

DU BESOIN A LA DEMANDE

ou la conversion du désir dans la prière

L'HOMME est *un être de désir*, et de ce désir qui le hante il recueille jouissance et souffrance, apaisement et insatisfaction, repos dans la présence de ce qui est présent ou perpétuel rebondissement vers l'avenir. Le désir est la motivation première et fondamentale de toute conduite, au point que la connaissance de soi est d'abord reconnaissance de son désir en vérité. L'illusion sur soi dérive au contraire d'une méconnaissance du désir, facilitée par la richesse et la variété des stratagèmes et défenses qui rendent notre désir rebelle à l'effort de sincérité envers soi-même et à toute espèce d'auto-analyse.

Au départ de toute action, de toute quête et de toute rencontre, de tout lien électif et de toute prière, il y a un désir. Quoi qu'il en soit des circonstances extérieures et des contingences événementielles du choix initial, la durée même d'une situation, d'une activité ou d'une relation est révélatrice du désir qui la sous-tend, en dépit des protestations et dénégations.

Ce désir foncier, qui traverse, sans nécessairement les concilier, nos désirs multiples et contradictoires, est toujours, en dernière instance, le désir de bonheur. Au-delà de la jouissance attachée à la possession de son objet immédiat, le désir reste en éveil, à cause de sa tension interne vers une satisfaction plénière et stable. Tout désir est ultimement ce vœu illimité et absolu de jouir d'une existence purement et simplement plénière, assurant notre parfaite identité avec nous-mêmes comme avec la totalité réalisée. Cette exigence, forcément déçue de par son absolu, nous presse néanmoins à une réconciliation universelle avec autrui. L'homme ne peut être heureux sans la réciprocité du désir.

C'est ce même désir de bonheur qui nous pousse à accepter l'existence que la foi nous communique en nous reliant à Dieu. La foi est une décision. *Croire, c'est décider de*

croire, c'est décider de continuer de croire. La motivation humaine de cette décision vient de ce que la Parole de Dieu se présente à nous comme la promesse du bonheur et qu'elle vient atteindre et attirer en nous notre désir d'être heureux.

Dans la prière, qui est la conduite la plus homogène à la foi comme recherche de Dieu, nous retrouvons le même jeu fondamental et primordial du désir de bonheur. C'est ce processus que nous tenterons d'éclairer en recourant à l'analyse du désir qui est développée, après Lacan, chez ses disciples. Sans beaucoup user de citations ni d'allusions explicites, nous nous appuierons sur des textes de Louis Beirnaert et Denis Vasse, afin de thématiser la dialectique du désir et de la transposer au cas de la prière.

Le désir, selon l'intuition si riche de Lacan, est constamment tiraillé entre le besoin et la demande. Pour élucider cette tension, il nous en faut décrire les deux pôles. Il sera alors possible d'aborder, avec cet outil d'analyse, la démarche de la prière.

I. LE DÉSIR, DU BESOIN À LA DEMANDE

1. Le besoin comme recherche de la satisfaction immédiate.

Du régime premier du désir qui est le besoin, nous prendrons l'exemple le plus rapproché ou le moins inexact, qui est la relation initiale du nourrisson au sein maternel. Nous ne retiendrons que deux caractéristiques du besoin : sa *satisfaction* par l'obtention de son objet et *l'immédiateté* de la possession de cet objet qui ne laisse aucunement place à l'intervention ou à la reconnaissance d'une présence distincte de celle de l'objet.

Le nourrisson a évidemment « besoin » de nourriture pour vivre et se développer. Il appelle d'un même cri le lait et le sein (la mère nourricière) qui le donne. Repu, il s'endort comme anesthésié. Il a trouvé satisfaction de son besoin par l'obtention de son objet, le lait du sein maternel.

Le besoin est la requête de la satisfaction par la possession d'un objet. Avoir besoin, c'est chercher ce qui nous complète et ce qui nous achève, ce qui met fin à notre manque et sature notre séance. L'obtention de l'objet vient clore la quête du désir.

Il n'y a, en outre, ni distinction ni distance entre le besoin

et son objet. Le nourrisson ne distingue pas nettement le sein maternel du lait qui est l'objet de son besoin, pas plus qu'il ne distingue ce sein de son propre corps, qui est besoin de nourriture. L'objet n'existe que par et pour le besoin, comme le besoin s'épuise dans l'atteinte de l'objet. L'objet a la forme même et l'absolu du désir qui le produit ou du moins l'idéalise, pour se défendre contre la réalité anxio-gène du manque.

Cet objet fascinant, qui comble le désir, n'est autre que le désir qui se l'approprie sans devoir, de ce fait, passer par la médiation d'une présence autre, distincte de celle du sujet désirant. La relation première de l'enfant au sein maternel est une relation duelle et close sur elle-même, narcissique et fusionnelle. Le sein, objet primordial d'amour, est perçu comme une partie du corps propre. Il n'est nullement appréhendé comme une présence constituant une altérité réelle. Rien ni personne ne vient s'interposer entre le besoin et son objet. Le besoin peut alors prétendre à une satisfaction immédiate, qui est au pouvoir du seul sujet, abolissant la distance et le temps.

Voilà cette économie initiale du désir, quand il fonctionne selon le régime du besoin. La satisfaction du besoin serait complète, si elle n'était en fait irréelle. L'immédiateté dans l'obtention de l'objet n'est pas moins déréalisante, puisqu'elle implique simultanément la dénégation de la présence d'autrui et la méconnaissance de l'identité propre du sujet.

Ce régime du besoin, que nous venons de décrire en marquant finalement sa contradiction interne, n'existe jamais sous une forme pure chez l'homme, du fait du langage. Et pour autant qu'il existe malgré tout, serait-ce sous une forme mêlée, il porte sa chance interne de dépassement dans l'échec qu'il procure. C'est donc la marque du langage et l'altérité irréductible de la présence qui est celle de l'objet du désir, qui amènent le sujet à vivre son désir non plus sur le mode du besoin, mais sur celui de la demande.

2. La demande comme reconnaissance de la présence de l'autre par le langage.

Le besoin n'existe jamais chez l'homme comme pur besoin, même chez le nourrisson qui s'alimente. Il n'est qu'une notion abstraite, susceptible d'études de laboratoire, au

sens où l'on parle de la nécessité de telle ration quotidienne de calories alimentaires, alors que son administration ponctuelle et rationnellement suffisante par comprimés n'apaiserait nullement le besoin humain de la faim, qui réclame l'acte social et ritualisé du repas. Entre le besoin chez l'animal et le besoin chez l'homme, il se produit une modification décisive qui est due à l'intervention de la parole.

Dès lors qu'il y a une parole ou un cri portant à autrui la formulation de notre besoin, cette parole introduit entre le besoin et son objet *la médiation d'une présence*. Par le langage le besoin s'articule en une *demande*. A partir du moment où je formule mon besoin dans des mots, je demande quelque chose à quelqu'un, ou mieux : je demande à *quelqu'un* quelque chose. La présence d'autrui, ce quelqu'un à qui j'adresse ma demande, importe désormais plus que ce qui est demandé. Sans doute, c'est bien encore quelque chose que nous demandons, mais la demande est plus déterminée par son destinataire que par son contenu. Lacan marque cette décentration de la demande en allant jusqu'à parler de la « demande d'aucun besoin », qui serait la demande pure sans objet ni prétexte.

3. La demande comme reconnaissance de la présence de l'autre par l'échec du désir.

Ce qui manifeste à l'évidence l'échec du désir sur le mode du besoin, c'est le constat réitéré des inévitables frustrations qu'apporte toute relation, à commencer par la relation du nourrisson au sein maternel. La même mère qui est idéalisée comme le bon objet, le sein inépuisable procurant nourriture et chaleur, affection et sécurité, sans nulle limite ni discontinuité, s'avère être en même temps la « mauvaise mère » qui s'absente et qui refuse de gratifier à la mesure du besoin qui est d'être sans mesure.

L'avènement de la demande inclut l'acceptation de l'échec du désir, auquel le besoin se heurtait et se brisait. Par le fait que nous adressons une demande à quelqu'un, nous le constituons comme sujet, sujet d'un désir qui est forcément distinct de notre désir et éventuellement différent. Nous mettons l'autre en condition et situation de nous répondre oui ou non, de nous proposer ou imposer un délai ou un compromis. La relation de demande est, par essence, conflictuelle, car elle est la confrontation de désirs qui risquent fort de diverger d'entrée de jeu. L'échec du désir est ici

plus qu'un contretemps inévitable : il est constitutif au regard de la réalité de la rencontre intersubjective. C'est, en effet, l'échec du désir qui permet de distinguer entre le sujet et l'objet du désir, comme l'objet du désir et la présence d'autrui, et de les poser dans leur différence personnelle.

4. Le dilemme de la demande d'amour.

Ce que nous demandons à l'autre, c'est qu'il nous prenne librement comme terme de son désir, ou, équivalement, qu'il nous aime et nous reconnaisse comme sujets. « Toute demande, dit Lacan, est une demande d'amour » en ce qu'elle est la requête de l'échange et de la réciprocité. Puisque la demande prive le sujet de la possession immédiate de l'objet, pour lui faire reconnaître la présence de l'autre et l'altérité de son désir, la demande porte sur le désir de l'autre. « L'amour est le désir du désir », en ce premier sens d'abord que nous désirons être désirés par l'autre.

Or la demande d'amour, sous cette forme du moins, est vouée à l'échec. Je demande *tout* à l'autre, alors qu'il n'est pas tout, qu'il ne coïncide pas avec la totalité réalisée, puisqu'en lui aussi il y a un manque à être. Je demande à l'autre de se donner *totalelement pour moi*, dans une pure gratuité, alors que l'autre, en se donnant, cherche à combler son manque et à s'achever. Quand l'autre me donne, c'est aussi une manière pour lui de demander. L'initiative de l'offre se double subtilement et secrètement d'un appel, d'autant plus que l'offre se veut gratuite, sans contrepartie matérielle. Celui qui donne, mendie la réciprocité produite par la réponse du destinataire du don. Il désire, à tout le moins, que l'autre accepte le don qu'il lui propose, car il ne peut vraiment se passer de cette acceptation. Il n'existe donc pas de preuve absolue ni convaincante du don d'amour, car nous pouvons sans risque détecter la part de déficience et d'appel qui se cache en tout don. Celui qui donne n'est jamais pur don à autrui, dès lors qu'il a besoin de donner et d'être accepté et reconnu comme donateur. La demande qui nous fait réclamer de l'autre tout pour nous est vouée à un dilemme.

Deux stratégies prorogent ce dilemme. Nous pouvons nous faire l'objet du désir de l'autre, en nous aliénant par notre identification au désir de l'autre, sans lequel nous ne pourrions exister. Pour être le terme du désir de l'autre, nous désirons ce qu'il désire, sans oser rien désirer en notre nom. A ce prix, nous pouvons compter sur l'amour de l'autre,

mais nous ne sommes pas distincts de l'autre, et la relation d'amour ne dépasse pas la contemplation narcissique de l'image dans son double.

Ou bien nous essayons de détruire l'autre et d'annihiler son désir : c'est alors l'autre qui est la chose de notre désir, comme un pur objet. Nous n'avons plus à douter du désir de l'autre, mais il n'existe plus ni autre ni désir de l'autre.

Aucune issue à ce dilemme ne saurait se trouver aussi longtemps que se maintient une relation duelle narcissique, sous le signe de la dévoration fantasmatique réciproque. La solution dépend de l'ouverture de la relation sur cet englobant qu'est la communauté humaine universelle, à savoir la société politique. Cette ouverture n'est assurée que par l'intervention, dans la relation duelle, d'un tiers, le père qui, par sa fonction symbolique, est « le séparateur, le maître de la distance ¹ ».

L'issue du dilemme est alors d'accepter le manque en soi mais aussi en autrui, comme signe d'une absence universelle. Ni le sujet ni l'objet du désir, ni même le père qui les sépare, ne coïncident avec la plénitude ou la toute-puissance. Le maître-mot est donc le consentement à la limite, l'acceptation de la finitude, l'aveu du manque à être.

Il est, dès lors, possible, mais cette fois dans une nouvelle acception de la formule, de désirer le désir de l'autre. Il ne s'agit plus ici de s'aliéner en désirant ce que désire l'autre pour se confondre avec son désir. Une possibilité neuve s'affirme, qui est de désirer *comme* l'autre, dans la convergence libre de désirs distincts vers une réalité existentielle qui englobe le sujet désirant et celui qu'il désire.

Le désir est toujours pris dans la tension entre le besoin de quelque chose et la demande à quelqu'un. Quand il arrive à être demande à quelqu'un, il reste encore demande de quelque chose. La demande humaine n'est jamais pure demande, elle est toujours mêlée de besoin, elle n'est pas simple invocation de la présence de l'autre. Sans doute n'y aurait-il aucune demande d'amour sans l'expérience première du besoin et du manque. Mais l'évolution du désir par l'amour devrait le faire tendre vers la pure demande qui ne porterait que sur la présence de l'autre, tel qu'il désire se donner. Cette demande serait attente humble et disponible de l'autre, en un mot : prière ².

1. E. ORTIGUES, *Œdipe africain*, Paris, 1966, p. 71.

2. Cf. texte de Serge LECLAIRE : *L'obsessionnel et son désir*, cité par Denis VASSE, *Le temps du désir*, Paris, 1969.

Ce qui met le désir en demeure de passer du besoin, réducteur de son objet, à la demande, reconnaissance de la présence et du désir de l'autre, c'est l'insatisfaction du désir, quand elle est acceptée. « Le renoncement est le pivot du mouvement de conversion du besoin en désir³. »

Si nous consentons vraiment, en notre désir, à ce que l'objet recherché vienne à nous manquer, par l'absence ou la mort, ou par un libre choix disqualifiant notre appel, nous avons là une chance de découvrir simultanément notre manque et notre solitude infrangibles comme la présence irréductible de l'autre et son désir d'exister pleinement et par lui-même : « ... désirer quelqu'un, l'aimer, c'est accepter que son existence révèle en moi ce qui me manque pour être tout, c'est percevoir son absence en moi (ou de moi) comme la réalité de sa présence à lui-même (et en lui-même). Le manque-à-être que j'éprouve, et aussi bien le manque de l'être, révèlent en moi le désir d'être de l'autre⁴ ». Dans cette exigence dernière, si heureusement analysée ici par Denis Vasse, l'expérience de l'amour rejoint l'expérience de la prière comme conversion du désir.

II. LA PRIÈRE COMME CONVERSION DU DÉSIR

Au départ de la prière il y a une présence agissante de notre désir, et cela sur le mode du besoin. Notre demande à Dieu porte sur quelque chose ; c'est là un premier temps inévitable, et même souhaitable comme acheminement.

Mais, plus profondément encore, pour faire droit à un apport très pertinent de Denis Vasse, notre besoin ne se manifeste pas tant dans la prière comme besoin de ce que nous demandons que comme besoin de Dieu et besoin de prier. Nous souhaitons que Dieu soit pour nous cet objet de notre désir qui viendrait satisfaire notre besoin radical et incoercible et combler, ou du moins voiler, notre manque. Il s'ensuit un besoin très narcissique d'une forme subjective de prière et d'une dose personnelle de prière qui constituent un évitement d'autrui et sont des défenses psychiques. La prière est alors en concurrence avec la tâche et le travail, qu'elle incite à fuir ou déprécier. Dans la même logique,

3. Denis VASSE, *ibid.*, p. 31.

4. *Ibid.*, p. 45.

nous risquons d'identifier Dieu à notre désir et à notre Idéal du Moi. Le Dieu à qui nous adressons notre prière, nous l'imaginons parfois, à notre insu, comme notre double et comme la réplique idéalisée de nous-mêmes. La prière nous fait nous mirer dans le portrait imaginaire de notre perfection première, par notre identification au désir maternel, perfection perdue et cherchée nostalgiquement. Prenant Dieu à parti et l'enfermant dans notre conflit intrapsychique, nous risquons d'en faire le complice et le porte-parole des tendances autodestructrices que nous portons en nous-mêmes. Dieu se réduit à un auxiliaire de notre pulsion de mort. Il doit couvrir de sa caution incontestable les sévérités et rigueurs de notre surmoi.

Nous décelons ici un risque qui est plus grave pour la vie de la prière que l'athéisme personnel du père de la psychanalyse ou l'athéisme méthodologique des psychanalystes. L'examen du désir dans la prière met d'aventure à jour un athéisme spirituel du croyant et de l'orant, si l'on peut dire. C'est en effet dans la foi même et justement dans cette activité de prière, par laquelle nous disons et croyons rencontrer Dieu, dans sa présence irréductible à notre désir de bonheur ou de mort, que nous tissons peut-être un écran opaque, dans la mesure où nous ne sommes en relation qu'avec notre seul désir, non avec Dieu. Qui plus est, nous nous servons peut-être de Dieu, pour voiler notre manque et masquer nos limites et déficiences, donc pour obturer les failles qui seraient le lieu d'irruption de la présence divine.

L'enjeu de la prière est, tout au contraire, d'arriver, et notamment par l'expérience de l'insatisfaction du désir, par l'aveu de notre manque, par la reconnaissance dans la foi de la présence absente de Dieu, à désirer le désir de Dieu, c'est-à-dire à désir ce que Dieu désire et à laisser Dieu désirer en nous. C'est ici que la prière apparaît comme mystère de Dieu en nous et événement de l'Esprit, car c'est le rôle de l'Esprit Saint que d'être le désir de Dieu en Dieu comme le désir de Dieu en nous. L'Esprit éduque notre désir, le creuse, le dilate et l'ajuste au désir de Dieu en lui donnant même objet. L'Esprit fait vivre notre désir de la vie de Dieu, au point que c'est Dieu lui-même qui désire au cœur de notre désir. L'articulation de notre désir sur le désir de Dieu implique, en un sens, un état de non-désir de notre part, car il nous faut renoncer à tout objet de besoin impérieux et abandonner toute image idéalisée de nous-mêmes, qu'elle serve à nous valoriser ou nous déprécier. La

prière nous amène à ne plus désirer être un personnage parfait, d'une perfection sans brisure ni scorie, un héros ni un saint ni même « quelqu'un », par l'éclat du péché autant que de la justice. La prière doit décanter notre désir pour nous faire tout simplement *désirer-Dieu*.

Tout autre désir est assorti d'angoisse, car il crée une dépendance par rapport à l'objet d'amour dont on redoute la perte ou l'abandon. Seul ce désir de Dieu est le chemin de la liberté. Ce serait du reste se méprendre que d'envisager le désir de Dieu en nous comme pure passivité de notre part, alors qu'il exige de nous l'activité suprême. Nous ne sommes jamais autant en acte de désir que lorsque nous désirons ce que Dieu désire et comme Dieu désire. Loin de s'évanouir, le monde des objets humains de notre désir trouve une valeur inégalée et inépuisable, pour autant qu'il est assumé par le désir de Dieu, et donc par notre désir où se déploie le désir de Dieu.

Si elle nous apprend à renoncer à Dieu comme à l'objet dont la possession rassasierait notre besoin, la prière se mue en attente gratuite d'un pur don d'amour de la part de Dieu. La prière, comme l'espérance, se définirait comme *l'attente de Dieu*.

Notre pure disponibilité à ce don tout gracieux éveille encore le soupçon, si nous ne nous dégageons pas du modèle de la relation interhumaine. Celui qui nous donne, s'il est homme, a besoin de notre acceptation et veut être reconnu comme donateur. Plus il se donne et plus gratuitement il le fait, plus il s'estime en droit de recevoir en retour notre totale donation, pour le maintien d'une dépendance aliénante.

L'analogie qui nous autorise à nous donner une représentation relative du don de Dieu à partir du don humain n'est pas, par hypothèse, l'énoncé de l'identité entre les deux actions qu'elle compare. Il reste à purifier notre notion du don divin des limites et ambiguïtés qui grèvent le don humain et l'empêchent d'être le pur don absolu.

Le don de Dieu ne cache aucun besoin à combler ni aucun manque, et si nous disons avec raison que Dieu a besoin des hommes, c'est pour signifier qu'il est tout sauf indifférent et qu'il veut avoir besoin d'eux, et cela pour eux-mêmes. Sans doute Dieu attend-il d'être reconnu comme source et origine du don absolu, comme Père équivalement, et de recevoir de nous gratitude et don total en retour de son initiative de grâce. Ceci n'empêche pas, et même prouve encore,

qu'il est identiquement le donateur et le don, celui qui donne et qui se donne, celui qui ne peut et ne veut que se donner, celui qui passe tout entier dans un pur don, gratuit et renouvelé, culminant en pardon. Ce que Dieu attend de nous n'est donc qu'une manifestation de son don parfait. C'est pour nous, à notre profit et bénéfice, que Dieu dévoile les conditions intrinsèques de notre accueil à sa grâce. Recevoir un don, ce n'est pas se démettre, c'est faire activement ce don de soi-même le plus poussé qui est l'accueil à la présence de l'autre. A ce prix, l'acceptation d'un don n'a plus rien d'aliénant, elle est même le sommet de la liberté. C'est bien Dieu qui suscite en nous par sa grâce notre libre accueil à sa grâce, mais cet accueil est bien, pour autant, notre don à nous, l'œuvre par excellence de notre liberté. Notre liberté n'est jamais aussi libre que dans ce don de nous-mêmes pour lequel et par lequel Dieu la libère. La grâce, c'est la liberté, notre liberté que Dieu éveille et conduit à se consommer dans un don d'amour.

La prière, comme l'amour, est ainsi la reconnaissance du désir de l'autre, reconnaissance qui, loin d'aliéner notre désir, le déploie et lui assure sa réalisation effective. Pour aboutir à ce terme, ou du moins y tendre, notre désir ne peut pas ne pas passer par l'expérience de l'insatisfaction et de l'échec, où nous lisons en clair notre finitude et notre dépendance d'autrui. C'est dans la mesure où nous acceptons avec vérité, avec liberté, et donc avec joie, notre manque radical sous toutes ses formes, que nous nous laissons préparer à la venue gratuite d'autrui et de Dieu. C'est là l'efficacité spécifique de la prière, dans laquelle l'Esprit Saint éduque et rééduque notre désir pour le décentrer de notre besoin, en le centrant sur le désir de Dieu.

Jean-Claude SAGNE, o. p.

Eléments de bibliographie

- BEIRNAERT (L.), « Prière et demande à l'autre », dans *Du cri à la parole. Etudes de psychologie religieuse*, Bruxelles, 1967, pp. 25-32.
- GODIN (A.) et Coll., *Du cri à la parole. Etudes de psychologie religieuse*, présentées par A. Godin, s.j., Bruxelles, Lumen Vitae, 1967.
- JACQUEMONT (P.), *Oser prier*, Paris, Ed. du Cerf, 1969.
- LACAN (J.), « L'instance de la lettre dans l'inconscient », dans *Ecrits*, Paris, Ed. du Seuil, 1966, pp. 493-528.
- LACAN (J.), « Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien », dans *Ecrits*, Paris, Ed. du Seuil, 1966, pp. 793-827.
- LACAN (J.), « Les formations de l'inconscient », *Bulletin de Psychologie*, 1958, XII, 2-3, pp. 182-192 et XII, 4, pp. 250-256.
- LAMBOLLEY (R.), « Le temps du désir », *Carmel*, n. 4 (1970), pp. 277-284.
- LECLAIRE (S.), *Psychanalyse. Un essai sur l'ordre de l'inconscient et la pratique de la lettre*, Paris, Ed. du Seuil, 1968.
- VASSE (D.), *Le temps du désir*, Paris, Ed. du Seuil, 1969.
- VASSE (D.), « Le temps du désir. Du besoin de la prière à la prière du désir », *Christus*, n. 54 (1967), pp. 164-183.
- VASSE (D.), « Prière et structure de l'homme », *Carmel*, n. 8 (1971), pp. 276-294.

(Bibliographie établie par J.-Cl. Sagne et la Rédaction.)