

Éthique et spiritualité dans la relation de soins

Actualité de William James

INTRODUCTION

Sans être un spécialiste de la pensée de William James, nous nous interrogerons dans cet article sur la conception de la dimension spirituelle de l'existence chez cet auteur. Comment distingue-t-il la physiologie, la psychologie et la spiritualité du sujet humain? Cette question est centrale pour envisager le statut du «spirituel» présent dans les discours contemporains, mais trop peu précisé pour qu'il puisse effectivement être soutenu concrètement au cœur d'une relation de soins et d'accompagnement. Notre objectif sera double: nous introduirons tout d'abord à l'anthropologie jamesienne en distinguant les niveaux d'articulation de ces trois composantes de l'homme. Il s'agira d'amener à la compréhension de la nature du spirituel chez James qui, comme mouvement immanent de l'existence, se distingue analytiquement de la possibilité de ses prolongements religieux. Nous dialoguerons ensuite avec sa conception de la spiritualité à partir de l'expérience du sujet vulnérable dans le contexte des soins palliatifs. Au regard de la détresse spirituelle de certains patients confrontés à l'expérience de la souffrance, nous chercherons à mettre en évidence la richesse et les limites éventuelles de la pensée de W. James en ce qui concerne l'accompagnement spirituel de la personne malade.

I. WILLIAM JAMES, UNE AMBITION

William James est né à New York en 1842, dans une famille protestante d'origine irlandaise; il est l'aîné de cinq enfants. Son père, Henry James, s'était fait connaître en publiant de nombreux ouvrages de théologie. Il donne à ses enfants une éducation libérale et cosmopolite. William est reçu à 27 ans docteur en médecine à l'Université

de Harvard, où il deviendra chargé de cours sur les rapports entre la physiologie et la psychologie. En 1876, il fonde un laboratoire de psychophysique. En 1889, il obtient la chaire de psychologie et, en 1897, celle de philosophie. Victime d'une crise cardiaque au cours d'une ascension de montagne, il part pour l'Europe malgré l'avis de ses médecins, et donne une série de conférences en Écosse, à l'université d'Édimbourg. De retour aux États-Unis, il est nommé à l'université Stanford. William James meurt le 26 août 1910.

C'est à la période où il est professeur de physiologie puis de psychologie et de philosophie à Harvard que nous nous arrêterons, période durant laquelle il s'implique dans la recherche expérimentale en parapsychologie et dont l'ouvrage *«The varieties of religious experience»*, paru en 1902 à New York, est une trace originale. Comme le signale B. Méheust dans la préface de l'édition de 2001, il importe de bien situer la démarche de W. James: «A l'époque où il écrit les *Varieties*, James ne semble pas connaître Freud; et s'il ne le cite pas dans cet ouvrage, il ne faut pas y voir un oubli volontaire, comme on pourrait rétrospectivement le penser: tout simplement, Freud, pour James, n'est, vers 1900, qu'un auteur parmi d'autres, dans le bouillonnement des théories qui se développent depuis près d'un demi-siècle autour de l'idée d'inconscient»¹.

Dans ce contexte, quelle est l'originalité de W. James? C'est d'abord sa compétence pluridisciplinaire puisqu'il est au départ médecin s'intéressant initialement à la physiologie; il fait ensuite des liens avec la psychologie pour s'intéresser ultérieurement, dans une dynamique d'interaction, à la spiritualité comme modalité pragmatique, et proposer une anthropologie et une certaine épistémologie. S'intéressant d'abord au réel via la physiologie, par interrogations successives liées à une expérience de la limite d'une science – la physiologie d'abord, puis la psychologie –, il s'ouvre progressivement à d'autres niveaux d'interrogations. W. James devrait nous permettre de conjoindre des dimensions du sujet humain que la diversification des sciences contemporaines a tendance de disjoindre et c'est bien son approche pragmatique, centrée sur l'expérience concrète du sujet, qui offre cette unité d'approche dont chaque sujet humain révèle la possibilité et l'unicité puisque l'homme est un tout: «... l'homme,

¹ W. JAMES, *Les formes multiples de l'expérience religieuse. Essai de psychologie descriptive*, Chambéry, Editions Exergue, 2001, p. 11.

constamment, écrit avec tout lui-même, avec son imagination et son cœur, comme avec son intelligence et sa science»². Cette approche unifiée de l'humain nous tient à cœur puisque, dans son rapport à la décision et à l'action, c'est le tout de l'humain qui se trouve engagé, un tout qu'une certaine approche de l'éthique risquerait de cantonner à la seule dimension rationnelle argumentative³.

II. UNE ANTHROPOLOGIE ET UN RAPPORT À LA CONNAISSANCE À L'ŒUVRE

Quel rapport à la connaissance sous-tend la pensée de W. James et quelles sont ses conséquences pour une compréhension de l'humain ouvert à une dimension religieuse de l'existence?

Une approche de la «vérité»

Tout d'abord, si W. James s'intéresse à la dimension religieuse, ce n'est certes pas pour nier l'intérêt de la démarche scientifique. Ce qu'il conteste, c'est la volonté d'une certaine approche scientifique à vouloir détenir à elle seule «la vérité»⁴. Ceci l'amène à refuser tout dogmatisme, particulièrement scientifique, comme il refuse la dichotomie que certains établissent entre le registre du savoir et celui de la foi. Cette approche du réel et de la vérité n'est pas sans répercussions sur le sens de l'existence et sa compréhension pensée en termes d'ouvertures où rien ne peut être connu à l'avance, toute connaissance renvoyant à l'expérience qu'en fait le sujet, que ce soit dans le quotidien de la vie ou dans la vie morale⁵: «La liberté morale réside pour l'homme dans cette incertitude des moyens. Elle diffère cependant en un certain sens de celle du joueur d'échecs qui connaît du moins l'objet final de la partie, tandis que

² E. BOUTROUX, dans W. JAMES, *Les formes multiples de l'expérience religieuse. Essai de psychologie descriptive*, p. 39.

³ D. JACQUEMIN, «L'éthique au risque d'une objectivation rationnelle», dans *Médecine Palliative*, vol. 10, n° 6, 2012, p. 273-274.

⁴ «Une idée n'est ni vraie ni fausse, elle le devient au fur et à mesure de sa confrontation avec l'ordre de l'expérience», W. JAMES, *La volonté de croire*, Paris, Les empêcheurs de penser en rond, 2005, p. 17.

⁵ W. JAMES, *La volonté de croire*, p. 191.

l'on ne saurait déterminer exactement l'essence du Bien qui constitue l'objet final de l'existence»⁶.

Pour James, le sens, la «vérité» n'existe pas par lui-même, en dehors de l'expérience qu'en fait le sujet au cœur de sa propre existence, expérience et vérité qui se donnent toutes deux comme le lieu d'élaboration progressive et de vérification du sens. Ainsi, c'est par le déroulement de sa vie que le sujet, dans un mouvement sans clôture tant que la vie dure, advient à un sens, une vérité, une compréhension du monde qui sera «la sienne». La pensée de W. James conduit ainsi au choix d'un empirisme radical défini par un rapport à une limite, celle du déploiement historique et incarné de l'existence en quête d'unification: «Nous découvrons, à mesure que nous la cherchons, une unité plus complète que n'en apporte notre expérience première; mais l'unité absolue, en dépit de l'impétuosité brillante que nous déployons pour l'atteindre, continue à nous échapper, et demeure une 'limite conceptuelle'»⁷. Retenons, dès le départ, la place donnée au provisoire, dimension en consonance profonde avec le refus de tout enfermement d'un sens, d'une vérité dans une pensée dogmatique.

Une approche de la rationalité

Cette approche influencera la place à laisser au fait religieux au cœur de l'existence, tout comme ce dernier induira une certaine conception de la rationalité.

James situe l'interrogation religieuse en lien avec la «vigueur intellectuelle»⁸: c'est dans un aller-retour avec le monde, son réel et les questions qui en émanent, que le sujet se construit et on peut poser, comme un a priori, qu'un questionnement spirituel émane de cette confrontation au monde puisque le sujet se trouve toujours affecté, que ce soit dans sa manière d'aller vers le monde ou d'en expérimenter ses effets dans toutes les dimensions du vivre humain: «J'ai dit et je répète que non seulement en fait notre nature passionnelle exerce une influence sur nos opinions, mais que, dans certaines

⁶ W. JAMES, *La volonté de croire*, p. 29.

⁷ W. JAMES, *La volonté de croire*, p. 33.

⁸ «La fermentation religieuse est toujours un symptôme de la vigueur intellectuelle d'une société, et nos croyances ne sont novices que lorsqu'elles oublient leur caractère hypothétique pour émettre des prétentions rationalistes ou dogmatiques», W. JAMES, *La volonté de croire*, p. 37.

options que nous exerçons parmi nos opinions, cette influence doit être considérée comme inévitable et comme une cause déterminante et légitime de notre choix»⁹. On pourrait faire un pas de plus pour dire que le questionnement à dimension religieuse-spirituelle représente une dimension fondamentale de l'existence, comme une nécessité de passer avec bienveillance par cette dimension du questionnement, quitte à la refuser ultérieurement¹⁰.

Dans cette même ouverture, W. James considère la rationalité comme une expérience de rapport au monde: «... la rationalité se reconnaît, comme toutes choses, à certains signes subjectifs qui affectent le sujet pensant; percevoir ces signes, c'est reconnaître que l'on est en possession de la rationalité»¹¹. Et c'est cette expérience rationnelle de confrontation au monde qui, en affectant les sujets, devient le lieu d'une expérience commune entre tous les hommes: «En dernière analyse donc, nous croyons que nous connaissons, que nous pensons, que nous parlons tous du même monde parce que nous croyons que nos percepts sont communs»¹². L'auteur cherche résolument à articuler des domaines de l'expérience qu'il est habituel de séparer: le réel, le scientifique comme rationalité objectivable, et le religieux, rendant difficile un regard pluriel sur l'existence. Ceci n'est pas sans répercussion sur une compréhension de l'humain au cœur d'une médecine scientifique, que personne ne conteste, mais dont les caractéristiques réduisent le sujet – professionnel ou malade – aux seules dimensions objectivables de son expérience de la vie.

Une visée d'unité du sujet et de la connaissance

La pensée de W. James promeut une approche pragmatique pour appréhender le rapport de l'humain à un monde inachevé au cœur duquel il exerce sa responsabilité: «Le pragmatisme va se charger de répondre à ces deux exigences: ne tourner le dos ni aux sciences ni aux

⁹ W. JAMES, *La volonté de croire*, p. 54.

¹⁰ «... nous avons le droit de considérer l'ordre physique comme incomplet par lui-même et d'admettre de confiance l'existence d'un ordre spirituel invisible qui le complète», W. JAMES, *La volonté de croire*, p. 82.

¹¹ W. JAMES, *La volonté de croire*, p. 91.

¹² W. JAMES, *La psychologie de la croyance et autres essais pragmatiques*, Paris, Éditions Cécile Defaut, 2010, p. 96.

expériences religieuses... Ce sont là deux dimensions de l'expérience humaine et elles possèdent pour James, tant en raison du contexte philosophique que dans son cheminement personnel, une importance cruciale¹³. C'est donc à la fois par ce qu'il est et par ce que le monde lui apprend que l'homme, dans l'expérience, construit un certain rapport à la connaissance dont il acceptera ou non, au fur et à mesure de son devenir, une extension de champ. Se construit donc, dans une réelle interaction, un rapport de vérité à soi-même et au monde, ce qui amène James à refuser toute appréhension rationnelle du monde en dehors de l'expérience vécue¹⁴.

C'est avec tout ce qu'il est – et ceci est significatif si nous voulons considérer ici la personne fragilisée par la maladie – que le sujet va vers le monde et en élabore sa propre connaissance, car l'avènement de la vérité ne se fait pas sans les croyances du sujet qui sont les points d'appui de sa propre connaissance: «Dans sa nature interne, la croyance, ou le sens de la réalité, est un type de sensation lié aux émotions plus qu'à tout autre chose»¹⁵. Et ce rapport à la connaissance s'élabore toujours en un monde concret, singulier au cœur duquel le sujet s'expérimente situé tout en même temps que, par sa seule présence, le sujet modifie le monde¹⁶.

III. UNE APPROCHE DE LA DIMENSION SPIRITUELLE DE L'EXISTENCE

Venons-en maintenant à l'approche spirituelle-religieuse de l'existence proposée par W. James. Pour lui, l'approche réductionniste ne peut tout dire de l'expérience religieuse et des valeurs qu'elle porte

¹³ S. GALETIC, Préface à: William JAMES, *La psychologie de la croyance et autres essais pragmatiques*, p. 16.

¹⁴ «Nous ne pouvons jamais être sûrs que nous nous comprenons jusqu'à ce que nous soyons capables de soumettre la question à ce test [celui de l'expérience sensible]. C'est pourquoi les discussions métaphysiques ressemblent à un combat dans le vide, elles ne possèdent pas de conséquences pratiques de type sensible», W. JAMES, *La psychologie de la croyance et autres essais pragmatiques*, p. 98.

¹⁵ W. JAMES, *La psychologie de la croyance et autres essais pragmatiques*, p. 102.

¹⁶ «Mais, ce dont nous avons besoin, c'est de la réalité pratique, la réalité pour nous et, pour posséder cela, un objet ne doit pas seulement apparaître, mais il doit apparaître à la fois comme *intéressant et important*. Les mondes dont les objets ne sont ni intéressants ni importants sont traités simplement négativement, nous les traitons d'irréels», W. JAMES, *La psychologie de la croyance et autres essais pragmatiques*, p. 117.

au cœur de l'existence d'un sujet singulier¹⁷. Il cherche d'abord ce que l'expérience religieuse apporte à l'homme: ce sera le caractère fécond, pratique de la dimension religieuse qui sera mis en avant, même si la personne est névrosée. Ce qu'il s'agit de juger, ce n'est pas d'abord l'état de la personne, ni la validité de l'expérience religieuse, mais bien ce qu'elle apporte au sujet puisque c'est à ses fruits qu'il est possible de reconnaître la valeur d'un arbre, non à ses racines. Mais qu'apporte une dimension religieuse, spirituelle à l'existence, et comment la définir? Sans entrer ici dans toute la complexité de la pensée de l'auteur, il semble possible de répondre en trois temps: en considérant son approche de la religion, la manière dont elle imprime la vie morale comme lieu de la volonté dans son lien avec l'action et, enfin, le rapport qu'elle instaure avec le monde, rapport soutenant le sens de l'existence.

Quelle définition de la religion?

Lorsque James aborde «la religion», il ne renvoie pas à la dimension instituée de cette dernière mais à un «nous collectif», une expérience commune qui s'inscrit et se déploie du côté de l'intériorité du sujet; c'est cette puissance intérieure, vécue en adéquation avec le sujet lui-même qui lui permet d'agir dans le monde. La «religion» ne se traduit donc pas par des rites mais par une manière d'être, de se comprendre soi-même et de comprendre le monde: «La religion personnelle, au contraire, c'est la vie intérieure de l'homme religieux; tout l'intérêt se concentre dans la conscience humaine avec ses mérites, ses misères, ses imperfections»¹⁸. Pour lui, on pourra nommer «conscience morale» cette dimension de l'existence, mais la qualification de l'expérience en tant que telle lui importe peu, l'essentiel étant ce qu'elle permet de vivre comme rapport à la vie, à soi-même et au monde. Il se risque cependant à en donner une définition – même s'il reconnaît qu'elle est arbitraire – où le religieux renvoie à la nomination, par le sujet, d'une dimension divine de certaines dimensions de l'existence: «... les impressions, les sentiments et les actes de

¹⁷ «Non, ce qui garantit à nos yeux la valeur d'une pensée, c'est ou bien l'élément de joie intérieure qu'elle renferme, ou sa concordance avec nos autres opinions, ou son utilité pratique» (W. JAMES, *Les formes multiples de l'expérience religieuse*, p. 57).

¹⁸ W. JAMES, *Les formes multiples de l'expérience religieuse*, p. 69.

l'individu pris isolément, pour autant qu'il se considère comme étant en rapport avec ce qui lui apparaît comme divin»¹⁹. La religion a donc trait à ce qui pose le sujet dans l'existence et lui donne, par expérience, la conviction d'être en adéquation avec son être véritable; cette expérience d'un divin sous-tendant l'expérience et la compréhension du sujet par lui-même ne renvoyant pas nécessairement à une divinité concrète.

Cette dimension religieuse de l'existence, même si sa nomination reste volontairement floue, teinte l'existence d'une certaine «gravité» – elle inscrit sérieusement, de manière plus consciente et lucide dans la vie – et porte des fruits, c'est-à-dire qu'elle agit au cœur même de la vie, lui faisant expérimenter des sentiments de tendresse, de sérieux et de joie. La religion est à penser au niveau de l'expérience que fait le sujet d'être inscrit dans une dimension solennelle de l'existence et la joie qu'il en ressent n'est en rien une joie superficielle²⁰, mais une satisfaction épanouissante d'être inscrit dans la vie en adéquation avec ce que l'on est profondément comme humain. Et cette expérience de correspondance devient source de dynamisme, d'enthousiasme qui impulse la vie.

Religion et approche morale de l'existence

Si cette dimension de l'existence est de l'ordre d'un dynamisme – qui n'est jamais un joug – que le sujet est à même de reconnaître et de nommer par et pour lui-même, si elle est une manière de s'orienter dans le monde, James la distingue nettement de la vie morale en tant qu'exercice de la volonté du sujet²¹. Pour se faire comprendre, il prend l'exemple de la personne malade. Envisagée sous l'angle de la volonté, l'expérience de la maladie inviterait le sujet à exercer cette volonté comme maîtrise, à ne pas se plaindre, à «faire bonne figure».

¹⁹ W. JAMES, *Les formes multiples de l'expérience religieuse*, p. 70.

²⁰ «Toute attitude vraiment religieuse doit avoir quelque chose de grave, de sérieux et de tendre. Elle peut être joyeuse, mais non railleuse ou grimaçante; triste, mais non pas exaspérée ni blasphématoire. Les expériences religieuses que je me propose d'étudier sont des impressions solennelles» (W. JAMES, *Les formes multiples de l'expérience religieuse*, p. 76).

²¹ «La vie morale est vraiment une guerre, au service des idéaux les plus élevés, le soldat du devoir est poussé par un patriotisme qui englobe tout l'univers et qui, comme tout patriote, réclame des 'volontaires'» (W. JAMES, *Les formes multiples de l'expérience religieuse*, p. 82).

L'homme religieux pourra certes agir de la même manière et donner un visage avenant, mais il n'expérimentera pas l'effort, le rapport à la volonté comme une extériorité pesante qui s'imposerait à lui: «Mais ce qui résulte chez le stoïcien d'un effort pénible se produit spontanément chez le chrétien, grâce à l'ivresse d'une émotion qui rend inutile l'exercice de la volonté»²². Si cette approche peut paraître assez à distance de certaines situations de souffrance rencontrées, elle veut surtout insister sur une sorte de mouvement spontané de l'existence, orientant le sujet dans ce qui le porte plutôt que dans la convocation d'une sorte d'extériorité que serait l'acte de volonté comme décision prise à propos de soi.

Comment James explique-t-il cette différence, importante pour notre propos si nous voulons plus particulièrement envisager dans la suite le vécu de la personne fragile? Il parle de don comme source du mouvement de l'existence, qu'elle soit une force inhérente au mouvement du corps et de la vie (force physiologique) ou une force donnée au sujet de l'extérieur. Pour lui, l'homme religieux avance dans la vie non par le seul mouvement de sa volonté mais par un don, qu'il vienne de «l'organisme diront les physiologistes, un don de la grâce divine, diront les théologiens»²³. Il en réfère une fois de plus à l'expérience des gens: «Le sentiment religieux constitue, chez celui qui l'éprouve, une nouvelle source d'énergie, un accroissement absolu de la vie»²⁴. Et c'est bien cet accroissement de vie qui, au niveau de l'expérience, le distingue d'une inscription morale, volontaire. Alors qu'une approche morale, volontariste du monde donnerait au sujet d'expérimenter son impuissance face aux forces adverses, le sentiment religieux lui offre une force pour l'accepter, non pas en termes de passivité, mais comme une capacité du sujet d'être en adéquation avec ce qu'il doit vivre, source de paix²⁵.

Pour James, cette inscription religieuse du mouvement de l'existence va, par voie de conséquence, permettre de penser un certain rapport du sujet avec la souffrance: «Mais la joie religieuse n'est pas un simple soulagement: le besoin de délivrance a lui-même disparu.

²² W. JAMES, *Les formes multiples de l'expérience religieuse*, p. 83.

²³ W. JAMES, *Les formes multiples de l'expérience religieuse*, p. 84.

²⁴ W. JAMES, *Les formes multiples de l'expérience religieuse*, p. 84.

²⁵ «Ce sentiment de joie, tout pénétré d'absolu et d'éternité, nous ne le rencontrons nulle part ailleurs que dans la religion» (W. JAMES, *Les formes multiples de l'expérience religieuse*, p. 84).

C'est l'acceptation du mal, envisagé comme une force de sacrifice; c'est aussi l'intime conviction que ce mal est à jamais vaincu»²⁶. Le «religieux» offrirait donc une manière particulière de se situer par rapport à la souffrance, une manière de l'appréhender que ne pourrait offrir la seule sollicitation de la volonté.

Rapport au monde et sens de l'existence

Le seul registre explicatif que propose James est non pas une nomination causaliste d'une divinité source de cette puissance mais bien l'expérience que l'homme en fait; celle-ci l'ouvre à la réalité expérimentée de l'invisible sans pour autant, même si elle relève de sa croyance, qu'il soit dans l'obligation de le nommer²⁷. En effet, selon lui, il existe une autre dimension que la dimension consciente de l'existence, et qui est en même temps de l'ordre du réel que l'homme expérimente: «Il semble donc qu'il y ait dans la vie consciente de l'homme un sentiment de la réalité, à la fois plus profond et plus général qu'aucun de nos sens spéciaux, qui seuls, d'après la psychologie courante, nous révéleraient directement l'existence des choses»²⁸.

Mais d'où vient cette expérience particulière de la réalité? Pour James, les sources sont nombreuses: cela peut venir d'une organisation, d'une force nerveuse, mais, une fois encore, l'auteur ne se soucie pas de l'explicitier car il veut d'abord rendre compte de la réalité d'une expérience qui ouvre d'abord l'homme à une croyance, celle d'une présence «de Dieu» ou du divin. En effet, il estime que la dimension religieuse de l'existence ne peut être réfléchie, attestée par la seule dimension rationnelle. Même si l'expérience religieuse ne relève pas du registre de «la preuve rationnelle», elle n'en est pas pour autant moins réelle. Personnellement, nous trouvons signifiant cette insistance de l'auteur à ne pas pouvoir rendre compte de tout, de toutes les dimensions de l'existence; cette conviction nous renvoie à l'expérience de tant de personnes malades vivant réellement une restauration-restructuration d'eux-mêmes sans que, pour autant, ils puissent effectivement

²⁶ W. JAMES., *Les formes multiples de l'expérience religieuse*, p. 85.

²⁷ «Il arrive en effet que l'objet de notre croyance revêt pour nous une telle réalité que cette conviction transfigure toute notre vie, bien que cet objet puisse échapper presque entièrement aux prises de notre esprit» (W. JAMES, *Les formes multiples de l'expérience religieuse*, p. 93).

²⁸ W. JAMES, *Les formes multiples de l'expérience religieuse*, p. 95.

rendre compte explicitement de ce qu'ils sont en train de vivre. Sans être obligatoire, un lien de l'existence avec le registre de l'invisible est, pour James, une expérience réelle dynamisant le mouvement de la vie²⁹.

IV. UNE CONTRIBUTION POUR PENSER LA FRAGILITÉ DE L'EXISTENCE

Après avoir considéré les principaux axes de la pensée de William James quant à sa conception d'une dimension religieuse de l'existence, nous aimerions examiner en quoi ces premiers éléments d'analyse permettent une réflexion relative à la condition fragile de l'existence et à ce qui pourrait concourir à son accompagnement. En effet, James lui-même a traversé une période obscure le plongeant pendant plusieurs années dans une grande souffrance psychique. Comment nous permet-il d'envisager cette difficile question du sens de la fragilité dans la souffrance et la maladie? Nous appuyant sur notre expérience d'accompagnement de malades en soins palliatifs, nous nous demandons si les potentialités créatrices du spirituel chez James ne supposent pas en contrepoint une expérience commune de la vulnérabilité du sujet humain. Deux chapitres des *Varieties* permettent d'aborder au moins partiellement cette problématique: ce qu'il développe à propos de l'optimisme religieux demandant conjointement un effort, une «conversion du sujet».

L'optimisme religieux

Si le sentiment religieux concourt à la paix et à la joie, James ne nie pas cependant l'existence du mal qui, lui aussi, est de l'ordre de la réalité: il existe bel et bien et nombreuses sont les personnes à en faire l'expérience. Dès lors, quel peut être l'apport de cette dimension religieuse? Si sa finalité est de procurer le «bonheur», c'est parce que, grâce à elle, l'humain est capable de susciter en lui les forces dont il est porteur afin de les orienter vers un «mieux», le mal pouvant aussi devenir une opportunité de découverte des profondeurs de la vie, pour autant qu'on ne se laisse pas submerger par lui³⁰.

²⁹ W. JAMES *Les formes multiples de l'expérience religieuse*, p. 107.

³⁰ «Après tout, il se pourrait que le mal soit la meilleure clef pour nous ouvrir les secrètes profondeurs de la vie, et pour nous révéler le sens mystérieux des choses» (W. JAMES, *Les formes multiples de l'expérience religieuse*, p. 180).

Il s'appuie, à titre d'exemple, sur la théorie du *mind-cure*³¹ reposant sur l'état d'esprit avec lequel les personnes se tournent vers les choses pour considérer le réel de telle ou telle manière et solliciter en soi les ressources positives dont elle a besoin pour y faire face. Il s'agit donc, par expérience, de solliciter en soi les ressources dont on a besoin pour affronter le réel, ressources ici non qualifiées et que, en registre chrétien, on pourrait nommer l'Esprit, la force de la présence de Dieu; ce que ne fait pas James.

Celui-ci apparaît conscient des limites de cette affirmation et reconnaît qu'on pourra lui objecter qu'il s'agit de superstition, voire de tromperie, d'illusion. Ce qu'il réfute au nom de l'expérience qu'en font les personnes, celle de parvenir, au cœur de l'épreuve, à être capable d'éprouver une dimension positive de l'existence animée d'une force réelle. C'est effectivement ce qu'on rencontre parfois à l'hôpital: des personnes porteuses d'un optimisme, d'une certaine joie de vivre traduisant une sorte «d'habitation dans la paix» jusqu'au seuil même de la mort qui vient. À ce sujet, les propos de l'auteur sont très clairs: «Vous éprouvez dans votre corps, dans votre esprit, que les énergies qui gouvernent la nature sont des énergies personnelles, que vos pensées personnelles sont des forces réelles, que les puissances de l'univers répondent directement à vos appels et à vos besoins individuels. Cette vérification pratique des idées religieuses les plus primitives est un fait incontestable, nous l'avons vu, et d'une portée considérable»³². Cependant, dans cette expérience de face à face avec la souffrance, James n'exclut évidemment pas le recours à la science, à la médecine puisque rien n'est nié en termes d'efficacité; il serait proche de ce qu'on nomme aujourd'hui prise en charge holistique où toutes les dimensions de la personne malade concourent à la restauration de sa santé: «Toutes les deux, science et religion, sont donc les clefs bien authentiques donnant accès, pour qui sait s'en servir, aux ressources cachées de l'univers. Ni l'une ni l'autre ne nous ouvre toutes les entrées et rien ne nous empêche de nous servir des deux en même temps»³³.

³¹ D. F. DUCLOW, «William James, Mind-Cure, and the Religion of Healthily-Mindedness», dans *Journal of Religion and Health*, 41/1, Spring 2002, p. 45-56.

³² W. JAMES, *Les formes multiples de l'expérience religieuse*, p. 146.

³³ W. JAMES, *Les formes multiples de l'expérience religieuse*, p. 149.

La place de la conversion

La pensée de James va plus loin pour comprendre la place que peut occuper l'expérience religieuse lorsqu'il traite de la conversion; il signifie de la sorte que si une puissance religieuse-spirituelle peut être une ressource, elle suppose l'engagement du sujet. Il est dès lors intéressant de s'arrêter quelque peu à ce que «produit», mobilise le sentiment religieux en le mettant en parallèle avec ce que vivent certaines personnes au terme de l'existence, une nouvelle manière d'être au monde apportant une paix qui, pour nous et de l'extérieur, semble incompréhensible tant qu'on ne l'a pas expérimentée soi-même comme processus de vie.

Ne serait-ce pas cela que James nomme «conversion»? «Quand l'âme, après une lutte intérieure où dominerait le sentiment de sa faiblesse et de son malheur, trouve le bonheur et l'harmonie dans l'intuition des réalités religieuses, nous appelons ce passage, lent ou rapide, une conversion»³⁴. Pour lui, puisque le sujet est tissé de nombreuses composantes, ce passage peut trouver sa source en de multiples causes: une dimension psychique, un mouvement neurologique, une intervention de Dieu. De son point de vue, toutes les lectures sont possibles et légitimes puisque, ce qui importe, ce sont les fruits, la paix éprouvée par la personne, paix lui permettant d'expérimenter un autre rapport au monde. Il ne semble affirmer qu'une seule chose, c'est que cette expérience émane d'une expérience intérieure du sujet à laquelle il se doit de concéder.

Car tel est bien l'enjeu de la conversion, celui d'accepter de se «laisser aller», de «consentir» à ce qui se passe en soi, à cette remise en mouvement de tout ce qu'est et vit le sujet, quelles qu'en soient la cause et la source. Si on peut regretter que James ne soit pas plus explicite dans la nomination de la puissance à la source du mouvement, ni dans les modalités concrètes qui s'avèrent nécessaires pour y accéder – pensons ici à l'engagement des professionnels, à la place tenue par l'entourage et/ou les accompagnants –, il reste pertinent de noter ce que peuvent être les «fruits» de ce mouvement de concession de soi à soi que peut vivre la personne malade, proche de sa mort, en concédant aux forces de vie, certes autres, qui l'habitent et le soutiennent. C'est ici l'analogie entre ce qu'affirme James et ce que nous avons effectivement vécu dans la rencontre de certains malades qui nous convie à une bienveillance à

³⁴ W. JAMES, *Les formes multiples de l'expérience religieuse*, p. 203.

l'égard de sa pensée! Pour lui, l'acceptation par le malade de ce mouvement spirituel, de cette puissance religieuse qui le porte lui donnera d'expérimenter trois fruits qui s'offrent comme trois résultats de la conversion: la disparition de l'inquiétude, une nouvelle manière d'appréhender le monde, plus positive³⁵.

Même si ces fruits se donnent dans une sorte d'idéal excessif, nous mesurons en même temps combien le sentiment religieux peut avoir une place centrale dans l'expérience humaine, particulièrement dans sa confrontation au mal et à la maladie, pour autant que le sujet soit disposé à le décrypter; ce sur quoi, à notre connaissance, W. James insiste peu. On peut ainsi reconnaître chez lui, sans qu'il nie l'apport des sciences et de la médecine, un rôle de précurseur d'une approche globale du sujet laissant place à une dimension spirituelle de l'existence; dimensions que mettra au jour Virginia Henderson en 1968 dans «Principes fondamentaux des soins infirmiers»³⁶ où il s'agissait de reconnaître la dimension religieuse et éthique de l'homme parmi d'autres besoins fondamentaux puisqu'elle définissait ces besoins comme «pratiquer sa religion ou agir selon sa conception du bien et du mal».

IV. DIALOGUE ET DISTANCE CRITIQUE

Au terme de cette analyse, nous aimerions relever certains éléments de distance critique. Qu'est-ce qui, dans l'approche du sentiment religieux chez James, rencontre nos propres intérêts pour la problématique de la spiritualité, mais également qu'est-ce qui nous questionne, voire nous met mal à l'aise au regard de notre propre réel, de notre expérience?

Convergences

Tout d'abord, ce que nous avons proposé en termes de compréhension de la spiritualité rencontre certains développements théoriques de W. James. Nous avons, nous aussi, cherché d'en proposer une définition qui ne soit pas extérieure au vécu de la personne ni à l'acte même de soigner. Une approche de la spiritualité ne doit pas conduire le

³⁵ W. JAMES, *Les formes multiples de l'expérience religieuse*, p. 251-252.

³⁶ V. HENDERSON, *Principes fondamentaux des soins infirmiers*, Conseil international des infirmières, Genève, 1969, p. 14-15.

professionnel à un excès de responsabilité, comme si «faire attention à la spiritualité» l'amenait à être en dehors de sa propre expérience professionnelle, exercer une autre responsabilité que celle qui fait habituellement le cœur de son métier. En effet, nous pensons, pour une certaine part à l'instar de James, que la spiritualité est le lieu naturel de la vie, et dès lors du soin et de la responsabilité soignante.

Mais comment qualifier ce terme de spiritualité? Nous l'avons défini comme «le mouvement de l'existence»³⁷, un mouvement portant l'existence, la vie de chacun, et un mouvement porté par le sujet, en bonne santé ou malade; il inclut d'une manière inséparable le corps, la dimension psychique, éthique et, pour certains, transcendante-religieuse de la vie du sujet. Cette dernière n'est pas obligatoire pour qu'on parle de spiritualité. Insistons sur l'aspect inséparable des trois ou quatre dimensions qui constituent l'humain comme sujet. Elles sont en interrelation profonde: dans leur mouvement, elles portent le sujet tout en même temps que ce dernier les porte. Il importe de souligner ce lien car l'affectation d'une seule de ces trois ou quatre dimensions va concourir au déplacement de ce qui pose un sujet singulier dans la totalité de son existence, autrement dit dans sa spiritualité. Pour bien nous faire comprendre, prenons quelques exemples. Lorsqu'une personne connaît une atteinte en son corps, c'est la totalité de sa vie qui se trouve conduite en un autre mouvement; atteint d'une pathologie grave, le patient va se trouver atteint dans son équilibre psychique, parfois remis en question dans la visée du bien de ce qu'est sa vie ou, pour certains, remis en cause dans sa foi, ses représentations de Dieu. L'importance de certains soucis pourra conduire à des troubles somatiques (hypertension, troubles de la digestion, maux de dos...). Une dépression, quelle qu'en soit la cause, pourra également se manifester par le langage du corps (amaigrissement, fatigue...). L'interrogation éthique, dans ses perplexités et ses incertitudes de l'action, pourra avoir des répercussions dans le rapport au corps et à l'esprit lorsque le sens du bien, l'incertitude de son propre devenir ronge le sujet. Pour le sujet croyant atteint d'une maladie le fragilisant, tout cela pourra se traduire en révolte, remise en question de la présence, de la justice de Dieu.

Appréhender de la sorte la spiritualité comme mouvement d'existence reposant sur trois ou quatre pôles inséparables n'est pas sans

³⁷ D. JACQUEMIN, *Quand l'autre souffre. Éthique et spiritualité*, Bruxelles, Lessius, 2010, p. 73-76.

conséquence. Chacun de ces pôles représente à égalité des voies d'accès possibles à la vie spirituelle et chacun, en son ordre propre, y concourt avec des répercussions toujours possibles sur les autres. Au regard de notre problématique, nous pouvons souligner dans cette optique deux éléments particulièrement importants: l'accès au corps et le questionnement éthique. Le soin donné au corps est en lui-même un lieu spirituel: le «spirituel» n'est donc pas à chercher par le soignant dans un ailleurs du soin, ce qui lui conférerait une responsabilité excessive; c'est au cœur de son expérience professionnelle que cette dimension est à découvrir et à soutenir. Quant à la réflexion éthique, elle représente elle aussi un lieu possible d'accès contemporain à la question et à la réalité du spirituel.

Il est d'autres enjeux tout aussi importants à l'attention dévolue au patient et à l'ensemble des dimensions qui l'inscrivent dans son mouvement d'existence. L'articulation conjointe des trois ou quatre pôles représente une invitation à ne pas parcelliser le sujet souffrant tout comme elle invite à ne pas se tromper de réponse dans la rencontre de sa souffrance, qu'on y ait accès par le corps, la vie psychique, l'interrogation sur le sens de l'existence et de l'action ou par la question de Dieu, de la foi. C'est bien l'ensemble des professionnels – soignants, psychologues, bénévoles, aumôniers – qui concourt à une même dynamique de prise en charge, sans concurrence si chacun, par sa compétence propre, a accès à une part de ce mouvement du sujet: le corps, le psychisme, l'éthique, le transcendant-religieux. Parler ainsi d'une dimension naturellement spirituelle de l'acte de soin invite à penser la spiritualité comme un lieu pour soi, alors que, généralement, la seule convocation du terme de spiritualité effraie et renvoie à une certaine étrangeté et qu'on ne cesse, par ailleurs, d'insister sur l'importance des besoins spirituels au point de les postuler comme un enjeu éthique fondamental pour l'avenir³⁸!

À la différence de James, nous avons pu élaborer, à l'aide de ce schéma pédagogique de la spiritualité, une plus grande différenciation entre le spirituel et le religieux, distinction d'autant plus nécessaire que nous ne sommes plus dans le contexte socioculturel de l'auteur. En effet, chez James, des équivalences sont faites entre l'expérience spirituelle et religieuse, cette dernière étant parfois

³⁸ L. DUGDALE, «The Art of Dying Well», dans *Hasting Center Report*, 40/6, Nov-Dec 2010, p. 22-24.

nommée dans un registre particulier, celui du christianisme du début du XX^e siècle avec les représentations qui y sont inhérentes. Or, de notre point de vue, il importe de pouvoir distinguer ces deux plans, à la fois pour les situer chacun dans le registre propre de l'expérience des personnes mais surtout pour permettre à la spiritualité comme expérience vécue d'être distinguée de la dimension religieuse, particulièrement confessante; celle-ci peut alors être nommée pour elle-même, dans le respect de ce que vivent les personnes. Cette distinction apparaît d'autant plus importante s'il s'agit de pouvoir la mettre en lien avec la problématique de l'accompagnement des personnes, que ce soit dans leur recherche ou leur nomination d'un sens de l'existence.

Une pensée en construction

Un autre apport de la pensée de James est sa volonté de considérer son enquête sur la spiritualité de l'humain dans la totalité de ce qui l'inscrit dans l'existence. Nous le voyons particulièrement par la succession de ses approches partant du biophysique, pour considérer ensuite une compréhension neurologique, puis psychologique et philosophique, ouvrant alors à la question du spirituel. Ce sont ainsi diverses dimensions et compréhensions de la vie qui se trouvent honorées, sans jamais renier les acquis des approches successives car l'humain n'est pas pensé en termes de strates superposées mais dans le mouvement, le devenir et les manifestations de l'expérience humaine «du vivre». En un mot, James, à l'inverse de certaines approches contemporaines scientistes à visée strictement objectivantes, ne pose aucun a priori dogmatique quant à l'approche de l'expérience humaine. Cette posture capable de laisser advenir «la surprise» nous paraît particulièrement significative en ce qui concerne la rencontre de l'autre souffrant; celui-ci, sans cesse, nous invite à nous laisser surprendre s'il est effectivement question de rencontre et non pas de guidance.

Dans sa pensée, la confrontation à la limite du réel qui se donne à observer s'avère structurante et devient une invitation à penser toujours plus «profondément»; il prend le risque de scruter l'intériorité même sur laquelle il affirme ne pas avoir de prise ni de certitude. C'est donc une pensée qui se risque à l'hypothèse et à sa propre non clôture si c'est toujours bien une expérience, celle de l'autre rencontré, qui la nourrit.

Sans en parler ainsi, W. James met en œuvre un *eschaton* de la raison³⁹ laissant place au mystère de la vie, de l'autre. Il offre une phénoménologie de l'humain toujours ouverte à d'autres niveaux de compréhensions et d'interprétations du sens; l'enjeu n'est pas sans signification pour le théologien. Pour James, l'effort de rationalisation de la vie et de l'expérience, par sa dimension non dogmatique, ne cherche pas à dire le tout de l'homme – ni par la réduction, ni par une pensée totalisante –, mais il cherche à rendre compte au mieux d'une certaine «vérité» de l'humain dans son propre devenir.

L'expérience pour elle-même: une place pour l'altérité?

En matière d'expérience religieuse, W. James souligne toute l'importance de la dimension vécue de l'expérience: ce qui importe, c'est ce que vit la personne et l'arbre se reconnaît à ses fruits. En ce sens, ce qui compte, c'est l'expérience faite de reliance comme la nomme Lytta Basset, psychanalyste et théologienne: «la restauration de la capacité relationnelle de la personne souffrante, son expérience nouvelle ou renouvelée d'être relié à l'AUTRE aussi bien humain que divin»⁴⁰.

Or, dans la pensée de l'auteur, une dimension de cette approche semble quelque peu absente, celle de l'altérité sur laquelle nous aimerions insister au regard de notre propre expérience. Nous ne pouvons que valider la dimension pleinement singulière de l'expérience spirituelle au cœur de la maladie mais une dimension d'altérité nous paraît tout aussi nécessaire. Si le malade se doit de faire seul son propre chemin spirituel, la présence d'une altérité s'avère nécessaire à plusieurs niveaux. Elle pourra parfois aider à nuancer, voire à battre en brèche certaines représentations perverses de Dieu ou du divin à même de détruire la personne malade; non qu'il faille lui imposer une certaine représentation de Dieu estimée «juste» ou adéquate par l'accompagnement, mais faire percevoir avec tact et patience qu'une autre

³⁹ «La structure eschatologique de la raison n'est pas personnelle; c'est pourquoi ce qu'elle annonce reste absolument indéterminé et n'est absolument pas réel. Aussi, toute tentative de se donner la représentation de la totalisation est-elle inévitablement illusoire et inconsistante» (J. LADRIERE, *La Foi chrétienne et le Destin de la raison* [Cogitatio fidei 238], Paris, Cerf, 2004, p. 182. On pourra également se reporter avec intérêt aux pages 72 à 76.

⁴⁰ L. BASSET, «La guérison, restauration de la capacité de relation», dans *Sciences pastorales*, 24/1, 2005, p. 11.

vision de Dieu ou du divin lui permettrait de porter un autre regard sur l'expérience qu'il est en train de vivre. Ne pas prendre en compte cette possible distanciation critique nous apparaît comme une limite de la pensée de James. De plus, le centrage sur la dimension singulière de l'expérience risque de laisser peu de place à la dimension d'altérité de la relation et de l'interlocution si nous croyons qu'un tiers s'avère nécessaire pour que l'humain puisse se dire à lui-même. De notre point de vue, l'ouverture à la spiritualité ne peut se vivre sans l'altérité d'une certaine parole; elle est de l'ordre d'une ouverture à l'altérité⁴¹ qu'il s'agit d'accueillir dans un rapport au temps qui, bien sûr, n'appartient qu'au malade et dont lui seul connaît la signification. Et pour vivre l'expérience de son propre cheminement, le malade aura toujours besoin de l'autre – Autre – comme témoin, destinataire de son propre mouvement devenant peu à peu processus de guérison. Et c'est ici, qu'avec M. Bellet⁴², il est essentiel de reconnaître la place de la parole écoutée et accueillie.

La joie a ses limites

Nous sommes également moins optimiste que James sur le fruit de l'expérience spirituelle pensée en termes de paix et de joie. Bien sûr, James n'est pas naïf puisqu'il évoque les angoisses et la nuit de la foi des mystiques, mais son insistance peut-être trop immédiate sur la joie comme modalité d'une expérience spirituelle accomplie pourrait donner à croire, pour bon nombre de nos contemporains, à une impossibilité radicale de l'expérience religieuse.

Comment cela? Si la joie peut effectivement se rencontrer auprès de certains patients attestant comme une sorte d'accomplissement de l'existence, il faut en même temps affirmer qu'elle est peu fréquente. Il importe de le rappeler, car le patient qui n'expérimente pas cette dimension pourrait être porté à croire qu'il n'a pas accès à une expérience spirituelle. Or, le non accomplissement n'invalide pas la vérité et l'intensité du cheminement, de l'expérience vécue. De plus, l'accès à la joie et à la paix sollicite une certaine dimension d'altérité; il importe que d'autres

⁴¹ «La spiritualité serait une capacité de devenir soi-même en vérité tout en laissant vivre cette Altérité intérieure qui nous constitue» (D. JACQUEMIN, *La bioéthique et la question de Dieu, une voie séculière d'intériorité et de spiritualité* [Interpellations 9], Québec, Médiaspaul, 1996, p. 15.

⁴² M. BELLET, *L'écoute*, Paris, Desclée de Brouwer, 1989, p. 24-26.

personnes puissent, par leurs compétences, soutenir le mouvement d'existence du patient, particulièrement dans le soin du corps et le traitement des symptômes qu'il manifeste. Mettre en œuvre une thérapie de la douleur invite à réfléchir sur le statut de la personne soignée⁴³. Tout ceci pour souligner que l'expérience religieuse ne peut être pensée indépendamment des conditions qui lui sont offertes par d'autres, particulièrement au regard de l'expérience de la fin de vie; ce qu'ont bien mis en évidence les soins palliatifs avec le concept de *total pain*.

Reprise théologique

Enfin, c'est comme théologien que nous aimerions considérer brièvement ce que nous avons appréhendé de la pensée de W. James. En effet, une tradition se reconnaît dans sa pensée et, de son propre point de vue, peut être nommée: nommer ne signifie pas assimiler une expérience mais renvoie à une capacité de pouvoir l'inscrire dans une expérience croyante particulière, chrétienne en ce qui nous concerne. La tradition catholique, assumant elle-même une dimension de non-maîtrise de l'expérience, pourra y voir le lieu de l'Esprit-Saint, force discrète mais réelle poussant le sujet malade à avancer dans l'épreuve: «*Le vent (ou: l'Esprit) souffle où il veut et tu entends sa voix, mais tu ne sais pas d'où il vient ni où il va. Ainsi en est-il de quiconque est né de l'Esprit*» (Jn 3,8). Elle pourra également y reconnaître une dimension d'accomplissement, de joie et de paix: «*Maintenant, ô Maître souverain, tu peux laisser ton serviteur s'en aller en paix, selon ta parole. Car mes yeux ont vu le salut, la lumière que tu prépares à la face des peuples, gloire de ton peuple Israël*» (Lc 2, 29-32). Cependant, d'un point de vue chrétien, à la différence de l'approche de James, cette force ne sera pas une puissance anonyme, mais une personne qui se révèle à celui, celle qui se tourne vers elle. Pour le croyant, cette force, cette vie, ce souffle seront qualifiés et vécus dans la personne du Christ ressuscité; son ministère thaumaturgique atteste de sa permanente attention aux plus fragilisés de l'existence.

Il est une autre dimension que le théologien pourra souligner au regard de sa propre tradition: l'importance de l'altérité, dimension

⁴³ D. JACQUEMIN, «Traitement de la douleur du patient en fin de vie: d'une exigence thérapeutique à une affirmation anthropologique», dans *Actes de la Journée régionale Prise en charge de la douleur du patient en fin de vie*, Lille, Faculté de Médecine Henri Warembourg, Université de Lille 2, 24 novembre 2004, p. 37-39.

ténue dans l'approche de W. James. Si, fondamentalement, le croyant s'efforce de se recevoir d'un autre (Gn 2), sa foi trinitaire met au jour une altérité structurante, indiquant que, même en Dieu, la personne ne peut se penser et se vivre par elle-même. En ce sens, la vie spirituelle, et a fortiori religieuse, ne peut être appréhendée comme une aventure insulaire dont la signification reviendrait au seul sujet, coupé de la dynamique relationnelle d'alliance portant l'expérience même d'une vie spirituelle inscrite dans la prière. C'est toujours vers un autre, en attente de salut, que le croyant se tourne: *«Il m'appelle et moi je lui réponds; je suis avec lui dans son épreuve»* (Ps 91,15).

Cette dimension de relation et d'altérité se trouve particulièrement soulignée dans l'introduction du rituel concernant le sacrement des malades: *«Dans le corps du Christ qu'est l'Église, “si un membre souffre, tous les membres partagent ses souffrances” (1 Co 12, 26). Aussi tous les baptisés ont-ils à cœur de participer à ce service de charité mutuelle au sein du corps du Christ. Ce service peut prendre diverses formes: lutte contre la maladie, présence fraternelle et affection portée aux malades, témoignage et prière de la foi... Par ailleurs, lorsqu'elle célèbre le sacrement des malades, la communauté chrétienne est appelée à reconnaître le vrai visage de Dieu qui s'est révélé à l'homme en devenant solidaire de lui jusque dans la souffrance. En même temps, elle est invitée aussi à réaliser dans ses comportements ce qu'elle annonce dans les sacrements qu'elle célèbre: attention aux malades, accueil par la communauté, partage de la souffrance et de l'espérance ouverte en Jésus Christ»*⁴⁴. Ces propos indiquent que, pour le chrétien, l'expérience spirituelle, particulièrement durant le temps de la maladie, n'a pas à se vivre dans la solitude, les membres de la communauté chrétienne étant appelés à devenir témoins du Dieu de Jésus Christ auquel ils croient, un Dieu venu se faire proche de l'homme et de ses épreuves.

Sans vouloir imposer à James une critique ne relevant pas de son propos puisqu'il ne cherche pas à s'inscrire dans une relecture confessante de la vie spirituelle, il nous semble cependant possible d'affirmer qu'une relecture chrétienne permet d'insister tout comme lui sur la dimension d'expérience – *«c'est à ses fruits qu'on reconnaît l'arbre»* (Mt 12,33) – mais en l'inscrivant dans une dimension relationnelle renforçant, de notre point de vue, le soutien apporté à la personne souffrante.

⁴⁴ *Rituel du sacrement des malades*, Paris, Mame/Téqui, 1986, p. 3.

CONCLUSION

La pensée de W. James est certes datée puisqu'à son époque toute l'approche de l'inconscient initiée par Freud n'était pas encore thématisée et force est de reconnaître qu'elle prendra ultérieurement une place essentielle pour appréhender la signification même de l'expérience religieuse; toute une réflexion théologique en résultera⁴⁵.

Malgré cette limite, sa pensée peut être considérée comme une ressource pour une médecine cherchant à rencontrer la fragilité de l'humain. Elle rappelle que l'homme est un tout qui ne peut être réduit à une de ses composantes, qu'elle soit physique ou psychique, et qu'il vaut par sa propre expérience, soulignant de la sorte la singularité de tout humain capable d'apprécier sa propre existence. Quant à la dimension spirituelle, il ne craint de la qualifier de dimension fondamentale de l'humain lui apportant les forces nécessaires pour porter la vie, particulièrement en situation d'épreuve. Nous ne pouvons qu'apprécier cette dimension positive et opératoire de l'expérience humaine, non seulement parce qu'elle rejoint notre expérience clinique mais surtout parce qu'elle oblige de la sorte à en prendre soin. Nous noterons enfin, et ce n'est pas le moindre intérêt de sa pensée, l'insistance de James à respecter le «mystère» de l'humain en refusant d'enfermer l'expérience spirituelle dans une nomination particulière; cela le rend sans cesse maître de sa propre expérience en lui reconnaissant une particulière efficacité. Cette liberté et de l'humain et du spirituel, n'est pas le moindre défi à une époque où certaines traditions, particulièrement religieuses, voudraient s'ériger en voies normatives et exclusives.

B – 1348 Louvain-la-Neuve,
Grand-Place 45.
dominique.jacquemin@uclouvain.be

Dominique JACQUEMIN
Professeur à la Faculté de théologie
Université catholique de Louvain
Professeur au Centre d'éthique médicale
Université catholique de Lille

⁴⁵ A. VERGOTE, «De la finalité religieuse en l'homme», dans *Explorations de l'espace théologique*, Leuven, Leuven University Press, 1990, p. 273-303.

Résumé – William James rappelle que l'homme est un tout qui ne peut être réduit à une de ses composantes, qu'elle soit physique ou psychique, et qu'il vaut par sa propre expérience. Il souligne de la sorte la singularité de tout humain capable d'apprécier sa propre existence. Dans ce contexte, la dimension spirituelle est présentée comme une dimension fondamentale de l'humain lui apportant les forces nécessaires pour porter la vie, particulièrement en situation d'épreuve. Refusant d'enfermer l'expérience spirituelle dans une nomination particulière, il invite à respecter le «mystère» de l'humain et à le reconnaître dans l'expérience, que le présent article relit au prisme de l'expérience du soin et de l'accompagnement.

Summary – William James reminds us that man is a whole and cannot be reduced to one of his components, be it physical or psychological and that he has worth because of his experience. He thus underlines the singularity of any human being capable of appreciating his own existence. In this context, the spiritual dimension is presented as a fundamental dimension of human beings which gives them the necessary forces in order to carry life, especially in a situation of ordeal. Refusing to shut up spiritual experience in any particular designation, he invites us to respect the “mystery” of human beings and to recognize it in experience which this article re-examines through the prism of the experience of caring and looking after others.