeu d'être :

l'homme est fondamentalement singulier; il devient lui-même dans la conscience de soi qui lui permet de découvrir cette singularité. Par cette voie, il passe de la vie à l'existence. Cette voie, seule la vie spirituelle lui en donne l'accès et l'y fait avancer, contrairement à une vie intellectuellement organisée qui, éclairée par la lumière des abstractions, ne la montre que de loin (FSCF65).

À compter de ce passage, de nouvelles étapes se font jour dans cette vie de l'individu qui s'actualise en vie spirituelle par la prégnance du fait de désormais devoir exister. Quelque chose, qui n'est pas seulement de la vie, s'éveille pour être pleinement humain : « L'homme s'éveille à ce qu'il est et se doit d'être pour dépasser sa condition transitoire et mortelle, qu'il transcende déjà en quelque manière par la connaissance qu'il en a » (HRH149). Il s'agit paradoxalement pour l'individu de découvrir ce qu'il est en le devenant. Ainsi d'une certaine façon l'humain passe du vivant dont la finalité est clairement la mort, à l'existant dont l'enjeu d'être offre l'accès à une dimension d'ouverture : devenir soi. Breton précise que « devenir soi correspond, chez Légaut, au passage de la vie à l'existence, et qu'exister exprime le but de l'homme » (FSCF45). Dès lors, la vie spirituelle pose dans ce passage des exigences :

Seul le climat intérieur, né de la conscience de sa propre réalité et de sa solitude essentielle, permet *ce regard de soi sur soi, unique en son genre par son caractère intemporel et radical, englobant et totalisant, qui fait d'un vivant un existant.* (HRH75)

Une fidélité de l'humain à lui-même doit donc accompagner ce cheminement, afin d'étayer le passage qui se construit et l'intelligence qui s'y développe. Selon Légaut le mouvement d'introspection n'est pas suffisant :

Cette intelligence est plus que la connaissance que l'on acquiert de soi quand on se considère de manière purement objective. Elle demande plus qu'une introspection, si poussée soit-elle, portant sur les détails de la vie et sur leurs

enchaînements. Elle exige qu'on soit à la fois l'agent, la matière et le but de sa recherche. (HRH75)

L'individu interpellé par le passage de vivre à exister doit désormais fournir une activité d'attention à ce qui, de ce qu'il est, cherche à se faire jour au travers de lui, pour devenir. « C'est par cette activité intime que l'homme [...] est conduit à s'affirmer dans la foi en soi, s'il est fidèle [...] à ses plus profondes intuitions, et s'il sait faire le pas dans la nuit que celles-ci appellent sans cependant en rien l'imposer » (HRH75).

Cette citation met en avant deux notions. L'une, de façon directe, la *foi en soi*, qui va être présentée à la prochaine section. L'autre, de façon indirecte, la *carence d'être*, que l'on peut relier à l'idée de « pas dans la nuit », qui sera abordée à la section suivante.

### 3.3.3.2. *Repères du passage*

#### *La foi en soi*

Pour tenter l'aventure de la connaissance de soi, faire le passage de vivre à exister, l'individu va devoir poser un acte qui fonde la légitimité, pour le vivant qu'il est, des efforts que sa nouvelle existence exige. Cet acte est une affirmation que Légaut appelle la foi en soi.

*La foi en soi est l'affirmation inconditionnelle, à nulle autre semblable, posée par l'homme adulte, de la valeur originale de sa propre réalité prise en soi, indépendamment de la considération de son passé et de son avenir. Elle n'a pas d'autre contenu intellectuel que cette affirmation nue. (HRH27)*

Légaut précise cette notion de foi en soi en situant l'importance : « Appelons foi en soi cette affirmation de l'homme sur lui-même. Elle est la pierre angulaire de son humanité » (HRH26). De ce fait, passer de vivre à exister et s'affirmer par la foi en soi est également construire son humanité. Sur ce thème, le cheminement de Légaut est précisé par

Breton. La notion de foi en soi est déjà en préparation dans l'ouvrage *Travail de la foi*<sup>89</sup> (TdF), paru en 1962, où « L'évocation de la foi en soi dans sa nécessité est en outre située dans un contexte où la foi en Dieu apparaît encore en premier », mais dans *L'homme à la recherche de son humanité*, paru en 1971, Légaut « procède à un renversement décisif. Sans nier son héritage chrétien et le rôle de la foi en Dieu, Légaut situera définitivement la foi en soi au début du mouvement de foi authentique » (FSCF211). Dans le livre *Devenir soi*, en 1980, Légaut présente la foi en soi en rapport avec le mystère que l'humain est en lui-même.

La reconnaissance du « mystère » que l'homme est en lui-même, reconnaissance liée à une prise de conscience de soi qui est propre à chacun et dans laquelle tout ce qu'on est se trouve beaucoup plus engagé que dans aucune autre activité de connaissance, nous l'appellerons « la foi en soi ». (DS20)

La notion de foi en soi de Légaut ne doit pas être confondue avec la confiance en soi « Cette foi en soi, tout autre que la confiance en soi qui se limite aux activités connues du faire, du dire et de la pensée, est capitale pour que l'homme puisse approcher du sens de sa vie » (DS21). Cette affirmation de soi est

adhésion totale de l'homme à lui-même quand il se confronte avec lui-même, quand il est purement et seulement conscience qui se concentre sur soi, se réfléchit et se comprend. Il se saisit autant qu'il en est capable, par ce mouvement essentiellement simple. HRH26

Dans ce mouvement essentiellement simple vers le sens de sa propre vie, l'humain va devoir être constant au travers de ce que Légaut nomme la fidélité à soi. Cette notion ainsi que celle de foi en soi, souvent présentées ensembles, sont associées à diverses situations. Ainsi dans la relation à l'autre de l'humain engagé dans sa vie spirituelle, Légaut indique une mise en application des mêmes notions : « *Présence à l'autre, foi en l'autre, fidélité à l'autre sont ainsi intimement liées à présence à soi, foi en soi, fidélité à soi* » (DS65). Par là il exprime que la démarche de l'individu n'est pas repli sur soi, mais que

---

<sup>89</sup> M. LEGAUT, *Travail de la foi*, Paris, le Seuil, 1962; Desclée de Brouwer, 1988, 2008, 185 pages.

l'exigence qu'il a pour lui-même, il se doit de l'avoir vis-à-vis de l'autre. Dans un mouvement similaire, Légaut dévoile ce qui en fait est pour lui en germe dans cette affirmation de la foi en soi, c'est qu'elle mène à la foi en Dieu. Par croisement en miroir, figure récurrente dans son style, entre ce qui est de l'humain et ce qui est de Dieu, il annonce ainsi son projet dans *Devenir soi* :

Comme j'essaierai de le montrer dans ces pages, *cette foi en Dieu, fruit et nourriture de la fidélité à soi, n'est pas séparable de la foi en soi qui de son côté est fruit et nourriture de la fidélité à Dieu*. Et il est vain d'attribuer une antériorité et une postériorité à ce qui n'est pas du temps. (DS47)

En 1971, Légaut interrogeait déjà l'humain sur le passage de la foi en soi à la foi en Dieu : « Saura-t-il mettre à profit les prises de conscience de soi où il dépasse sa vie, s'affirme dans l'existence par la foi en soi pour que soit franchi le seuil de la foi en Dieu? » (HRH184). L'idée de seuil à franchir rappelle celle, déjà abordée plus haut, de « pas dans la nuit », renvoyant alors, de façon indirecte, à la notion de *carence d'être*. La section suivante va présenter cette notion.

### ***Carence d'être***

Le passage de vivre à exister que seule la vie spirituelle semble permettre et qui demande, pour s'y engager, l'affirmation qu'est la foi en soi, est un processus. Pour Légaut, dans ce processus de cheminement vers soi « la foi en soi et la reconnaissance de sa carence d'être sont les premières étapes de cette intériorisation » (HRH149). L'auteur précise bien que « par nature, la carence d'être est transcendante à la pauvreté de l' "avoir" comme la foi en soi l'est à la confiance en soi » (HRH30). Il est bien question de l'être dans ce cheminement qui, s'il ouvre l'humain sur un devenir, l'expose également sur l'improbable de sa réalisation.

L'impossibilité d'atteindre un bien qui sans arrêt progresse devant lui, comme pour lui être un guide plus encore qu'un but, l'impossibilité aussi d'être fidèle, dans le mouvant des circonstances, dans l'instabilité des états intérieurs, à des intuitions qui dépassent ses moyens, rendent manifeste à l'homme sa carence d'être. (HRH110-111)

Ainsi s'il y a ouverture pour l'humain en lui-même, Légaut décrit dans ce qu'il nomme la carence d'être, comment le processus de cheminement s'accomplit : l'humain « entend à travers la conscience de sa carence de base, grâce à la foi en soi, le silencieux appel à être. Il entrevoit en elle et comme en creux l'être qui s'annonce en lui » (HRH29). Cette annonce lui dévoile ce que dorénavant il « *sait ne pas être, ne pas pouvoir être, et cependant devoir être pour humainement exister* » (HRH29). Parce que la carence d'être « est le fruit d'une lucidité saine, libérée de toute autodéfense, pure de tout refus et de toute révolte, que seule la foi en soi rend possible » (HRH30), cet humain s'engage dans ce difficile cheminement vers soi, car « *il fonde sa vie sur l'espérance de cet être qui s'annonce en lui, à la pointe de son humanité actuelle, fondamentalement tendue vers un but inaccessible auquel cependant il ne peut pas renoncer sans se renier* » (HRH122).

La conscience dans la carence d'être du possible de devenir, et simultanément, celle d'une impossibilité d'y atteindre, fait de ce possible d'être pour l'humain « un guide plus encore qu'un but ». C'est d'un processus dont il est question. Processus qui dans l'humain met un vide en évidence. « *Ce vide en l'homme est indissolublement lié à la carence d'être; il en est l'origine comme la manifestation ultime* » (HRH164). Pour le chrétien qu'est Légaut, « ce vide est la conséquence ultime et sans remède de ce que Dieu est et de ce que l'homme n'est pas, mais est appelé à devenir » (HRH164). Mais Légaut met tout cela en perspective, celle qu'il vise dans son témoignage sur la vie spirituelle : « au temps favorable, Dieu fait de ce vide une plénitude paradoxale et sans pareille, que rien d'humain ne peut décrire. *Le croyant alors se voit "être" sans se regarder. Il existe plus qu'il ne vit* » (HRH165). Dans cette affirmation se dévoile l'enjeu pour Légaut du processus-passage de vivre à exister qui est proprement vie spirituelle.

### **« Son Dieu » pour le croyant**

Conscient de sa carence d'être, par l'aide de l'affirmation de la foi en soi, l'humain croyant qui parcourt dans sa vie spirituelle le passage de vivre à exister, fait face à un

double mystère : celui qu'il est pour lui-même et celui de Dieu. Légaut, une nouvelle fois par la figure du croisement en miroir, décrit le mode de relation du couple humain – Dieu :

*Dieu et l'homme. Deux mystères, chacun au cœur de l'autre, mais l'un, parce que c'est son mode d'être, « se donne en agissant » et ainsi s'accomplit, et l'autre, de par sa nature « accueille en s'y donnant » et ainsi par ce qu'il devient se reçoit, sans qu'en aucune manière on puisse parler d'antériorité et de postériorité entre le don de Dieu qui est appel et l'accueil de l'homme qui est réponse. (DS137)*

Dans cette relation, il y a accueil en l'humain de Dieu qui se donne, mais l'humain se donne également dans son accueil. Ainsi dans cet accueil se reçoit la présence de Dieu au cœur de l'humain présent à lui-même. « *Cette présence de Dieu en l'homme est liée à sa présence à soi-même* » (HRH167). Légaut parle alors du processus créatif qui mène à la création en l'humain de « son Dieu ».

*Par cet homme et pour cet homme, Dieu prend en ce croyant une existence appropriée à ce que celui-ci est en lui-même. Aussi, ce « Dieu en lui », qui est aussi « Dieu devant lui », est « son Dieu », car il est de lui tout en étant de Dieu. Il vient de Dieu, qui est sans mesure, mais il est le « Dieu » à la mesure de cet homme. (HRH166-167)*

Ainsi ce « Dieu en lui » qui pour l'humain est « son Dieu », « engendré par Dieu, il a été enfanté par l'homme de sa propre chair exclusivement ». L'humain croyant « s'approfondit en se livrant à cette activité créatrice ». Parce que ce « Dieu en lui » est en lien avec l'humain inscrit dans son histoire, « ce n'est que de façon accessoire, quoique encore ordinairement indispensable, qu'il est couvert d'habits empruntés, et alors en usage ». Légaut indique que celui qui est « son Dieu » pour le croyant « grandit dans l'homme en suivant les cadences de la croissance intime de ce dernier » et par là même « *met en œuvre, au fur et à mesure de l'éveil de l'homme, tout l'humain qui se révèle en celui-ci* » (HRH167). Marcel Légaut affirme à ce stade de la connaissance de ce processus une sorte d'achèvement dynamique : « *A mesure que Dieu prend existence en l'homme et que parallèlement l'homme entre dans sa propre existence, l'homme devient participant à l'être même de Dieu* » (HRH168). Ne serait-ce pas ce que le message de Jésus de Nazareth aurait pu dire? Pour donner une dimension de la vie spirituelle qui positionne l'humain

croyant dans sa présence au monde, porteur d'une profonde altérité, Légaut déclare : « L'existence de Dieu en l'homme est tout à fait comparable à celle des êtres qui lui sont proches et qu'il porte aussi en lui. Ces existences en lui sont de lui tout en étant issues d'eux. L'homme les engendre en lui dans la mesure où il est présent à lui-même » (HRH168).

### 3.3.4. Apport sur la symbolisation

Les apports sur la symbolisation que le témoignage de Marcel Légaut sur la vie spirituelle offre sont nombreux, et ils vont être développés plus avant dans le prochain chapitre. Ceci dit, il est important de noter ici quelques remarques sur la question.

En faisant l'effort à propos de la vie spirituelle d'en dire quelque chose depuis sa propre expérience, Légaut procède à l'expression d'une parole sur l'expérience. Il opère donc ainsi une appropriation de son expérience à un second niveau, celui où la parole, comme nous l'avons vu chez Winnicott, offre une *transitionnalité riche en advenance du sujet*. Il semble donc qu'une symbolisation secondaire s'accomplisse au fur et à mesure du cheminement de ses écrits. Cette symbolisation est d'autant plus remarquable qu'elle porte aussi sur la réception en Légaut d'une tradition religieuse puissante et ancienne, la tradition chrétienne, spécifiée dans son aspect catholique. Ce même mot catholique dont l'origine grecque renvoie à la notion d'universel. L'exposé d'une vision très résumée dans ce chapitre de la pensée de Légaut, amputée de nombreuses notions qui ne pouvait pas prendre place dans le cadre de cette recherche, montre cependant comment Légaut a pris en compte ce souci de l'universel, au point de chercher non seulement à élargir sa lecture de la vie spirituelle à d'autres traditions que la sienne, mais également en l'ouvrant sur un enjeu aussi large que l'humanité elle-même. Ainsi Légaut est amené à reconnaître la communion avec les humains spirituels :

*Combien il m'est nécessaire d'être aidé et fortifié par la communion invisible, mais bien réelle des spirituels de tous les temps et de tous les lieux qui, chacun le faisant et le disant à sa manière, ont atteint l'intelligence de la même action essentielle en eux. (DS145)*

C'est par la fidélité au singulier de soi-même que l'humain spirituel communique avec tous les spirituels, reliés à l'action de Dieu paradoxalement en chacun singulière, à sa mesure, et pourtant simultanément identique comme processus. « C'est pourquoi, quand un croyant se risque à parler de la vie spirituelle, il veut la dire en témoin, non l'enseigner comme un professeur » (DS142). Ainsi c'est bien le processus de symbolisation de l'action de Dieu en l'humain qui est essentiel en tant que cette action se trouve transposée dans une prise de parole effective de cet agir en lui.

Par ailleurs, son dire qui tente de renouer avec l'essentiel dans la vie spirituelle, s'inscrit en rupture des pratiques que l'institué religieux a pu garder d'un temps révolu, dans sa tentative d'accompagner la rencontre de l'Esprit, dont il se veut pourtant témoin, parfois même gardien, privilégié. Cette rupture est ici non diabolisante, mais bien en perspective symbolisante, c'est-à-dire de réunir autour d'une réalité de l'ordre de l'essentiel, paradoxalement présente par un entre-deux.

Un autre aspect à prendre en compte, c'est la qualité de disciple de Jésus, l'homme de Nazareth, de Légaut. Le témoignage de Légaut tend ainsi à donner toute sa profondeur à l'humain pour symboliser l'accueil conjoint de son propre mystère et de celui de Dieu. Il y aurait peut-être toute une christologie à relire dans la faille que la carence d'être met en évidence, lieu de réception d'un Dieu qui s'y donne, sans jamais être saisissable autrement que dans le phénomène transitionnel dont l'humain croyant en témoigne en créant « son Dieu ».

D'une certaine manière, Légaut démontre un processus de symbolisation appliqué à l'humain sur sa propre réalité qui l'ouvre à une seconde naissance, au passage à un autre niveau de l'enjeu d'être. La dimension paradoxale est également présente : symbolisation de l'être que l'on est et que paradoxalement par cet acte même d'attention à soi-même, l'on devient.

Pour finir, avant d'ouvrir à de plus amples développements au chapitre suivant sur symbolisation et vie spirituelle, le témoignage de Légaut pointe le mouvement de passage

de l'attention au religieux à l'attention au spirituel. Passage qui fait rupture dans l'institué, tout en exprimant chez Légaut une fidélité à l'Église, justement par le fait que s'y convoque pour chacun, la liberté de recherche de son humanité.

*Cette liberté manque à l'Univers pour que Dieu s'y retrouve après s'être livré de par l'Acte en acte qu'il est. La disposition qui nous permet, si nous y correspondons, d'atteindre à cette liberté, de la faire exister, fonde notre raison d'être. Faire lever cette semence en soi c'est donner à sa vie le sens qui en chacun est personnellement et originalement en devenir à partir des virtualités innombrables du réel, c'est donner sens à l'Univers, au moins à cette parcelle dont nous sommes issus et dont nous devenons ainsi chacun un fruit en lequel Dieu se trouve et s'accomplit. (DS 145)*

### **3.3.5. Synthèse**

Une synthèse de notre court survol de l'apport de Marcel Légaut pourrait se trouver dans cette citation de Jean-Claude Breton :

Parti de l'homme qui, à mesure qu'il est présent à lui-même, prend peu à peu conscience de sa singularité et, à travers ce qu'il y a de plus profond dans sa singularité, de l'universalité, nous arrivons à comprendre que la présence à soi, grâce à ce qu'elle fait entrevoir de l'universalité, préside à la communion aux autres et à Dieu. (FSCF79)

Il est cependant nécessaire de mettre en miroir un fait. Marcel Légaut est né en avril 1900, naissance contemporaine de celle de la psychanalyse. En effet pour certains, cette dernière démarre vraiment avec la parution du livre *L'interprétation des rêves* de Freud<sup>90</sup>. Est-ce à voir que le XX<sup>e</sup> siècle lui aussi naissant, portait en son sein historique des visions de l'humain nouvelles pour ce qu'il en est de sa connaissance par lui-même? En tout état de cause, l'accouchement a ébranlé un grand nombre de certitudes instituées, et ouvert des horizons qui se montrent féconds quant à la comparaison de ces nouvelles visions entre elles.

---

<sup>90</sup> « Ouvrage de Sigmund Freud publié en novembre 1899 sous le titre *Die Traumdeutung*, mais daté de 1900 par l'éditeur. » tiré de E. ROUDINESCO, M. PLON, *Dictionnaire de la psychanalyse*, Paris, Fayard, 1997, p. 508.

### **3.3.5.1. *Passage***

Nous avons parcouru assez rapidement un cheminement sur le thème de la symbolisation en trois étapes riches, structure de symbolisation du symbole, symbolisation en psychanalyse via Winnicott, et Vie spirituelle selon Légaut. Dans le cadre de cette étude, nous devons à présent rassembler ce parcours pour à la fois organiser la moisson qui s'en dégage, mais également analyser s'il se dessine ou non une dimension porteuse de prospective sur l'humain et notamment sur la vie spirituelle de l'humain en devenir.

## 4. Symbolisation et vie spirituelle

### 4.1. Introduction

La question posée en introduction de ce travail de recherche est la suivante :

Est-il désormais possible de saisir l'enjeu anthropologique contemporain de l'ouverture à la vie spirituelle, en s'appuyant sur l'ouverture que le symbolique offre structurellement et sur l'apport que la psychanalyse offre avec sa notion de symbolisation?

D'abord au chapitre 1, on a abordé la symbolisation à partir de l'étymologie et de la structure du *symbolon*. Le chapitre 2 a présenté l'apport psychanalytique sur la symbolisation au travers de la notion d'espace potentiel et celle des phénomènes transitionnels de Winnicott. Le chapitre 3 a exposé le témoignage sur la vie spirituelle de Marcel Légaut. Ce quatrième chapitre consiste à étudier des éléments tirés des chapitres précédents afin, au regard de la symbolisation et de la vie spirituelle, et dans l'entre-deux qui s'y dessine, de chercher s'il est possible d'en tirer ou non, une indication utile à la saisie anthropologique contemporaine de l'ouverture à la vie spirituelle.

Au vu des chapitres précédents, la brisure, la faille, l'entre-deux semblent au travers du processus de symbolisation ouvrir sans cesse vers une découverte de l'humain par lui-même, cheminement d'un sujet en devenir se trouvant tout en s'échappant. Nous avons étudié deux champs de la connaissance de l'humain par lui-même, la psychanalyse et la vie spirituelle. Il est maintenant nécessaire d'assumer ce que les étapes parcourues sont susceptibles de permettre ou non de dégager comme apport anthropologique sur le possible d'un regard créatif sur l'humain spirituel aujourd'hui.

## 4.2. Relecture

### 4.2.1. Apport de la structure du symbole

#### *S'ouvrir*

Le chapitre sur la symbolisation émergeant de la lecture de la structure même du symbole, souligne l'importance du passage de la notion de symbole signe de reconnaissance à celle de la reconnaissance en l'humain de son implication dans la lecture du symbole. Ainsi, c'est le passage du symbole comme objet relativement maîtrisable, au dévoilement de la symbolisation comme processus clé dont l'approche induit la rencontre en soi-même d'un nécessaire changement de plan. Ainsi, le plan rationnel qui fonde une certaine cohérence dans l'humain est entr'ouvert pour une saisie de sens qui se fait jour, au sein même de celui qui cherche à décrypter le sens du symbole. Il s'opère une sorte de fécondation dans le lieu de la faille qui vient par la symbolisation enrichir l'état antérieur. Il s'opère un mouvement allant du symbole-objet vers la symbolisation-acte. Il se présente à l'humain observateur, par le biais de son implication, une mise en présence du mystère de ce qui s'insuffle dans la lecture du symbole si l'acte de symbolisation s'y retrouve restitué. Cette restitution ne peut se produire que par l'attention, portée par le chercheur, sur ce qui intimement l'anime. En somme, la lecture du symbole ne prend sens que si elle est animée par l'ouverture du lecteur à l'écoute d'un souffle qui joue sur le mode du semblable avec la symbolisation à l'œuvre dans le symbole. La symbolisation est passage auquel son lecteur doit s'ouvrir... Cela induit un processus de reconnaissance... S'ouvrir à ce qui ouvre.

#### *L'accueil comme participation active*

« Le symbole n'existe qu'au plan du sujet, mais sur la base du plan de l'objet »<sup>91</sup>.  
Ainsi le subjectif trouve son sens par la symbolisation sur le plan objectif.

---

<sup>91</sup> J. CHEVALIER, A. GHEERBRANT, *Dictionnaire des symboles*, Paris, Robert Laffont/Jupiter, Coll. Bouquins, 1982, introduction p. XV.

Cela ouvre à de vastes perspectives, comme celle de la lecture pour le sujet de son corps comme l'objectivant. Par exemple, le corps localise la présence de l'individu afin d'objectiver une relation avec lui. Mais quand dans un duo relationnel les deux corps ne sont plus en présence physique l'un avec l'autre, la relation est-elle pour autant finie? La symbolisation nous dévoile que la relation persiste par le fait d'une première réunion qui s'est mise en suspens actif dans l'entre-deux du premier contact et de celui projeté par la suite. Lors de cette seconde rencontre, ce qui résulte de l'entre-deux vient enrichir la relation lors des retrouvailles.

Mais cela implique de reconnaître ce mode relationnel en suspens comme symbolisation du mystère de la relation à l'œuvre en soi-même. La lecture du corps comme objectivation de soi dans le temps et l'espace, ouvre à reconnaître que ce qui s'opère dans les changements de son état, n'est plus forcément si étranger à la symbolisation qui se déploie dans le sujet. En quelque sorte, le lien sujet-objet de la vie de l'individu attestée dans son corps, est symbolisation de son être. Sa relation au monde est un canevas de symbolisation, où son être au monde se tisse et s'offre à une lecture de la symbolisation du mystère d'être qui s'y révèle.

### *Diaballein*

La structure du symbole rappelle que pour *symboliser* il faut *diaboliser*, séparer, désunir. Avec ce qui précède, l'ouverture à la symbolisation, implique de connaître ce qui fait diabolisation, à l'extérieur de soi comme en soi-même. Qu'est-ce qui désunit la sensation d'un soi unifié? Ainsi la dimension d'un temps investi dans la symbolisation, pour cheminer vers le retour-réunion. Être ouvert permet de considérer un processus de séparation dans une perspective de symbolisation, donc d'unification enrichie d'expérience.

### *Créativité*

Comme nous l'avons vu, le bris du *symbolon* qui provoque une brisure, crée du même geste l'espace du témoignage d'une dimension moins tangible que les fragments

désormais reliés de façon unique. Le symbole rend présent, dans cet espace créé, l'absent intangible. La faille témoigne d'un processus de durée et d'espace où se crée un devenir qui féconde la réunion prochaine du vécu qui la différencie de la réunion précédente. La séparation enrichie d'une possible évolution, processus de créativité, de prise de conscience.

Cependant, le simple processus de symbolisation crée également un passage à un autre niveau que celui de la réalité où est manifesté le symbole. La première créativité est cet espace ouvert qui réfère à un *ailleurs*, si l'on ne s'attache pas à l'état d'*avant* du *symbolon*, par nostalgie... La créativité ne serait-elle pas une invite au passage vers un ailleurs paradoxalement déjà en germe ici et maintenant?

En somme, la possibilité d'une anthropologie de la symbolisation apparaît. Celle-ci permet d'envisager la capacité de faire advenir un sens initialement non évident, mais également de fonder l'humain dans un processus créatif de lui-même s'il sait rester ouvert, à partir du socle de sa raison, à un enrichissement issu d'une dimension non immédiatement raisonnable. L'inconscient psychanalytique et le champ du spirituel en sont des exemples.

#### **4.2.2. Relecture de l'apport de la symbolisation en psychanalyse**

Le chapitre sur la symbolisation en psychanalyse, appuyé sur les notions fournies par Winnicott, d'espace potentiel et de phénomènes transitionnels, montre l'action et les effets de la séparation d'avec la mère à travers la créativité, issue du paradoxe de l'illusion, mise en œuvre par l'enfant pour son autonomie progressive dans la relation à son environnement. Cette relation n'est vie créatrice, que si le face-à-face à la réalité d'être séparé pour être s'est, depuis le début du vécu, présenté sur un fond de mise en confiance. Winnicott développe son analyse jusqu'à dire que ce processus de créativité autonomisante fonde l'enjeu culturel et religieux de l'adulte en relation avec le monde dans lequel il vit. La théorie de Winnicott fonde, sur la capacité de la mère à accompagner harmonieusement le passage de l'illusion au désillusionnement progressif de l'enfant, la possibilité pour celui-ci de se développer de façon saine afin d'assumer une autonomie d'adulte.

L'apport sur la symbolisation du chapitre 1 permet de tenter une relecture de l'apport du chapitre 2 sur la symbolisation en psychanalyse.

### ***Espace potentiel***

Cet espace qui naît de la séparation mère/enfant porte le potentiel d'une vie accomplie, si comme déjà vu, il s'expérimente dès le début dans le champ de la confiance. « On peut le considérer comme sacré pour l'individu dans la mesure où celui-ci fait, dans cet espace même, l'expérience de la vie créatrice » (JR191).

Dans la ligne de la lecture générale de symbolisation, pour faire exemple du genre d'interrogation que cela peut produire, l'espace potentiel ouvre à deux questionnements.

### **La Faille du *symbolon* corporel**

D'une certaine façon, la séparation mère/enfant, si elle existe au plan psychologique, se détaille par l'attention que Winnicott lui donne, à partir de la séparation des corps comme expérience de la relation d'objet notamment dans la notion de trouvé/créé à propos du sein maternel. Est-il possible d'envisager le corps et le biologique qui s'y exprime comme un *symbolon* au sein duquel la coupure vient témoigner d'une présence en devenir qu'est l'être de l'enfant?

### **La faille du *symbolon* familial**

Dans un même ordre d'approche, le couple parental est l'enjeu d'une union. L'état de cette union peut-il se symboliser, à travers l'apparition d'un enfant comme un entre-deux, à savoir un espace potentiel? Celui-ci pourrait-il être en quelque sorte l'enjeu d'un phénomène transitionnel pour le couple?

Avec l'apport Winnicottien de la notion d'espace potentiel, tout processus de coupure, de faille, semble interroger ce qui peut s'y symboliser. Dans le champ nouveau d'une anthropologie de la symbolisation, abordé plus haut, les perspectives issues de ces réflexions ouvrent de nombreux champs de recherche.

### ***Phénomènes transitionnels***

Cette notion fait référence à la dynamique paradoxale de l'illusion comme processus de créativité du devenir d'être. Par le développement que Winnicott en donne jusque dans le champ culturel et religieux, elle porte une attention toute nouvelle aux constructions de la vie de chacun en relation avec le monde. Devenir ce que l'on est, s'actualise dans un processus de créativité où l'illusion sert de support, bien vécu si la confiance était au rendez-vous lors des premiers instants de la vie de l'enfant. Cela fait miroiter ce que l'absence de cette confiance première peut avoir pour conséquences, dans la dynamique d'illusion créatrice qui étaye le développement de l'individu.

Quoi qu'il en soit, dans le cadre de cette recherche, il est nécessaire de pointer particulièrement cette notion de phénomènes transitionnels. Son importance a trait à la nécessaire ouverture que la symbolisation propose pour accéder à d'autres niveaux de réalité. Déjà, sur un plan humain, cela questionne l'aptitude à rencontrer l'autre, lui-même en processus de devenir avec la mise en œuvre de phénomènes transitionnels.

Cette approche winnicottienne donne à la psychanalyse une grande pertinence pour son domaine. À l'heure où l'humain bute sur l'écueil du conditionnement qui le paralyse, l'expression de son être là peut se structurer sur cette dynamique illusion/phénomènes transitionnels afin de saisir un niveau de profondeur nouveau de son existence. Il faut tout l'art de la symbolisation de la psychanalyse pour recréer un espace potentiel où le devenir d'être puisse tenter une sorte de « remise en transitionnalité ».

### ***Deux symbolisations***

La psychanalyse situe la mise en place de la symbolisation en deux phases, l'une primaire et l'autre secondaire. Le niveau primaire, où les objets transitionnels mettent en symbolisation une relation à l'objet, dans la différenciation qui s'opère progressivement entre l'enfant et la mère. Le paradoxe du trouvé/créé aide l'enfant à se construire en action avec l'environnement. Le niveau secondaire, où le langage, la parole, doivent reprendre le

vécu de symbolisation primaire dont les conséquences se sont développées dans la vie du sujet, convoque justement le sujet à ce qu'il peut en dire.

Seul le langage verbal en effet peut véritablement commencer à mettre en sens l'expérience psychique, à déployer ce qui de l'expérience appartient à soi, est rapportable à soi, et à l'autre, seul le langage peut mettre en temps, en temporalité, en histoire, en récit l'expérience psychique. Seul le langage verbal peut déployer la polysémie de l'expérience<sup>92</sup>.

L'attention au processus de symbolisation en psychanalyse vise à permettre une appropriation par le sujet de son vécu. Roussillon dans un de ses textes, « pour faire vite et aller à l'essentiel » propose une définition du processus de symbolisation : « processus par lequel ce que Freud a appelé la “matière première” psychique [...] va pouvoir prendre forme, se décondenser et se déplier pour conquérir un sens représentatif et subjectivement appropriable »<sup>93</sup>. Ceci montre à quel point le processus de symbolisation, que la psychanalyse utilise selon son cadre à elle, est un processus qui permet de passer d'un vécu non intégré, donc qui n'a pas livré son sens, à un enrichissement du sujet qui par cette voie devient un peu plus lui-même. Il s'accueille et se fonde dans cet accueil de lui-même.

### *Vie créatrice*

#### *Ouverture du fixe*

Cette lecture en deux niveaux de symbolisation démontre que ce processus peut accompagner l'humain en devenir à travers des étapes où l'ouverture de la symbolisation approfondit la découverte du mystère de l'être au monde de l'humain. En fait, chaque élément qui fait office de repère, d'une certaine façon dans un mode relativement fixe, est à son tour susceptible de devenir *symbolon*, c'est-à-dire d'être ouvert à un niveau plus subtil de saisie de l'essentiel. En un certain sens, ce qui devient repère fixe, voire habitude, en permettant le développement du vécu, offre le possible d'une évolution qui, en un certain

---

<sup>92</sup> R. ROUSSILLON, *Le transitionnel, le sexuel et la réflexivité*, Paris, Dunod, 2008, p. 69.

point de sa trajectoire, sera peut-être portée à se servir du repère fixe comme *sumbolon* pour une symbolisation nouvelle.

Le processus de symbolisation constitue un enjeu de cheminement de l'humain qui s'ouvre étape après étape dans un devenir. En quelque sorte, ces étapes d'ouverture de certaines habitudes de soi par une nouvelle symbolisation, ne relèvent-elles pas des phénomènes transitionnels? C'est l'enjeu d'une vie créative de l'humain en relation évolutive avec le monde. Ce cheminement de symbolisation, d'accueil et de créativité, montre que l'humain peut trouver un passage évolutif face à une impasse. S'il peut en dire quelque chose et relire ce dire dans le champ de la symbolisation, il s'approprie une vie au préalable reçue pour en faire, de plus en plus, une vie créée. À la brisure-faille fondant la symbolisation, s'adjoint la paradoxale créativité-accueil.

Ce mouvement d'autonomisation, porte à assumer une certaine « solitude en relation », avec la découverte que justement les médiums de relation au monde seraient des éléments transitionnels, et diraient le formidable enjeu de la faille du vécu de séparation intime de l'individu pour être au monde.

La créativité humaine se constitue sur une base paradoxale d'illusion, comme l'a montré Winnicott avec le concept d'espace potentiel, où l'humain crée une relation avec le monde dont il a l'illusion de saisir le réel, alors que paradoxalement c'est lui-même qu'il peut trouver, à la mesure de son désillusionnement. Cette créativité pousse ainsi à assumer une parole où l'humain se dit, créant un devenir issu de son accueil de la symbolisation à l'œuvre dans son dire. La vastitude de l'horizon qui s'ouvre par ce constat, donne sens à la proposition de Winnicott qui voit dans ce processus, initié par une naissance/séparation, une créativité qui rejoint le culturel et le religieux.

Sur ce constat, il semble que la suite de ce travail de recherche puisse aborder, une relecture de l'apport du témoignage de Légaut sur la vie spirituelle aujourd'hui.

---

<sup>93</sup> R. ROUSSILLON, « Le potentiel et l'impasse », *Revue française de psychanalyse* 2004/5, Volume 68, p.

### 4.2.3. Relecture de l'apport de la vie spirituelle

Selon la présentation faite au début du chapitre 3, pour situer la vie spirituelle, nous avons vu grâce à J.-C. Breton<sup>94</sup> que la question de la notion de vie spirituelle mettait en présence deux aspects, l'un de l'esprit humain, tiré du *nous* grec, relié à « ce qui se passe au cœur, à l'intérieur de l'être humain », et l'autre du « souffle » relié au Saint-Esprit chrétien, tiré du terme hébreu *ruah*, par le grec *pneumaticos* et sa traduction latine *spiritus*. Ainsi l'esprit humain et le « souffle » divin sont aujourd'hui conjointement interpellés dans l'expression « vie spirituelle », comme en témoigne Marcel Légaut. Les éléments tirés des chapitres précédents de cette étude poussent justement à rencontrer ces deux facettes du terme esprit, quant à la lecture de l'enjeu de la symbolisation. Notamment la lecture winnicottienne de la psychanalyse qui voit dans ce processus de symbolisation un enjeu créatif transitionnel portant jusqu'au niveau du culturel et du religieux.

#### *Le passage de vivre à exister, enjeu d'une brisure-faille*

Par cette notion de passage de vivre à exister, Légaut pointe l'instant où l'humain ne peut plus vivre sans questionner le sens de sa propre vie, faisant face à l'ouverture nécessaire au mystère qu'il est pour lui-même. C'est l'enjeu d'une deuxième naissance où cette fois l'humain se convoque à un changement de plan. Ainsi il est possible de lire dans ce passage, la symbolisation de la relation du mystère de l'humain et de celui de Dieu, relation qui se symboliserait à travers la personne dans sa qualité de vivant comme *symbolon*. Au cœur du vivant qu'est l'individu se fait jour une faille, dont nous lirons l'effet dans la notion de carence d'être. L'ouverture de sa propre substance opère une bascule où la confiance en la vie, doit désormais faire place à la foi en soi comme affirmation nécessaire à la créativité qui met au jour l'être en devenir qu'est l'humain. Ce passage à un autre plan de lui-même le fait advenir. C'est au cœur même de sa carence d'être que l'humain éprouve « le silencieux appel à être » (HRH29) qui exige qu'il « soit à

---

1889.

<sup>94</sup> J.-C. BRETON, *La vie spirituelle en questions*, Montréal, Bellarmin, 2006, p. 11 à 22.

la fois l'agent, la matière et le but de sa recherche » (HRH75). Légaut décrit dans ce processus l'action de rupture en l'homme d'avec le contingent : « Il cherche ainsi à se dégager du contingent qui tend à l'engloutir, à se saisir en lui-même, à entrer dans son autonomie, à conquérir sa liberté » (HRH24).

Par l'action de ce passage en l'humain lui-même se creuse un vide : « Ce vide est la conséquence ultime et sans remède de ce que Dieu est et de ce que l'homme n'est pas, mais est appelé à devenir » (HRH164). Ainsi c'est cette carence d'être qui produit l'accueil en soi. « Mais au temps favorable, Dieu fait de ce vide une plénitude paradoxale et sans pareille, que rien d'humain ne peut décrire » (HRH165). Dans ce vide-passage-accueil, la lumière de l'Espéré se donne et est accueillie.

### ***« Son Dieu » où la créativité spirituelle***

Comme cela était noté au chapitre précédent, ce « Dieu en lui » qui pour l'humain est « son Dieu », « engendré par Dieu, il a été enfanté par l'homme de sa propre chair exclusivement » participe de la créativité spirituelle. L'humain croyant « s'approfondit en se livrant à cette activité créatrice ». À partir de l'expérience paradoxale de la créativité fondée sur l'illusion (Cf. Winnicott), l'humain croyant crée « son Dieu » en quelque sorte transitionnel, qui « grandit dans l'homme en suivant les cadences de la croissance intime de ce dernier » (HRH167). Ce « Dieu en lui », « son Dieu » est de lui par le fait qu'il est de « son être », ce qu'au tréfonds de lui est l'essentiel qu'il peut en atteindre. Exposé en condensé, c'est un processus de symbolisation de l'être, et en particulier pour le croyant, de l'irruption en lui-même de l'être de Dieu. Passage à un autre plan de soi. Le passage pour le sujet, de Dieu à « son Dieu », est nécessaire comme symbolisation de l'infini de Dieu dans le devenir du sujet. À terme, exister c'est être en relation avec « son Dieu ».

Soulignons que pour l'humain spirituel, ce dont il se sent séparé, n'est pas tant sa mère que Dieu. Ainsi la lecture de Winnicott montre un processus qui s'applique à la relation Dieu-croyant où le devenir du croyant passe par l'accueil en lui, à la mesure qui lui

est si particulière, de Dieu dans une créativité transitionnelle qui est « son Dieu ». Comme Légaut le précise :

*Entée sur la présence de l'homme à lui-même, nourrie de la même sève, cette existence de Dieu en lui, tant elle est tirée de ce qui est essentiel en ce croyant, est Présence Transcendante pour lui. Créée à partir de son intime réalité, elle lui permet d'atteindre en Soi, autant que cela lui est possible, Dieu tel qu'Il se promet à lui. (HRH167-168)*

Si la relecture de la vie spirituelle selon le témoignage de Marcel Légaut permet de pointer un rapprochement avec le processus de symbolisation, cela ne constitue en rien, une démonstration de la non-validité de la tension spirituelle vécue par l'humain croyant. Il s'agit uniquement de montrer comment une lecture permise par les données contemporaines de la connaissance de l'humain, par une anthropologie de la symbolisation, ouvre à une saisie de la rencontre en l'humain du mystère de lui-même et de celui de Dieu.

Au demeurant, cela montre le pouvoir créateur en l'humain, par un processus de changement de plan, qui par l'usage de l'illusion comme support opératif dans la créativité d'un advenir, à partir de données paradoxales, semble très fortement opérer des transformations puissantes qui échappent à l'entendement ordinaire. Ce pouvoir créateur où l'humain « s'approfondit en se livrant à cette activité créatrice » (HRH167) est à reconnaître comme activité créative de symbolisation.

### ***Activité créative de symbolisation***

L'activité créative de symbolisation semble se dégager comme l'acte même de présentification de l'être. Que ce soit l'être du mystère de l'humain, ou celui du mystère de Dieu. Elle implique un processus d'accueil-ouverture au sein même du support d'existence. Cela permet de définir un entre-deux comme lieu de présence. Cet entre-deux, fruit de la brisure symbolisante au sein de l'humain, est la présence en soi, vide d'objet, qui s'offrant à ce que l'humain désire accueillir, provoque un processus d'approfondissement transformateur de l'humain sur lui-même. Cet acte d'accueil par symbolisation produit un

passage à un autre niveau d'être. Il a pour effet minimal l'accueil de l'humain par lui-même.

Pour Légaut, ce processus est également accueil de Dieu. Il y a à ce point similitude, que l'expérience ultime de l'humain spirituel fonde que c'est Dieu lui-même qui s'accueille en l'humain. Ce que Légaut appelle « son Dieu » pour l'humain, semble référer à cette étape du processus. Le fait que cela est effet d'approfondissement transformateur de l'humain sur lui-même, situe fort probablement le « son Dieu » pour l'humain dans la catégorie que Winnicott nomme les phénomènes transitionnels. Quoiqu'il en soit, cela pose résolument l'humain dans la dimension continue du devenir soi.

### *Devenir soi*

Devenir soi n'est donc pas une activité de définition de soi en accomplissant une quelconque activité d'identification à une image idéalisée de ce que l'on aimerait être. Au contraire, il y a balayage de ces miroirs déformants, pour trouver, comme dit Légaut, dans l'affirmation nue de la foi en soi (HRH27), cette « pierre angulaire de son humanité » (HRH26). Cette humanité ainsi fondée est l'expérience en partage avec tout humain, qu'il soit ou non croyant. Il appartient à ceux qui touchent au fondement de l'esprit humain de découvrir s'il est en lien ou non à ce point essentiel de lui-même, avec ce que le croyant appelle l'Esprit de Dieu.

À ce point encore, dans une éventuelle proximité par l'essentiel en chacun de ces « esprits » se trouve un entre-deux de liberté qui relève de l'intime le plus précieux. C'est la porte qui fait basculer entre l'analyse et le témoignage. Avec cette relecture du chapitre sur la vie spirituelle, il semble que se dévoile ce que nous pourrions appeler une *anthropologie de la symbolisation spirituelle*.

### 4.3. Ce qu'il y a de symbolisation dans la vie spirituelle

#### *Expression de la vie spirituelle*

La symbolisation permet de rejoindre l'expression de la vie spirituelle. Un exemple montre en miroir une expression de la relation Humain / symbole et celle de la relation humain / Dieu :

Mais l'image ne prend valeur de symbole que si le spectateur acquiesce à un transfert imaginaire, simple en réalité, complexe à l'analyse, transfert qui le place à l'intérieur du symbole et qui place le symbole à l'intérieur de l'homme, chacun d'eux participant de la nature et du dynamisme de l'autre dans une sorte de symbiose. Cette identification ou cette participation symboliques abolissent les frontières des apparences et entraînent dans une existence commune.<sup>95</sup>

Cette citation tirée de l'introduction du *Dictionnaire des symboles* indique l'effet de croisement produit par la symbolisation entre le symbole et son lecteur. Elle est à mettre en regard du mode de croisement identique par lequel Légaut parle de l'humain et de Dieu :

Dieu et l'homme. *Deux mystères, chacun au cœur de l'autre, mais l'un, parce que c'est son mode d'être, « se donne en agissant » et ainsi s'accomplit, et l'autre, de par sa nature « accueille en s'y donnant » et ainsi par ce qu'il devient se reçoit, sans qu'en aucune manière on puisse parler d'antériorité et de postériorité entre le don de Dieu qui est appel et l'accueil de l'homme qui est réponse.* (DS137)

Ce type d'expression fait penser aux bords en miroir des fragments du *symbolon*. En effet l'expression d'une dimension paradoxale, pour en dire un vécu au plus près de l'expérience, semble devoir en présenter l'image inversée comme en miroir.

Ainsi pour vivre sa vie spirituelle, il faut pouvoir en parler, se la représenter, élaborer une cohérence dans laquelle on se situe. Ainsi il y a mise en jeu d'un niveau de symbolisation secondaire, offrant la pleine mise en présence de soi face à ce qui s'est d'abord vécu comme symbolisation primaire aux premiers niveaux du croire. Ces actions

font appel à la symbolisation en ceci qu'elles forment un support pour se tenir en présence de l'insaisissable de Dieu. Elles construisent en l'humain le lieu d'une faille, évidemment en soi-même pour une mise en évidence de la présence. C'est dans ce lieu d'accueil que le souffle de l'Esprit se reçoit pour transmettre l'expérience de cette mise en présence sans pour autant en être captif. Ceci permet également de convoquer l'ensemble du champ culturel dans lequel l'humain évolue. Par ailleurs, c'est également cette proximité du culturel qui en retour peut servir de réceptacle à une éventuelle communication issue de Dieu. Depuis la présence à Dieu, se reçoit dans la présence à soi, une symbolisation qui devient message divin. Cette symbolisation, conçu à partir des éléments propres à la vie consciente ou inconsciente du croyant, est une création-réception à la mesure de ce croyant est au moment de son acte d'accueil.

Cet enjeu du culturel réceptacle d'un dire du spirituel, se retrouve dans le témoignage de Marcel Légaut : le témoignage de Légaut, contemporain de l'avènement de la psychanalyse, est rendu encore plus pertinent par le souci de son auteur de revisiter la vie spirituelle au plus près de l'humain d'aujourd'hui. Par exemple, quand Légaut déclare « *l'existence de Dieu ne pourra être réellement affirmée par nous [...] que si au préalable par maturation humaine nous avons fait suffisamment l'approche du sens de notre vie* » (DS13-14), il est en prise directe avec des questionnements contemporains qu'il assume dans son dire de la vie spirituelle. Ainsi, la symbolisation offre la liberté de se demander : en tant qu'humain d'aujourd'hui, qu'est-ce que l'on peut en dire?

Par ce biais, l'humain se découvre le droit de tester les modes de manifestation du spirituel pour ne pas en subir le vécu sans avoir la liberté d'en sonder la pertinence. Car l'institué n'est que de l'humain. La notion de symbolisation telle que proposée par exemple, par la psychanalyse, permet d'aider à faire un premier niveau de tri dans les témoignages de vécu spirituel afin de ne pas confondre délires et expériences authentiques.

---

<sup>95</sup> J. CHEVALIER, A. GHEERBRANT, *Dictionnaire des symboles*, Paris, Robert Laffont/Jupiter, Coll. Bouquins, 1982, introduction p. XX.

Par ailleurs, les deux niveaux de symbolisations du champ psychanalytique peuvent faire écho dans le champ de la vie spirituelle à une voie de passage, par exemple celle de vivant à existant pour Légaut, ou encore celle de la croyance à la foi. Croire pourrait alors s'entendre comme la dynamique où l'humain se relie au religieux dans une quête d'appartenance identitaire. Le nécessaire mouvement de composition de repères avec l'objet culturel religieux constituerait une dynamique de symbolisation primaire. L'accès à la foi serait une deuxième symbolisation. Depuis le cœur de lui-même, l'humain affirmerait une existence en tant que vie spirituelle, où une présence authentique à soi-même serait, pour lui, présence à Dieu en lui. Dès lors l'enjeu identitaire apparaîtrait en second, par rapport au témoignage de l'existence d'un intime trait d'union où entre l'être humain en présence de son Dieu, dans cet espace singulier de reconnaissance du *symbolon* et de ses bords.

### ***Transitionnalité de « son Dieu »***

Par la notion de « son Dieu » pour l'humain, Légaut exprime l'enjeu des phénomènes transitionnels à l'œuvre pour atteindre à la Présence. Il s'y trouve le nécessaire processus d'appropriation qui permet à l'humain de se situer en tant que particulier en relation avec la dimension d'universel absolu de Dieu. La notion de transitionnalité ouvre dès lors à celle d'évolution dans la relation de l'humain spirituel avec Dieu, à la mesure de l'évolution de l'humain lui-même. Et même, le parcours de la différence des traditions spirituelles, où chacune d'elles se trouverait ainsi avec « son Dieu » (ou « son Dieu-ses Dieux »), laisse place à une lecture en terme de phénomène transitionnel authentique pour chacune. Abordée sous cet angle, la vie spirituelle est aussi accueil de la liberté de la symbolisation de la relation à Dieu propre aux autres.

### ***Dimension médiation/immédiateté***

Le symbole agit paradoxalement comme médium dans un mode à la fois immédiat et différé. Son agir est immédiat car total, dans sa présentification, comme dans les

nombreux niveaux auquel il peut ouvrir. Agir différé, il prend place dans un acte d'ouverture et d'inscription qui induit un déploiement du sens en suspend.

Cette dimension paradoxale du symbole prend toute sa place quand l'humain, pour sa vie spirituelle, assume la tension qui naît du fait de s'accepter vivant, avec sa perspective de mortel, pour se découvrir sans cesse existant, en relation avec *un à jamais insaisissable* enjeu d'être. Ainsi la symbolisation donne la possibilité d'assumer la créativité tirée du mode paradoxal de l'illusion, et son corollaire de posture utopique, c'est-à-dire sans lieu, si ce n'est celui d'un entre-deux. Dans la réalité du fini, l'entre-deux de la symbolisation, permet l'accueil de l'infini comme espace potentiel du devenir.

La prise de conscience de la dimension de symbolisation à l'œuvre dans le plan de la vie spirituelle, révèle à l'humain que l'attention même qu'il accorde à ce processus est participation créatrice de son devenir spirituel. Qui plus est, la notion de phénomènes transitionnels offerte par Winnicott peut grandement aider l'humain croyant à ne pas confondre l'Absolu du Divin, qu'il s'efforce d'accueillir, avec un absolu de sa croyance. La symbolisation, rappelons-le, nécessite un système ouvert au cœur même de l'humain, ne serait-ce qu'en raison de sa fonction d'accueil. La croyance vue comme absolue ne produit qu'un ratage de cet accueil, en fondant un radicalisme qui peut conduire à des formes d'intégrismes.

Ainsi, la symbolisation permet donc la mise en œuvre au sein même de l'expérience du vivant d'un témoignage d'être, tout en reconnaissant que l'entre-deux de soi et de l'autre est occasion de passage à un autre niveau d'être, pour soi comme pour l'autre. Voilà pourquoi, entre autres, les authentiques traditions spirituelles prônent le respect de l'autre.

#### **4.4. Ce qu'il y a de vie spirituelle dans la symbolisation**

La vie spirituelle ouvre la vie à l'existence d'une dimension spirituelle qui doit être accueillie au sein même de la réalité du croyant. Car pour l'humain croyant, son existence est issue de Dieu. La vie spirituelle est donc accueil dans une ouverture d'être à une réalité

d'un autre plan. Cela dit, la vie spirituelle a aussi la spécificité d'être une réalité qui touche l'ensemble des plans. Ainsi la vie spirituelle est réalisation d'une unification par reconnaissance progressive de la présence du mystère de Dieu au cœur du mystère de l'humain. Dieu se donne dans l'humain qui se trouve, en étant accueil de Dieu. Il y a là un processus de réalisation par dévoilement progressif d'une essence divine. L'Esprit de Dieu est le principe qui agit pour l'humain croyant en lui-même et auquel il doit s'ouvrir. Il existe un lien, une relation Dieu / humain qui se manifeste dans le monde par la brisure du support fixe du symbole, pour en faire trace dans le but d'une réunion : la visée est Dieu dans la jointure de l'humain. En ceci la vie spirituelle est en quelque sorte l'archétype de la symbolisation. La relation préexiste, elle se manifeste. Mais la vie spirituelle ne se réduit pas à la symbolisation.

Le mouvement de symbolisation vise à découvrir que dans la brisure, l'esprit humain peut unifier en découvrant que cela a du sens et par ce sens dépasser la limite que la brisure représentait. La visée est l'humain. Ainsi l'enfant en jouant symbolise le vécu qui plus tard, dans une symbolisation secondaire, va se jouer dans les mots. Corroboré par la psychanalyse, l'effet du mouvement de la parole sur la brisure d'un vécu suscite une appropriation qui permet de le transformer pour ne plus simplement le subir. Cette saisie est libératrice, passage à un niveau autre de la réalité. Il y a le surgissement d'une possible unification de ce qui auparavant était brisé, éclaté. C'est au final trouver en l'esprit humain une créativité plus forte que le processus de mort, par le jeu de la symbolisation primaire et ensuite par celui de la parole. La symbolisation permet de transformer la stase en libération.

L'intérêt de mettre en présence vie spirituelle et symbolisation réside dans l'ouverture de l'horizon humain à la découverte d'un dire spirituel libérateur. Cette libération ouvre la voie à l'accueil de Dieu en l'humain en fracassant la rigidité qui enferme et fixe en un institué intangible. D'une certaine façon, la vie spirituelle vient interpeler le religieux au cœur de son fondement transitionnel, comme manifestation instituée pour aider la relation avec Dieu. Le fait d'utiliser des symboles pour rendre présent le Dieu dont l'institué veut témoigner, ne doit pas faire oublier la fonction de symbolisation qui en

quelque sorte dépasse le symbole lui-même, afin qu'il ne mène pas à l'idolâtrie. « Quand il sera assez conscient de lui-même pour être conscient de l'action de Dieu en lui, alors, même l'idole la plus longtemps et exactement servie sera renversée » (HRH184).

### ***Risque d'institué***

Légaut affirme : « C'est la vie spirituelle seule qui amorce et développe en l'homme l'être singulier qu'il deviendra s'il correspond avec fidélité à ce qui le sollicitera progressivement dans l'intime » (DS60). Ce faisant, il pose la vie spirituelle comme essence des interrogations de l'humain sur lui-même. Puisqu'elle renvoie l'humain croyant à la rencontre de l'insaisissable absolu de Dieu, la vie spirituelle en tant qu'archétype de symbolisation incite à interroger également la pratique de la symbolisation dans la sphère analytique.

Les deux symbolisations développées par Winnicott révèlent un processus comportant deux étapes, une phase primaire puis secondaire. Dès lors, le rapport aux mots en tant que tels d'un point de vue analytique pourrait-il être lu à la fois comme lié à la mise en place de l'objet transitionnel mais aussi à l'espace potentiel créateur des mots, ouvrant aux phénomènes transitionnels ? De façon semblable au cheminement spirituel, la parole située du point de vue de la symbolisation permet, une étape vers un autre niveau de soi-même qui devra lui-même à nouveau être considéré comme étape de symbolisation vers un autre passage?

Que dire alors du cheminement psychanalytique? Si l'on veut réduire la psychanalyse à une approche contemporaine fournissant une connaissance absolue de l'humain par lui-même, s'autorisant d'une libération de la parole d'un individu sur lui-même, ne risque-t-elle pas le syndrome de l'institué ? Comment cette dimension du trouvé/créé des phénomènes transitionnels, si évocatrice pour l'expérience spirituelle, trouve-t-elle son amplitude dans l'expérience analytique? Jusqu'où est envisagé le passage à un autre niveau de soi-même, la symbolisation vers un autre passage?

La symbolisation qui offre la lecture du « son Dieu » du croyant comme phénomène transitionnel, ouvre en miroir le questionnement sur la lecture analytique de l'humain. Certes l'espace potentiel de Winnicott met en scène un caractère d'illusion qui habite l'enfant dans sa construction, voire même de création, de la réalité. Bien que l'art et la religion soient marqués par l'illusion, l'écart entre l'objectivement perçu et le subjectivement conçu ouvre explicitement à la dimension culturelle : « il existe un développement direct qui va des phénomènes transitionnels au jeu, du jeu au jeu partagé et, de là, aux expériences culturelles »(JR105). Dès lors, le travail de symbolisation, dont le jeu serait une des expressions, pourrait-il se réamorcer à partir de l'écart que peut réintroduire la vie spirituelle dans l'espace même de la culture? En bref, l'expérience spirituelle pourrait remettre en route, initier de nouveau le parcours de la double symbolisation.

L'autonomie de l'humain passe par l'affirmation de son discours sur lui-même, sans négliger pour autant la nécessité du rapport à la culture. L'apport de Winnicott, si rapidement saisi avec la notion d'objet transitionnel puis approfondi avec la portée des phénomènes transitionnels, fait réaliser que le dire de nous-mêmes en tant qu'il est un tant soit peu relayé socialement s'avère du même ordre, soit celui de la transitionnalité.

Quoi qu'il en soit, aujourd'hui, l'humain parle de lui-même, symbolisant son être au monde, et de fait, passe à un autre niveau de son humanité.

### ***Traditions spirituelles***

En fait la démarche de recherche spirituelle n'est pas nouvelle. Elle semble, à travers de nombreuses approches traditionnelles, avoir toujours accompagné l'humain dans sa quête face au mystère qu'il est pour lui-même. C'est peut-être justement cette conscience de ce mystère avec sa faculté à échapper, qui reste motrice. C'est aussi la créativité humaine qui s'y révèle, comme au contact d'une source inépuisable, dont le souffle n'est visible qu'au travers des innombrables symbolisations dont les traces ont produit, parfois, des symboles devenus reliques. Quand l'humain regarde au cœur de lui-même, l'action créative qui opère en lui, selon Légaut, « au cœur de cette action en lui, l'homme pressent

la réalité impensable que, depuis les temps les plus reculés, sous les expressions les plus diverses, on appelle Dieu » (DS135). Il insiste en précisant quant au mot Dieu :

*A la suite de millénaires de croyants balbutiant leur foi comme ils le pouvaient, comme l'époque le leur permettait, on peut appeler cette action qui opère en soi l'action de Dieu sans nullement se donner de Dieu — et même en s'y refusant — une représentation bien définie comme celles dont par le passé les hommes ont usé si spontanément et si puérilement. (DS136).*

Anciennement, l'humain fondait son origine d'être dans une dimension divine infinie, à l'image du mystère que l'univers représentait pour lui. La science ayant progressivement désinvesti cet immense extérieur de la preuve de l'existence de Dieu, les anciennes traditions spirituelles ont fini par être mises à nu quand aux mises en scènes dont elles faisaient usage. Une des conséquences fut de remettre à l'humain la charge solitaire de rencontrer le mystère de sa vie, avec la créativité qu'il découvre en lui-même. Le témoignage de Légaut sur la vie spirituelle est à cet égard un précieux exemple du bénéfice tiré de cette dynamique. Dans le même temps, ce témoignage rappelle avec vigueur l'acuité toujours présente du questionnement spirituel. En le présentant notamment sur le thème de *Devenir soi et rechercher le sens de sa propre vie*, il actualise dans les vêtements de l'époque, la question de la vie spirituelle.

*N'est-ce pas grâce à l'intelligence que chacun a atteinte personnellement de ce qu'il vit au plus intime [...] qu'il peut pressentir, au-delà de toute imagination, [...] comment agit en lui cette action qui n'est pas que de lui, mais qui ne saurait être menée sans lui; comment ce qu'il est en soi-même a une influence, en quelque sorte incantatoire, sur cette action qui s'active en ses profondeurs, [...] comment enfin cette action s'exerce en lui d'une manière exactement appropriée à ce qu'il est sur l'heure et progresse à l'allure du cheminement qu'il fait vers son humanité? (DS135)*

Ce faisant il semble pertinent, dans un même souci d'actualisation de prendre l'angle de la symbolisation pour situer la vie spirituelle aujourd'hui. Il semble, au vu de ce qui a été présenté jusqu'ici, que la vie spirituelle offre à tout processus de symbolisation une origine qui même insaisissable peut nourrir le croyant à travers les changements de niveaux de symbolisation. Aussi, leur enchaînement jusqu'à la découverte intime de

l'œuvre infinie de l'Esprit de Dieu passe à chaque fois par l'accueil de l'humain en lui-même.

L'accueil de Dieu dans le croyant, avec l'effet transformateur profond qui s'y manifeste, est donc une sorte d'ultime de l'accueil. La symbolisation dans le symbole met au jour un plan supérieur. En fait, la révélation qui vient féconder le lecteur du symbole est à l'image de celle de Dieu dans le croyant véritable.

### *Esprit divin et esprit humain*

Une dimension de l'écho de la vie spirituelle dans la symbolisation, c'est la dimension de singularité qui se traduit dans le dévoilement du sens de la symbolisation dans celui qui le reçoit. Il y a un acte d'élection — à ne pas confondre avec un enjeu d'élitisme — qui assomptionne le récepteur en le situant sur une étape nouvelle de son cheminement. Cette assomption va de pair avec la responsabilisation que la réception induit. Ainsi ceci est vrai en miroir : chaque dévoilement par l'acte de symbolisation est connexion avec un niveau supérieur de conscience. Le dévoilement lève l'ignorance, affinant le filtre qui sépare de la lumière. Ainsi au niveau le plus ordinaire, la symbolisation représente toujours un processus de l'au-delà. Elle encourage à un dépassement et non à une consommation du sens telle que l'utilisation quasi mécanique d'un dictionnaire des symboles pourrait induire en reléguant la symbolisation à un produit relevant du seul savoir. Sans sous-estimer la richesse de sens qu'offre un répertoire des symboles, il n'y a rien de banal dans la symbolisation.

La dimension de vie spirituelle parle de la totalité de ce qui divise pour manifester — comme en un absolu, ce que l'on pourrait appelé « diabolisme » — pour faire face à l'autre absolu qui est unité, par réalisation de la symbolisation. Ainsi la symbolisation fait œuvre de cerner, par une infinité de symboles, l'infini d'une unité qui est réunion. L'accueil, à certaines heures toujours trop rares, en l'humain spirituel de cette réunion libératrice, donne une preuve intime qu'être est un réel dépassement de soi, par une essentielle réalisation d'accueil.

Autant la symbolisation parle de fragments qui, réunis dans leur complémentarité, font référence à une autre réalité inaugurale, autant la vie spirituelle considérant sa dimension englobante porte en l'humain toutes les failles et le pose comme fragment de tous les fragments. Ainsi l'humain spirituel est convoqué dans sa singularité à témoigner de l'universel. Il est appelé à accueillir par « son Dieu », le fragment qu'il a créé à sa juste mesure, qui à travers de l'accueil ainsi accompli, témoigne de ce qu'il appelle alors l'Esprit de Dieu. Au sein de sa singularité, l'humain est convoqué à cette décisive rencontre.

Selon Légaut, la créativité, que l'humain spirituel trouve au cœur de lui-même, se découvre issue de « *l'Acte en acte qu'est Dieu* » (DS138). Ainsi l'humain

est conduit à affirmer au cœur de toutes ses activités, lorsqu'elles sont proprement humaines et véritablement siennes, la réalité de l'« Acte en acte » qui existe en Soi de par sa seule activité, qui s'accomplit dans le déploiement même de cette activité; existence dont le mode n'est pas pensable pour l'homme; pour lui qui, comme tout ce qui est autour de lui, « n'existe qu'en étant », et qui seulement devient en « accueillant » ce qui n'est pas soi. (DS136)

Ainsi prier « son Dieu » est pour l'humain spirituel l'acte de liberté créatrice où il s'atteint dans son essence pour s'y réunir et accueillir l'acte même de Dieu. Cet acte de l'Esprit mystérieusement à l'œuvre au sein de chaque fragment humain en devenir, afin que de la faille/carence d'être se déploie la créativité de « son Dieu ». Pour l'humain croyant, « son Dieu » est alors le paradoxal fragment de l'universel qui lui est parfaitement adapté, car issu sa propre substance. Ainsi la parole de Légaut prend tout son sens : « Pour prier, il faut être présent à Dieu. Pour être présent à Dieu, il faut l'être à soi-même. Pour atteindre Dieu, il faut s'atteindre en soi-même »<sup>96</sup>. En ce lieu de rencontre, tout l'humain est présent en cet humain spirituel singulier, car comme dit Légaut « l'universel n'est perçu qu'à travers le particulier » (HRH8). Cette rencontre de soi-même, en soi-même, de ce qui n'est pas de soi, mais qui ne peut y être totalement étranger, si elle est réalisation de Dieu, à ce point réellement intime, montre tout le respect dû au cheminement propre à chaque humain, à

---

<sup>96</sup> M. LEGAUT, *Intériorité et engagement*, Paris, Aubier, 1977, p. 139.

l'avènement de sa créativité singulière pour découvrir sa liberté de rencontre au cœur de lui-même, de « son Dieu ».

L'appel intime et précieux que l'humain entend, impose dès sa réception le constat de ce dont cet humain est séparé, séparé en sa propre réalité. La présence à cette carence d'être, faille inévitable dans ce cheminement vers son humanité, rencontre profonde et intense de ce qui sépare, diabolise, doit se dire en lui, avec ses propres mots, pour tisser le passage vers la création de « son Dieu ». Ainsi découvrir son humanité, c'est quitter l'îlot de son personnage, bouée au sein de l'océan du possible, pour toucher la dimension de l'humanité qui se propose à chacun dans l'humain en devenir qu'il est. Ce qui sépare est l'entre-deux où la souffrance du manque à être se transmue en accueil de plus grand que soi, en affirmant par cette foi en soi dont Légaut parle, le précieux de ce creuset où la créativité intime fait advenir, dans l'infini absolu de Dieu, un bord juste à la mesure du fragment qu'est l'humain singulier. Ce bord improbable, mais forgé en l'oratoire intime de l'humain spirituel, est « son Dieu », présence de Dieu devenu fragment de l'humain spirituel. Est-ce le lieu d'une mise en présence de l'esprit humain et de ce que l'on nomme l'Esprit de Dieu?

Rappelons la citation de J.-C. Breton : « l'Esprit est bien souvent à l'œuvre longtemps avant d'être reconnu, soutenant la vie de la personne » (VSQ20). Aussi pour l'humain spirituel, la vie spirituelle peut donc donner au processus de symbolisation, une perspective universelle de réunion. De fait, en retour, l'humain spirituel qui vit de l'union avec « son Dieu » parle d'une parole libre. Dans l'accueil de sa singularité, il sait pertinemment la place que l'universel y occupe, par le fait de l'effort constant de présence à soi-même par lequel ce spirituel se donne. C'est cette présence à soi qui peut faire écho en l'autre de son propre effort de présence à lui-même. En cela, ce dernier se reconnecte à son devenir, à l'étape précise de son cheminement vers son humanité. C'est une parole qui fait effet de vérité — par effet de semblable — dans la plus grande liberté et le plus grand respect de l'autre, et de soi-même.

## 4.5. L'humain aujourd'hui, être de symbolisation en devenir

À partir d'une citation de Jean-Claude Breton<sup>97</sup>, interrogeant le possible d'une *Approche contemporaine de la vie spirituelle*, ce travail de recherche met en présence la vie spirituelle et la psychanalyse, car elles ont en commun le processus de connaissance de soi, et l'usage du champ du symbolique. La symbolisation dégagée de l'objet symbole, par une reconnaissance contemporaine féconde de ce processus, a été choisie pour une mise en perspective des nouvelles situations de la vie spirituelle aujourd'hui.

Dans cette section, nous allons regrouper les éléments dégagés des chapitres précédemment exposés pour regarder ce qui ressort au sujet de l'humain comme être de symbolisation en devenir entre psychanalyse et vie spirituelle.

De l'étude de la symbolisation tirée de la structure du symbole, de la psychanalyse sous l'angle de l'apport de Winnicott et du témoignage sur la vie spirituelle de Marcel Légaut, se dégagent les éléments suivants : les notions de l'entre-deux de la brisure-faille de symbolisation — la créativité qui s'y dégage par la bascule de l'accueil — le passage à un autre niveau de soi-même comme devenir.

### *La brisure-faille*

Comme nous l'avons vu, symboliser demande une rupture d'avec un état antérieur fixe, par action d'une dimension qui cherche à s'exprimer. En effet pour le symbole, la qualité de sa matière rigide importe pour produire une brisure dont les bords dessinent l'élément attestant d'un lien entre les fragments, et de fait entre ceux qui en sont porteurs,

---

<sup>97</sup> « *Quand les traits particuliers pris par les préoccupations anthropologiques d'une époque amènent les spirituels à choisir une manière adaptée de vivre spirituellement, on peut parler de progrès et d'avancées dans la créativité. [...] la vie spirituelle doit aussi être à l'écoute des nouvelles situations qui l'interpellent ; sinon, elle se dépouille de toute pertinence pour les personnes vivant au présent.* » J.-C. BRETON, *Approche contemporaine de la vie spirituelle*, Montréal, Bellarmin, 1990, pp. 178-179.

en écho. Ainsi, ce qui est proprement rigide, voire fixe dans l'humain, est susceptible de servir de support de symbolisation pour l'expression d'un élément non encore conscientisé.

La rupture, cela qui sépare, demande de saisir la diabolisation à l'œuvre dans une perspective de symbolisation, qui elle est réunion enrichie de l'expérience issue de la rupture. D'une manière générale, la rupture surgit de quelque chose qui dérange ou questionne ce qui est établi, avec un souci de transformation potentielle. Le bris du *sumbolon* pour faire symbole, comme la première naissance issue de l'unité corporelle mère/enfant (cf. Winnicott), ou la deuxième naissance en l'humain par passage de vivant à existant (cf. Légaut), posent la mise en tension de fragments pour borner un espace potentiel d'émergence. Du sens, du vivant ou de l'être se cherchent un devenir dans cette rupture. Avec la lecture faite en termes de symbolisation, ce processus agit au sein même du support divisé ou en séparation.

Un processus de bords s'initialise par la brisure/séparation portant à une conscience de différenciation appelée à se développer. C'est cette différenciation qui semble autoriser le possible d'une réunion, d'un jeter ensemble, d'une symbolisation.

### ***Créativité et accueil***

L'apparition d'un sens, d'une nouvelle vie et d'une existence, se produit par un effet d'appel issu du lieu même de la faille. Des fragments du *sumbolon*, l'appel prend la forme d'un lien, d'un sens à venir avec les réunions des parties. Depuis l'illusion du trouver/créé de l'omnipotence du bébé, l'appel à entrer en relation avec l'environnement se fait insistant. De sa carence d'être de l'humain spirituel, l'appel intime à exister devient source de transformation. Il se découvre un processus de créativité à l'œuvre au sein de la faille/séparation qui offre une bascule, un changement de réalité. Le *sumbolon* passe d'objet à symbole, portant un sens autre que sa propre nature. Le bébé se construit, en relation avec le monde environnant, à partir du paradoxe de l'illusion qui va progressivement permettre une autonomisation, par un premier niveau de symbolisation dans la relation d'objet, puis par un second niveau plus tard, avec la prise de parole pour dire son vécu. Comme le

précise Winnicott, ce second niveau fait grandir jusqu'au champ du religieux et du culturel. Enfin, l'humain spirituel en devenir va affirmer la foi en soi qui fonde « *la valeur originale de sa propre réalité prise en soi* » (HRH27), l'ouvrant à la découverte du mystère de son être en relation avec celui de Dieu.

C'est l'accueil en soi-même de la rupture qui va permettre à la créativité d'enrichir d'une expérience de soi transformatrice la situation de coupure. Ainsi, l'humain pose une action sur son propre devenir.

### ***Passage à un autre niveau***

C'est le résultat de la créativité et de l'accueil dans la propre substance de l'humain qui porte à un autre niveau, à l'accomplissement d'une symbolisation. Il y a réunification, depuis le paradoxal prétexte de l'illusion, de l'humain avec ouverture sur un champ plus vaste de l'expérience d'être. Se découvre aussi le pouvoir de l'attention à soi-même, ou présence à soi, qui est opérante sur son propre devenir. Cette opérativité, étymologiquement issu du latin *opus* au sens d'œuvre<sup>98</sup>, fait du devenir, l'œuvre même de l'humain. Pour l'humain spirituel, sa vie spirituelle devient accueil actif de Dieu en lui-même, création de « son Dieu » depuis lui-même et également de l'action de Dieu en lui. Il accueille ainsi l'interaction de son propre mystère et de celui de Dieu. En approfondissant le témoignage de Légaut, il ressort que dans le champ de la vie spirituelle, l'humain vit le paradoxe de vouloir trouver Dieu, et dans un même temps, par l'action de Dieu en lui, il se trouve lui-même.

### ***Le symbole est toujours à réinterroger***

Ce mouvement ouvre au devenir car, comme nous l'avons vu avec Henri Corbin (cf. note 31 p. 17), le symbole est « *toujours à déchiffrer de nouveau* ». Ainsi nous pouvons envisager la symbolisation comme un processus de passage à un autre niveau de soi-même

---

<sup>98</sup> *Dictionnaire étymologique du français*, Paris, Dictionnaires Le Robert, coll. Les usuels, 1983, nouvelle édition 1985, p. 468.

qui se représente dès que l'humain bute sur une habitude de lui-même qui nécessite de nouveau une ouverture à son propre mystère. L'humain spirituel chemine, grâce à ce processus par étapes, vers un approfondissement de la relation du mystère qu'il est pour lui-même en relation avec celui de Dieu. La symbolisation pourrait dès lors se comprendre comme le processus créatif qui, dans le mur d'une impasse de soi-même, offre le possible de créer la porte du passage à partir de sa propre substance. Par la conscience de sa carence d'être, et sa bascule par le moyen de la créativité-accueil, l'humain ouvre en lui-même le passage, action profondément transformatrice qui le change définitivement s'il est, comme le dit Légaut, suffisamment présent à l'essentiel en lui-même. Ainsi, exister pourrait se lire comme vivre ouvert au devenir dévoilé par la symbolisation du mystère que l'humain est pour lui-même. Pour Légaut, cela est vie spirituelle qui ouvre simultanément au cœur du mystère de Dieu (DS137).

### ***Nouvelles situations anthropologiques***

Le parcours pointe une lecture où la symbolisation se révèle porteuse, dans son approche contemporaine, de nouvelles situations anthropologiques dans le processus de connaissance de soi, tant sur le plan psychanalytique que celui de la vie spirituelle. L'humain s'y découvre comme être de symbolisation en devenir par le fait même de sa rencontre avec le processus de symbolisation et la créativité qui s'y révèle. Nous pouvons parler ainsi de l'enjeu d'une anthropologie de la symbolisation.

Le champ de la psychanalyse, par l'apport winnicottien, et celui de la vie spirituelle, par le témoignage de Légaut, s'offrent ainsi en proximité par la symbolisation, sans cependant être confondus. Leurs différences suscitent d'autres perspectives d'études qui débordent le cadre de cette recherche.

D'une certaine manière, le questionnement « pourquoi parler de “vie spirituelle”? » de J.-C. Breton<sup>99</sup>, mettant en présence l'esprit humain et l'Esprit divin, trouve ici une pertinence particulière par la notion d'entre-deux de la symbolisation. Ils sont tous deux tension créatrice au cœur même de l'approche du mystère qu'est l'humain pour lui-même. Par la posture de l'entre-deux que le processus de symbolisation permet de rencontrer, il y a l'ouverture d'un espace potentiel où la connaissance de soi-même est éveillée à ce qui est de l'ordre de l'entre-nous de l'humain, un lieu paradoxal de l'universel porté par le particulier. Le lieu de l'espace de la brisure-faille fait écho à l'ensemble des failles, où s'interroge *l'humain à la recherche de son humanité*. Ainsi, l'accueil pose un enjeu fondamental pour chacun, au cœur du mystère que l'humain est pour lui-même. La créativité qui s'y fait jour augure d'un potentiel. Quand chacun ose l'aventure de la présence à lui-même, l'ouvrant nécessairement à l'accueil de celle de « l'autre-les autres », un espace inter-humain se crée. La parole et l'écoute semblent devoir y jouer un rôle essentiel.

### ***Parole et écoute***

Dans la posture de l'entre-deux, avec la force de ce que la symbolisation dans sa richesse autorise, il y a un couple que la psychanalyse et la vie spirituelle partagent, celui de la parole et de l'écoute. Légaut en témoigne dans cette prière :

- La parole qui s'efforce de dire exactement  
ce que j'atteins de Dieu malgré une ignorance invincible, de nature;  
ce que j'espère de Lui malgré l'ordre transcendant qui le sépare de moi;  
ce que j'aspire à être par ce qui est le plus authentique en moi-même;  
ce que j'atteins de moi quand je suis à moi-même dans la lucidité  
est la seule prière dans le langage de l'homme, qui soit langage pour Dieu.
- L'adressant à moi-même dans le recueillement je me tiens devant Dieu.
- L'adressant à Dieu je me rends présent autant qu'il m'est donné.

---

<sup>99</sup> J.-C. BRETON, *La vie spirituelle en questions*, Montréal, Bellarmin, 2006, p. 11. Par souci de commodité, les citations de Breton, référant à ce livre, seront notées directement dans le texte entre parenthèses par le code « VSQ » suivi du numéro de la page.

- Quand je me parle ainsi, Dieu m'écoute.
- Quand je m'entends ainsi, Dieu me parle.<sup>100</sup>

Cette prière de Légaut, si elle met en présence du témoignage spirituel et de sa profondeur, peut représenter un malaise pour certaines lectures psychanalytiques. Cela dit, l'enjeu spirituel dépasse le cadre de ce type de lecture. Une symbolisation par le dire et le paradoxe qui la structure évoque un effet en miroir où l'humain et « son Dieu » parlent et s'écoutent. L'écoute en soi crée la parole où l'humain dans sa présence peut se dire.

La psychanalyse, par la pratique de la libre association du dire de l'analysant et l'attention flottante de l'analyste, dessine l'entre-deux de la parole et de l'écoute. Cet espace, lorsqu'il est respecté, est un lieu pour le devenir d'une parole qui d'être accueillie, peut enfin se faire entendre à elle-même. *L'espace potentiel* ainsi ouvert invite au dire du mal-être et à la découverte du passage de la créativité qu'un accueil authentique de soi autorise. Le défi de la symbolisation n'est pas sans lien avec la qualité d'écoute mise en place et développée par l'analyste. Ce passage possible n'est pas celui vers un bien-être et un confort que recherchent souvent les démarches de développement personnel, mais une mise au monde de soi-même par l'accueil-créativité du fait d'être.

Cette mise au monde, Légaut la pointe dans ce qu'il appelle le passage de vivre à exister qui, rappelons-le, est pour lui le fait de la vie spirituelle. Mais pour cela, l'humain doit s'y donner s'il veut s'atteindre en lui-même. La notion de foi en soi s'impose pour affirmer l'importance de l'écoute de ce qui se dit en soi-même de son propre mystère d'être, dans ses propres paroles, ouvrant par là même au mystère de Dieu en l'humain. Ainsi, pour Légaut, le dire de ce mystère-présence est action de créativité-accueil du devenir :

*je me dis à « mon Dieu » par les paroles vraies que sa présence en moi me permet et me presse de prononcer. Aussi bien ces paroles sont-elles proprement créées et, par retour, créatrices de ce que je deviens. (DS138-139)*

---

<sup>100</sup> M. LÉGAUT, *Intériorité et engagement*. Paris, Aubier, 1977, p. 140.

La démarche de Marcel Légaut, s'appliquant à traduire son cheminement de vie spirituelle dans un témoignage en prise avec les nouvelles données de la connaissance de l'humain, sans pour autant nuire à l'authenticité et l'intensité de son témoignage, démontre par son exemple, que la vie spirituelle sait être « *à l'écoute des nouvelles situations qui l'interpellent* »<sup>101</sup>. Un bel exemple de parole et d'écoute.

## 4.6. Synthèse

Malgré leurs différences, la psychanalyse telle qu'abordée ici par l'angle winnicottien et la vie spirituelle lue au travers du témoignage de Légaut montrent un entre-deux d'échange autour du processus de symbolisation. Il en ressort des conditions anthropologiques contemporaines où l'ouverture à la vie spirituelle est possible avec une simplification vers l'essentiel. Le dire de son vécu permet à l'humain de fonder son devenir par l'expérience de la symbolisation de son propre mystère d'être. Ainsi l'humain peut s'accueillir en lui-même, et dans le champ du spirituel accueillir en plus le mystère de Dieu.

Les enjeux du triptyque *Brisure-faille, créativité-accueil et passage à un autre niveau*, qui se dégagent de l'angle d'approche par la symbolisation de la psychanalyse comme de la vie spirituelle au travers des œuvres de Winnicott et de Légaut, révèlent une approche féconde contemporaine pour l'ouverture à la vie spirituelle aujourd'hui.

### 4.6.1.1. Passage

Étant donné le rapport créatif à la béance qui s'impose à l'expérience d'être, le couple écoute/parole constitue une double porte au cheminement pour s'atteindre en soi-même, comme le suggère Légaut, afin d'atteindre Dieu. À chacun ici de qualifier l'étape qu'il estime atteindre, sachant désormais que le fait même de la repérer l'offre presque immédiatement à l'ouverture-symbolisation d'une possible nouvelle révélation d'être.

---

<sup>101</sup> J.-C. BRETON, *Approche contemporaine de la vie spirituelle*, opus cité, pp. 179.

L'évidence de la symbolisation, c'est le souffle qui traverse le tissage de notre réalité. C'est l'expérience simultanée d'une saisie d'un mystère dans le vêtement de notre réalité au moment même où ce mystère nous saisit dans notre entier. Dès lors que le lieu du témoignage de la traversée d'un souffle se trouve en scène, ne sommes-nous pas Être de symbolisation en devenir?

## 5. Conclusion

À une époque où l'attention au religieux semble glisser vers l'attention au spirituel, il est important de questionner avec J.-C. Breton les situations nouvelles qui interpellent la vie spirituelle et provoquent un défi anthropologique. Avec l'usage du symbolisme dans la spiritualité et de la symbolisation dans une pratique contemporaine de la psychanalyse, cette étude propose de considérer la symbolisation comme un processus et une clé de lecture de l'ouverture contemporaine à la vie spirituelle.

Après la mise en place de la lecture de la symbolisation à partir de la structure même du symbole, a été présentée l'analyse de la symbolisation en psychanalyse, sous l'angle d'approche de Donald W. Winnicott avec ses notions d'espace potentiel et de phénomènes transitionnels, suivie de l'exposé d'un résumé de certains points clés du témoignage de Marcel Légaut sur la vie spirituelle d'inspiration chrétienne. Ces trois aspects ont été ensuite comparés afin de mettre en évidence les principaux points de convergence.

Il ressort de là en tout premier lieu, que la nouvelle lecture de la symbolisation mise à jour à partir de l'hypothèse d'une symbolisation de la structure même du symbole, grâce à une phénoménologie du symbole, révèle un double renversement. Il y a tout d'abord bascule du savoir du symbole à l'importance de la symbolisation en tant que processus. Dès lors, l'accueil de ce processus en l'humain l'ouvre à la lecture du symbole, mais dans le même mouvement, à la connaissance de lui-même. Le second renversement est l'ouverture de l'expérience de l'humain à l'émergence d'une dimension spirituelle, par la rencontre intime du processus de symbolisation. L'humain retrouve dès lors un rôle créatif dans son propre devenir. Ainsi la nouvelle lecture de la symbolisation a développé sa pertinence dans l'analyse de l'apport de Winnicott à la psychanalyse et ensuite par la relecture du témoignage de Légaut sur la vie spirituelle et ses modalités.

L'étude a dégagé un schéma commun à ces domaines mis en présence, selon des modalités propres à chacun, au travers de trois phases : brisure-faille, créativité-accueil et

passage à un autre niveau d'être. Deux niveaux de symbolisation, primaire et secondaire, complètent la trame partagée par la lecture de la psychanalyse et de la vie spirituelle. Ainsi la connaissance de l'humain par lui-même, permise par le processus de symbolisation tel qu'analysé dans cette étude, semble offrir une situation nouvelle prometteuse, et transformatrice, pour l'ouverture à une approche contemporaine de la vie spirituelle.

Comme le dit Eliade, « *La pensée symbolique* rend possible à l'homme la libre circulation à travers tous les niveaux du réel »<sup>102</sup>. L'étude a montré qu'il n'y a de passage que lorsque l'individu peut en lui-même trouver le semblable. Aujourd'hui, grâce à l'évolution de l'humain et notamment à ce que la psychanalyse offre pour accompagner un bout de chemin sur la connaissance de soi, il semble que le symbolisme s'enrichit de la connaissance chez l'humain de l'acte de symbolisation. En conséquence, l'abord de la vie spirituelle semble pouvoir se clarifier, en retirant le décorum qui un temps la revêtait, souvent du fait d'institutions devenues obsolètes, incapables de différencier les soubresauts émotionnels des effets de la mise en présence authentique de l'Esprit. La vie spirituelle profite donc du passage du symbole à la symbolisation comme processus développant une capacité de saisir le devenir de l'humain par l'attention à la symbolisation de lui-même, sans tomber dans un narcissisme spirituel stérile.

À cet égard, le témoignage de Légaut est déjà une lecture contemporaine et exigeante, invitant aux confins de la présence à soi-même et de la présence à Dieu, lieu où se croisent le mystère de l'humain et celui de Dieu. Son apport, avec la notion de « son Dieu » pour l'humain croyant, enrichit l'horizon des phénomènes transitionnels de Winnicott, dont la lecture méditée révèle la créativité de l'espace potentiel pour advenir et de la transitionnalité fondamentalement liée à l'avènement d'exister. Dans cette perspective, un rapprochement a été pointé entre le passage d'une part, de la symbolisation primaire dans le vécu et la symbolisation secondaire dans la parole sur ce vécu, d'autre part, celui de la croyance à la foi, et finalement celui de vivre à exister que propose Légaut.

---

<sup>102</sup> M. ELIADE, *Traité d'histoire des religions*, Paris, Payot, 1949, Petite Bibliothèque Payot 312, 1975, réimp. 1977, p. 381.

Ainsi, après une analyse des interactions symbolisation/vie spirituelle, l'étude a montré ce qui en résulte pour l'humain aujourd'hui comme être de symbolisation en devenir, et sur les nouvelles situations anthropologiques qui en découlent. Les enjeux de symbolisation dans le couple parole et écoute semblent devoir y jouer un rôle essentiel.

Ceci dit, se pose désormais la question de savoir si de nouvelles pratiques de vie spirituelle vont émerger de la richesse qu'offre la symbolisation, ou si l'étude des anciens systèmes de symbolisation issus des traditions spirituelles non chrétiennes peut révéler, via certaines mises au jour, et mises à jour, des richesses insoupçonnées.

Peut-être pouvons-nous voir dans cette étude l'esquisse d'une interrogation vers la création d'un renouveau pédagogique, d'une anthropologie de la symbolisation, qui trouverait des approches contemporaines adaptées? Un art humain, où la raison tiendrait sa place tout en s'ouvrant à l'accueil d'un plan de l'être, où l'humain singulier se convoquerait lui-même comme être de symbolisation en devenir, est-il envisageable?

Mais alors, quels pédagogues cela demanderait-il?

## 6. Bibliographie

### Bibliographie

- BRETON, J.-C., *La vie spirituelle en questions*, Montréal, Bellarmin, 2006, 168 pages.
- BRETON, J.-C., *L'expérience de Dieu avec Marcel Légaut*, Montréal, Fides, 2000, 140 pages.
- BRETON, J.-C., *Dieu de nos paroles, introduction à la foi chrétienne*, Montréal, Médiaspaul, col. Brèches théologiques n° 22, 1995, 150 pages.
- BRETON, J.-C., *Pour trouver sa voie spirituelle*, Montréal, CINR-Fides, 1992, 86 pages.
- BRETON, J.-C., *Approche contemporaine de la vie spirituelle*, Montréal, Bellarmin, 1990, 192 pages.
- BRETON, J.-C., *Foi en soi et confiance fondamentale. Le dialogue de M. Légaut et de E. Erickson*, Paris, Montréal, Cerf-Bellarmin, 1987, 358 pages.
- CHAUVET, L.-M., *Symbole et sacrement. Une relecture sacramentelle de l'existence chrétienne*, Paris, Éd. Du Cerf, coll. Cogitatio Fidei n° 144, 1987, 592 pages.
- CHEMAMA, R., VANDERMERSCH, B., *Dictionnaire de la psychanalyse*, Paris, Larousse, in extenso, 2009, 602 pages.
- CHEVALIER, J., GHEERBRANT, A., *Dictionnaire des symboles*, Paris, Robert Laffont/Jupiter, Coll. Bouquins, 1982, 1062 pages.
- DONARD, V., *Du meurtre au sacrifice. Psychanalyse et dynamique spirituelle*, Paris, Cerf, 2009, 672 pages.
- DONARD, V., « L'érotique du divin : désir et détachement », *Topique* 2008/4, n° 105, pp. 47-62.
- DONARD, V., « Spiritualité et structuration identitaire », *Topique* 2003/4, n° 85, pp. 53-62.
- DOLTO, F., *L'image inconsciente du corps*, Paris, Éd. Du Seuil, 1984, 384 pages.
- ELIADE, M., *Le sacré et le profane*, Paris, Gallimard, Folio-essais 82, 1965, réimp. 1987, 188 pages.
- ELIADE, M., *Traité d'histoire des religions*, Paris, Payot, 1949, Petite Bibliothèque Payot 312, 1975, réimp. 1977, 390 pages.

- FREUD S., « Psychanalyse » et « Théorie libido », 1923, in *Résultats, idées, problèmes*, Paris, P.U.F, 1985, pp. 51-77.
- GANDOLFI, L. & GANDOLFI, R., *La maladie, le mythe et le symbole, une approche anthropologique des pathologies*, Paris, Éditions du Rocher, 2001, 440 pages.
- GANTHERET F., « Winnicott Donald Woods (1896-1971) », in *Encyclopaedia Universalis*, <http://www.universalis.fr/encyclopedie/donald-woods-winnicott/> — vérification le 28/02/2012.
- GRAND'MAISON, J., *Symboliques d'hier et d'aujourd'hui. Un essai socio-théologique sur le symbolisme dans l'Église et la société contemporaines*, Montréal, Éd. Hurtubise HMH, col. Sciences de l'homme et humanisme n° 6, 1974, 318 pages. <http://classiques.uqac.ca/>
- JOUBERT, J., *Le corps sauvé*, Paris, Éd. Du Cerf, coll. Cogitatio Fidei n° 161, 1991, 222 pages.
- LACAN, J., *Écrits I, nouvelle édition, texte intégral*, Paris, éditions du Seuil, Points Essais, 1999, 574 pages.
- LACAN, J., *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, texte établi par Jacques-Alain Miller, livre XI, Paris, éditions du Seuil, Points Essais, 1973, 316 pages.
- LACAN, J., *Le mythe individuel du névrosé, ou Poésie et vérité dans la névrose*, Paris, éditions du Seuil, 2007, 128 pages.
- LAMINE, A.-S., « Les croyances religieuses : entre raison, symbolisation et expérience », *L'Année sociologique*, 2010, 60, n° 1, pp. 93-114.
- LAPLANCHE, J. / PONTALIS, J.-B., *Vocabulaire de la psychanalyse*, Paris, 2<sup>e</sup> édition Quadrige/PUF, n° 249, 1998, 524 pages.
- LAUX, H., « La raison mystique », *Topique* 2003/4, n° 85, pp. 63-73.
- LÉGAUT M., « La vie spirituelle », La MISPA, n° 25 juin 2000. [http://legaut.chez-alice.fr/2000/vie\\_spir.htm](http://legaut.chez-alice.fr/2000/vie_spir.htm) vérification 120822 - Transcription d'un enregistrement de Marcel Légaut au Centre de rencontres interconfessionnel la Mispas, en 1986.
- LÉGAUT, M., *Devenir soi et rechercher le sens de sa propre vie*, Paris, Aubier, 1980, épuisé - ACM-L, 1997, épuisé - Cerf, 2001, épuisé - Paris, Cerf, 2004, 156 pages.
- LÉGAUT, M., *Intériorité et engagement*, Paris, Aubier, 1977, 253 pages.

- LÉGAUT, M., *L'homme à la recherche de son humanité, Et homo factus est*, Paris, Aubier, coll. Intelligence de la foi, 1971, 285 pages.
- MORISSETTE, A., *Avènement symbolique du sujet croyant par la parole, une lecture du livre de Jonas*, Mémoire de maîtrise, Québec, Université Laval, 2006.  
<http://archimede.bibl.ulaval.ca/archimede/uid/03ab799a-f175-4af0-b2fd-bebea2213749> .
- OSER, F., GMÜNDE, P., & RIDEZ, L., *L'homme, son développement religieux. Étude de structuralisme génétique* (traduit de l'allemand par L. Ridez), Paris, Cerf, 1991, 352 pages.
- OTTO, R., *Le Sacré, l'élément non-rationnel dans l'idée du divin et sa relation avec le rationnel*, Paris, Payot, coll. Petite Bibliothèque Payot, 1969, 238 pages.
- PERRON, R., *Une psychanalyse pourquoi ?*, Paris, Dunod, 2000, 2<sup>e</sup> édition InterEditions, 2006, 312 pages.
- REID W., « le contre transfert, la symbolisation et le don d'absence » in revue filigrane vol. 13 n° 2, les voies du contre-transfert, Montréal, automne 2004, pp. 34-47.
- ROUDINESCO E., PLON, M., *Dictionnaire de la psychanalyse*, Paris, Fayard, 1997, 2000 pages.
- ROUSSILLON, R., *Le transitionnel, le sexuel et la réflexivité*, Paris, Dunod, 2008, 264 pages.
- ROUSSILLON, R., « Surmoi et symbolisation », cours à l'institut de Psychologie, Lyon, 2006-2007, <http://psycho.univ-lyon2.fr/sites/psycho/IMG/pdf/doc-184.pdf>, visite le 080920
- ROUSSILLON, R., « Le potentiel et l'impasse », *Revue française de psychanalyse* 2004/5, Volume 68, pp. 1889-1895.
- SAINT-ARNAUD, G.-R., « À-propos. Théologie et psychanalyse, que dit l'une au sujet de l'autre ? », *Théologiques* 2002, n° 10/2, pp. 13-23, Montréal, Faculté de théologie de l'Université de Montréal.
- SAINT-ARNAUD, G.-R., « Après-coup. Théologie et psychanalyse, que dit l'une au sujet de l'autre », *Théologiques* 2002, n° 10/2, pp. 159-216, Montréal, Faculté de théologie de l'Université de Montréal.

SAINT-ARNAUD, G.-R., « Une clinique du sectaire en danger ? Donner la parole aux personnes en cause », dans DUHAIME, J., St-ARNAUD, G-R (dir.), *La peur des sectes, 68<sup>e</sup> congrès de l'ACFAS, 2000, à l'Université de Montréal*, Montréal, Fides, 2001, pp. 105-123.

TAGORE, R., *L'offrande lyrique*, suivi de *La Corbeille de fruits*, traduction d'André Gide, Paris, Gallimard, coll. Poésie n° 70, 1963, édition 1992, 264 pages.

THÉOBALD, C., « L'expérience du "maître intérieur" », *Topique* 2003/4, n° 85, pp. 75-91.

T.O.B., *l'Ancien et le Nouveau Testament*, Montréal, Société Biblique Canadienne, 1988, 1832 pages.

VIEILLARD-BARON, J.-L., « La spécificité du symbolique dans la sphère religieuse », *Laval théologique et philosophique*, vol. 52, n° 2, 1996, pp. 411-424.

VIVEKANANDA, *Jnâna-Yoga*, Paris, Albin Michel, 1972, 448 pages, (original 1936) trad. : Jean Herbert.

WINNICOTT, D.-W., *Jeu et Réalité, l'Espace potentiel*, Paris, Gallimard, folio-essais n° 398, 1975, 288 pages.

### **Dictionnaires**

*Dictionnaire étymologique du français*, Paris, Dictionnaires Le Robert, coll. Les usuels, 1983, nouvelle édition 1985, 829 pages.

Dictionnaire en ligne Le Larousse : <http://www.larousse.fr/dictionnaires/francais>

### **Ressources Internet**

ATILF : Analyse et traitement informatique de la langue française, Lien avec le CNRS et l'université de Nancy. <http://atilf.atilf.fr/> .

CNRTL: Centre national de ressources textuelles et lexicales - Accès au TLFi : *le Trésor de la Langue Française informatisé* : <http://www.cnrtl.fr>.

ENCYCLOPAEDIA UNIVERSALIS : <http://www.universalis.fr>

Sur Marcel Légaut :

- <http://www.marcellegaut.fr/> site de l'Association Culturelle Marcel Légaut (ACML)

- <http://legaut.chez-alice.fr/>

- <http://www.marcellegaut.info/>

Université Laval, Archimède : <http://www.theses.ulaval.ca/>

Françoise Dolto <http://www.dolto.fr/>

École Lacanienne de Montréal <http://www.ecolelacanienne.org/>

École Lacanienne de Psychanalyse <http://www.ecole-lacanienne.net>

LACAN, J., *Pas-tout Lacan*, corpus de 417 textes réunis en un fichier numérique par l'École Lacanienne de Psychanalyse, 2006, 1910 pages. <http://www.ecole-lacanienne.net/bibliotheque.php?id=10> — 11-07-04 dernière visite

CAIRN.INFO site de revues de sciences humaines (ex. Topique) <http://www.cairn.info>

Livres électroniques (ebook)

ARON, R., *Jouir entre ciel et terre, les mystiques dans l'œuvre de J. Lacan*, Paris,

L'Harmattan, 2003: [http://www.editions-](http://www.editions-harmattan.fr/index.asp?navig=catalogue&obj=livre&no=15901)

[harmattan.fr/index.asp?navig=catalogue&obj=livre&no=15901](http://www.editions-harmattan.fr/index.asp?navig=catalogue&obj=livre&no=15901)

GRAND'MAISON, J., *Symboliques d'hier et d'aujourd'hui. Un essai socio-théologique sur le symbolisme dans l'Église et la société contemporaines* Montréal, Éd. Hurtubise

HMH, col. Sciences de l'homme et humanisme n° 6, 1974: <http://classiques.ugac.ca/>

LAPLANCHE, J., PONTALIS, J.-B., *Vocabulaire de la psychanalyse*, Paris, 2<sup>e</sup> édition

Quadrige/PUF, n° 249:

<http://www.jelis.ca/AfficherProduit.aspx?page=1&langue=fr&id=33501>

ROUSSILLON, R., *Le transitionnel, le sexuel et la réflexivité*, Paris, Dunod, 2008 :

<http://www.jelis.ca/AfficherProduit.aspx?page=1&langue=fr&id=42565>

