HAL
open science

Investir et grandir : des rituels pour étayer le Je

Françoise Hatchuel

To cite this version:

Françoise Hatchuel. Investir et grandir : des rituels pour étayer le Je. Adolescence -San Diego-, 2013, Passages, rituels et institutions (1), pp.135–143. hal-01410896

HAL Id: hal-01410896

https://hal.parisnanterre.fr/hal-01410896

Submitted on 6 Dec 2017

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Investir et grandir : des rituels pour étayer le Je

Pour citer cet article : Hatchuel Françoise (2013). - Investir et grandir : des rituels pour étayer le Je, *Adolescence,* dossier « Passages, rituels et institutions » (coord. F. Hatchuel), mars 2013 (vol 1), p. 135-143

Qu'est-ce que grandir ? Qu'est-ce que faire grandir[1] ? Les spécificités de la condition humaine, notamment l'extrême précarité sous le signe de laquelle elle débute et la conscience de la mort, font de la vie adulte une entreprise sans cesse renouvelée de confrontation à l'angoisse et à l'incertitude. Là où l'enfant bénéficie d'une protection, réelle et fantasmatique, de la part de ceux et celles qui l'entourent, l'adulte, doit « faire face »[2] et « trouver une place », expression que l'on pourrait peut-être bien définir comme le fait de trouver par soi-même et organiser en un tout cohérent les protections, réelles et fantasmatiques, dont chacun-e de nous a besoin. Je fais alors l'hypothèse que l'adolescence est ce moment tout à fait particulier où il faut « lâcher » la protection dont on bénéficiait jusque-là pour ne plus compter que sur soi pour trouver les ressources qui nous permettrons de faire face à la difficulté de vivre. Ce qui ne veut pas dire que les ressources seront absentes, mais qu'elles n'arriveront pas d'elles-mêmes, contrairement à ce que vit l'enfant de la mère « suffisamment bonne ». Il faudra aller les chercher, et cela suppose de croire que des modes de faire existent. Cette croyance rejoint celle que conceptualise Sophie de Mijolla-Mellor (1999) à propos du savoir, lorsqu'elle montre comment le non-savoir peut, s'il n'est pas trop angoissant, se transformer en énigme, ce qui sous-entend qu'une réponse possible existe et pourra mobiliser la quête de savoir. On rejoint là cette capacité à investir dont Piera Aulagnier (1986/2001) nous dit qu'elle est constitutive du Je et qu'elle se place sous le registre d'Eros. C'est pourquoi je propose une définition du « faire grandir » comme modalité de soutien de cette capacité. Je montrerai, à l'articulation de l'anthropologie et de la psychanalyse, en quoi les

[1] L'expression est reprise du titre d'un dossier de la revue *Topique* (2006, n°94).
[2] Cette notion ne recoupe pas celle de « coping » qu'elle traduit parfois : Anne Jolly (2002) considère que cette traduction est impropre, et que « coping » n'a pas d'équivalent en français puisqu'il désigne des mécanismes « cognitifs et comportementaux », alors qu'il s'agira ici des processus inconscients les plus archaïques.

rituels de passages traditionnels semblent y contribuer puissamment et ce que nous pouvons en conclure pour nos sociétés contemporaines.

Cette réflexion est issu plus particulièrement d'un entretien avec un jeune que j'ai prénommé Stéphane, mené dans le cadre d'une recherche collective sur le rapport au savoir de jeunes « en difficultés »[3], et principalement constitué de vingt-cinq minutes de silence… Mes premières analyses de ce moment déroutant (Hatchuel 2009) se sont centrées sur la logique de défi dans laquelle je sentais que nous avions été pris, avant qu'un temps d'élaboration en situation ne m'aide à nous en extraire puisqu'il m'a fallu d'abord renoncer à obtenir « des réponses » de la part de Stéphane, puis décider de ne pas mettre, pour autant, fin à l'entretien. Ultérieurement, il m'est apparu que les mécanismes que j'avais alors mis en œuvre étaient les mêmes que ceux qui m'avaient servi à contrer la panique qui menaçait de me submerger lors de l'épreuve de mathématiques au baccalauréat, où j'étais a priori en position haute : il s'agissait avant tout de m'accorder le droit à l'erreur, et de me réassurer sur le fait que l'échec ne remettait pas en cause les réussites passées. L'abîme de terreur dans lequel me plongeait le risque d'échec n'avait rien à voir avec la réalité. « Ils jouent leur vie à chaque match » disent parfois, non sans ironie, les adultes encadrant à propos de jeunes passionnément investis un sport. Et si c'était vrai ? Si, dans une zone ancienne du psychisme, la réussite ou l'échec du match conditionnait ce que j'appelle « le droit à vivre », c'est-à-dire les conditions que nous nous donnons comme nécessaires pour justifier d'avoir reçu la vie ? A quelles obligations avons-nous appris à répondre pour estimer pouvoir bénéficier d'une place raisonnable en ce monde ? La logique de défi m'apparaît comme celle où l'extérieur définit ces obligations, tout en étant assurant le sujet qu'il n'y parviendra pas. Elle se situe dans une relation de sujet à

[3] Voir également l'article de D. Hans dans ce dossier.

sujet et ne fait intervenir le groupe que comme témoin, pas comme garant d'une place possible.

Comment dépasser une telle logique, qui me semble massive dans nos sociétés ? Comment ai-je appris à faire quand je ne sais pas faire ? Comment pouvons-nous, nous adultes, communiquer quelque chose de cela aux plus jeunes ? Ces questions m'ont conduite à interroger le type de rapport au savoir dominant dans nos sociétés où la croyance, l'errance et le doute sont comme éradiquées au profit d'une logique de la preuve et de la maîtrise dans laquelle tout doit être vérifié, labellisé, ne laissant plus aucune place à la réélaboration de récits successifs. Ce que je résume en disant que les jeunes doivent désormais se mettre en scène et se démontrer avant de pouvoir se rêver. Il m'a alors semblé que les rituels de passage traditionnels pouvaient nous offrir quelques pistes de réflexion sur les processus à l'œuvre.

Freud (1905/1962) nous dit que le questionnement de l'enfant prend sa source dans le besoin de se prémunir de l'angoisse provoquée par l'arrivée d'un nouveau-né dans son entourage. Sophie de Mijolla-Mellor affine et élargit cette hypothèse en considérant que le désir de savoir provient de ce que, à l'occasion d'une naissance mais aussi par exemple d'une mort ou du constat de la différence des sexes, l'enfant prend conscience de la « non évidence du lien d'amour qui l'attache à ses parents et dans lequel il puise son identité » (de Mijolla-Mellor, op. cit., p. 20). Derrière l'énigme que l'enfant parviendra éventuellement à formuler (voir *supra*), la question fondamentale est toujours : « qu'est-ce qui a présidé à/ autorise ma venue sur Terre ? ». Or, comme le montrent les travaux de Gérard Mendel (par exemple 1993), ce « lien d'amour » dans lequel l'enfant « puise son identité » est aussi celui qui garantit sa survie. C'est une lourde tâche, qui demande beaucoup à l'adulte (voir Hatchuel 2006). Comme le souligne Georges Gaillard (2010) : « le désir de mort porté par la mère (ou par les deux parents (…)), est la plupart du temps objet d'un déni. Pour autant, chaque

mouvement de rejet (ces petits rejets qui tissent le lien au quotidien : épuisement lié à la prise en charge et à lourdeur des soins, etc.) vient faire écho dans le fantasme maternel et/ou parental à la potentialité qui lui a été donnée de s'accomplir (…) l'enfant arrime son sentiment d'existence, sa position identitaire, à ce refus » (p. 147-148). Si ce passage de Georges Gaillard porte sur la clinique du handicap et se rapporte à la possibilité envisagée, après un diagnostic prénatal, d'une interruption médicale de grossesse, ce qui évidemment amplifie plus que grandement la problématique, je crois que ce désir de mort porté par l'adulte est toujours présent et rejoint la question de son découragement. Qui n'a jamais connu de ces « petits rejets quotidiens » ? Il me semble que ce sont bien ces non-liens là qui donnent ou non à l'enfant l'idée d'une possibilité de et d'un droit à vivre. Nous sommes au cœur de la « capacité à investir » et de sa transmission.

Dans une société traditionnelle, ce droit à vivre n'a pas (trop) à être soutenu par des psychismes singuliers : il est garanti par la communauté. Certes, l'enfant n'est pas forcément accueilli dans sa singularité, mais, en tant que membre du groupe, il saura quels sont ses droits et ses devoirs et pourra, à chaque étape, les intérioriser grâces aux rites de passage. Ceux-ci, en effet, me semblent répondre à une triple fonction : garantir définitivement une place, permettre une élaboration personnelle mais soutenue par le groupe des émotions suscitées par le passage, réassurer les valeurs fondatrices du groupe sans que le jeune n'en soit le dépositaire unique.

La nécessaire garantie d'une place a été au cœur de mon élaboration personnelle. Dans mes moments de doute, la chercheuse universitaire que je suis peut « reprendre la main » sur son angoisse parce que ses atouts scolaires, puis académiques lui donnent un espoir raisonnable d'insertion sociale. Comment Stéphane qui, lui, ne possède rien de tout cela, peut-il y parvenir ? J'ai eu le sentiment qu'en parvenant à soutenir face à lui cette expérience d'un moment de présence conflictuelle mais non agressive, j'ai pu lui communiquer quelque chose

de cette réassurance que j'étais moi-même allée chercher. Le sourire que nous avons échangé, en fin d'entretien, en présence de l'éducateur nous demandant si « tout s'était bien passé » me semble en tout cas témoigner d'une relative sérénité, au final, pour nous deux, comme si le fait de « tenir » l'inéluctabilité des corps en présence matérialisait, pour chacun, cette possibilité d'une place. C'est bien ce que signifie le rite de passage : inéluctable et irréversible, on peut s'y comporter avec plus ou moins de brio mais, quoiqu'il advienne le passage se fera, et il n'y aura pas de retour en arrière possible. Le sujet sait qu'à chaque changement de statut une nouvelle place lui reviendra, même s'il doit la payer cher et même si elle n'est pas toujours enviable. Nos sociétés contemporaines, dans une illusoire « égalité des chances » (voir Girardot 2011), dénient exactement cela, puisque c'est à chacun-e, devenu-e responsable de ses échecs ou de ses souffrances[4], de prouver sa capacité à occuper une place.

Ce passage inéluctable acte en quelque sorte l'aboutissement de la constitution de ce narcissisme que Françoise Dolto qualifie de « secondaire », ce moment où l'enfant « apprend à agir en son nom, ce qui constitue son identité de sujet dans le groupe social. Sa responsabilité est engagée dans ses comportements » (Dolto, 1992, p. 200). Comment l'accompagner dans cette prise de responsabilité ? Lorsque Turner (1966/1990) étudie la liminarité, ce moment de marge propre aux rites de passage et oppose la structure des rôles sociaux hiérarchisés à ce qu'il appelle la « communitas », la communauté des humains, il souligne que le sujet ne dispose plus, dans ses moments-là, que de son enracinement dans l'espèce humaine pour faire face aux épreuves qui l'attendent : mise à l'écart, nudité, humiliations, solitude (soit qu'un temps de solitude concrète soit inclus dans le rituel, soit qu'il soit de toute façon émotionnellement seul pour vivre cette épreuve) tout est bon pour rappeler à l'impétrant qu'il doit apprendre à renoncer à la protection fantasmatique de son statut. L'enjeu est donc double : non seulement rappeler la fragilité des statuts sociaux et le

[4] Alors que comme le montre Bertrand Hell (1999) à travers le chamanisme, dans une société traditionnelle, la souffrance est pensée comme inhérente à l'espèce humaine, et ne peut se résoudre que collectivement.

bon usage qui doit être fait des places qu'on occupe, mais aussi dire que quand bien même la structure disparaîtrait, il resterait la communitas. Comme le propose Charles-Henry Pradelles de Latour (1994) : « De là où il est regardé par sa mère, l'enfant est tout ; mais de là où il est regardé par le *Gérem,* il n'est rien. Or c'est justement cet absolu du tout ou rien que le rite d'initiation exorcise » (p. 33). Chacun apprend ainsi qu'il devra se confronter au réel sans protection concrète mais qu'il a les ressources pour le faire et qu'il les trouvera en retrouvant son appartenance à une espèce commune et en se raccrochant à la longue chaîne des pairs, passés et à venir.

J'associe ici avec nos dispositifs d'élaboration groupale[5], qui me semblent remplir certaines fonctions des rituels, et la remarque d'une étudiante, inquiète à l'idée de devoir lire un texte d'elle devant le groupe[6] : « Et puis en fait je me suis rendue compte que c'était la même chose pour tout le monde ! » répètera-t-elle à deux reprises lors de son récit, comme étonnée que des émotions si puissantes puisent être partagées. Je fais l'hypothèse que c'est ce jeu d'aller-retour entre la solitude du sujet et le groupe qui fait la force de tels dispositifs : il faut d'abord éprouver les émotions par soi-même avant de les relier à celles d'autrui, les élaborer et réintégrer le groupe avec un nouveau statut. C'est cette dimension primordiale d'appartenance reconnue au groupe des humains qui m'a poussée, dans un texte antérieur (Hatchuel 2010) à distinguer « anthropologisation » et « socialisation ».

Que ce soit dans les groupes ou dans les rites de passage traditionnels, cette possibilité pour chacun-e d'élaborer ses émotions à l'abri du regard des autres me semble essentielle. Comme le souligne Marthe Coppel (1991) à propos d'autres rituels (de politesse), la garantie

[5] Je pense notamment au master de formation à l'intervention et à l'analyse de pratiques de l'Université Paris Ouest Nanterre où la plupart des séminaires font appel à un travail de type élaboratif. Ce master vise à former des professionnel-le-s des métiers dits « du lien » à animer eux-mêmes de tels groupes.

[6] Il s'agit d'un dispositif d'écriture mis en place chaque année, par Claudine Blanchard-Laville jusqu'en 2010 et par Philippe Chaussecourte depuis, dans le séminaire du master centré sur la démarche clinique en sciences humaines. L'appréciation des « qualités » du texte n'en est évidemment pas l'enjeu, mais on ne peut mésestimer qu'il a lieu dans le cadre d'une formation universitaire qui s'articule autour de l'écriture d'un mémoire. C'est de ce dispositif que s'inspire Maryline Nogueira-Fasse dans son travail avec les enseignant-e-s en formation (cf. son article dans ce dossier).

d'une norme de comportement permet à chacun-e, pourvu qu'il ou elle s'y conforme, de mettre ses sentiments et émotions personnels à l'abri du jugement d'autrui. Il ne s'agit pas d'aimer la dame mais de lui dire bonjour (c'est-à-dire de faire *comme si* on l'appréciait) de même qu'il ne s'agit pas de ne pas avoir peur du passage mais de montrer que cette peur n'envahira pas la scène sociale[7]. Le souci vient lorsqu'on demande au sujet non seulement d'adapter son comportement mais aussi de prouver qu'il agit en conformité avec ce qu'il ressent : ceci revient alors à devoir mettre en scène et à figer ce qui n'est que doute et élaboration, marquant l'emprise du social sur le psychique. Parce que justement l'issue est inéluctable, la phase de marge marque que quelque chose se joue qui n'en est pas l'issue et qui n'appartient qu'au sujet et permet au rite de transformer un cheminement émotionnel complexe et incertain en un résultat social visible, stable et connu d'avance.

Enfin, comme le montre bien Pierre Bourdieu (1982), le rituel réinstitue les lois du groupe. Le sujet y adhère et les prolonge : c'est le « contrat narcissique », passé entre le sujet et le groupe, tel que le théorise Piera Aulagnier (Castoriadis-Aulagnier, 1975). Le groupe offre au sujet, désigné « comme un élément appartenant à un tout qui le reconnaît comme une partie à lui homogène » (p. 188), des objets d'investissement que le sujet s'engage, de son côté, à préserver en poursuivant l'œuvre de ses prédécesseurs. « Le groupe (…) reconnaît ne pouvoir exister que grâce à ce que la voix répète (…) Le contrat narcissique s'établit grâce au préinvestissement par l'ensemble[8] de l'*infans* comme voix future qui prendra la place qu'on lui désigne » (p.188). Enfin, et peut-être surtout : « La voix originaire (…) permet au Je de s'approprier un fragment de discours dont la vérité est indépendante de la confirmation ou de l'infirmation que lui apporte l'autre interlocuteur singulier » (p. 186) ce qui permet que « la

[7] Sur ce point, je ne peux que renvoyer aux magistrales analyses de Christian Geffray (2001) sur les « valeureux guerriers » yanomamis dont chacun-e sait pertinemment qu'ils sont, comme tout être humain, dans la crainte de la mort, mais dont les actions ne sont pas affectées par cette crainte, ce qui les rend fiables et donc susceptibles de guider le groupe.

[8] Dans la théorisation de Piera Aulagnier « l'ensemble » désigne le groupe social au sein duquel les parents s'insèrent.

problématique identificatoire (…) ne soit pas totalement prise au piège de la relation imaginaire » (p. 187). Le groupe garantit donc une place, en-dehors de celle que pourraient préfigurer les paroles singulières des adultes accompagnants. C'est lorsque le contrat narcissique fait défaut que les logiques de défi peuvent œuvrer, portant ainsi atteinte à la capacité à investir et donc à la possibilité pour le Je d'advenir. Les rituels réinstituent ces « points de certitude », rassurant à la fois les jeunes sur une place possible pour eux, et les adultes sur la perpétuation de ce qui constitue leurs « raisons de vivre », c'est-à-dire les objets d'investissement que le groupe offre à chacun-e. « Fais comme moi pour que je ne me sois pas trompé-e toute ma vie » pourraient dire les adultes, et l'ensemble de la structure sociale leur garantit cela. Si cela n'est plus possible *stricto sensu*, en raison notamment des mouvances des mondes contemporains, du moins nos sociétés se doivent-elle de donner à chacun-e les moyens de se réinstituer régulièrement sujet d'un groupe. Les temps d'élaboration groupale peuvent y contribuer.

aulagnier P. (1986). Condamné à investir. In : *Un interprète en quête de sens.* Paris : Ramsay ; 2001, Payot, pp. 325-358.

bourdieu P. (1982). Les rites comme actes d'institution. *Actes de la recherche en sciences sociales,* 43 : 58-63.

castoriadis-Aulagnier P. (1975). *La violence de l'interprétation : du pictogramme à l'énoncé.* Paris : PUF.

coppel M. (1991). L'éducateur, le psychanalyste et les mauvaises pensées. *Autrement,* série « Morales », n° 2 : *La politesse*. Paris : éd. Autrement, pp. 164-170.

dolto F. (1992). *L'image inconsciente du corps.* Paris : Seuil.

freud S. (1905). *Trois essais sur la théorie de la sexualité* ; 1962, Paris : Gallimard.

gaillard G. (2010). Donner à la mort une place. Les groupes institués et la présence déliante de la pulsion de mort. *Cahiers de psychologie clinique,* 34 : 135-154.

geffray C. (2001). *Trésors. Anthropologie analytique de la valeur.* Paris : Arcanes

girardot D. (2011). *La société du mérite.* Paris : Le Bord de l'eau.

hatchuel F. (2006). Jeunesse et âge adulte, regard anthropologique. *Champs/ Enfances : psychopathologies et clinique sociale,* 3-4 : 15-28.

hatchuel F. (2009). L'impossible intériorité et la mise au défi. *Cahiers de psychologie clinique,* 33 : 121-138.

hatchuel F. (2010). L'école, lieu de passage et de transmission : un regard anthropologique et clinique. *Nouvelle Revue de Psychosociologie,* 9 : 105-120.

hell B. (1999). - *Possession et Chamanisme, les maîtres du désordre.* Paris : Flammarion.

jolly A. (2002). - *Stress et traumatisme. Approche psychologique de l'expérience d'enseignants victimes de violence*, thèse de doctorat, Université de Picardie.

mendel G. (1993). - *La société n'est pas une famille.* Paris : La Découverte.

mijolla-Mellor S. (de) (1999). – Les mythes magico-sexuels autour de l'origine et de la fin. *Topiques,* 68 : 19-33.

pradelles de Latour C.-H. (1994). - La « feuille de la mort » ou le rite d'initiation des jeunes Pèrè du Cameroun. In T. Goguel d'Allondans (Eds), *Rites de passage : d'ailleurs, ici, pour ailleurs.* Toulouse : Erès, pp. 31-39.

turner V. (1966). *Le phénomène rituel : structure et contre-structure* ; 1990, Paris : PUF.

Françoise Hatchuel

UFR SPSE

Université Paris Ouest Nanterre La Défense

200 av de la République 92001 Nanterre Cedex

Adresse personnelle : 36 rue de l'Eglise 14520 Port en Bessin

Titre Investir et grandir : des rituels pour étayer le Je

Résumé : A partir d'une définition du « faire grandir » comme modalité de soutien de la capacité à investir, l'article montre, à l'articulation de l'anthropologie et de la psychanalyse, en quoi les rituels traditionnels de passage à l'âge adulte peuvent étayer la constitution du Je et comment, lorsque le monde extérieur peine à fournir des certitudes symboliques, des espaces d'élaboration deviennent nécessaire pour assurer cette fonction.

Mots-clés : rituels, capacité à investir, certitudes symboliques, transmission.

Titulo: Investir y crecer: rituales para apoyar el Yo

Resumen: Desde una definición del acompañamiento a crecer cómo apoyo de la capacidad de investir, el articulo muestra, articulando antropología y psicoanálisis, cómo los rituales tradicionales de pasaje a la adultez pueden apoyar la constitución del Yo y cómo, cuando el mundo exterior no da mas certezas simbólicas, espacio de elaboración pueden asegurar esta función.

Palabras claves: rituales ; capacidad de investir ; certezas simbólicas ; transmisión.