



**HAL**  
open science

# Biographies de l'extrême et parcours de radicalisation: la construction du sens au risque de la dépersonnalisation

Hervé Larroze-Marracq, Mieyaa Yoan

## ► To cite this version:

Hervé Larroze-Marracq, Mieyaa Yoan. Biographies de l'extrême et parcours de radicalisation: la construction du sens au risque de la dépersonnalisation. *Le sujet dans la Cité - Revue internationale de recherche biographique*, 2018, 7 (1), pp.119-134. 10.3917/lhdlc.hs07.0119 . halshs-03162201

**HAL Id: halshs-03162201**

**<https://shs.hal.science/halshs-03162201>**

Submitted on 8 Mar 2021

**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.

**Larroze-Marracq Hervé**

**Mieyaa Yoan**

*Laboratoire de Psychologie de la socialisation - Développement et Travail (LPS-DT)*

*Université Toulouse Jean-Jaurès (France)*

## **Biographies de l'extrême et parcours de radicalisation: la construction du sens au risque de la dépersonnalisation**

*« C'est peut-être quand l'action est la plus intense et la plus lourde de conséquences qu'on se sent le moins « je », on est incorporé ».*  
(Meyerson, 1995, 155).

### **Introduction**

Les récits mythiques, religieux, scientifiques, politiques... sont des vecteurs de construction de la personne et de la socialisation, qui guident l'entrée dans la culture (Bruner, 2002). Ils sont souvent dogmatiques et constituent des cadres de régulation de l'activité et des expériences plurielles de la personne, qui n'épuisent en rien la richesse des histoires de vie singulières. Histoires de vies qui tissent leur trame pour le meilleur mais aussi pour le pire. Ces ciments de la cohérence sociale que sont les récits dévoilent parfois toute leur puissance paradoxale dans des formes de délitement du sens qui peuvent aussi s'exprimer dans la morbidité d'engagements destructeurs. La dialectique conflictuelle des processus de socialisation et de construction de la personne s'effondre alors dans une impasse existentielle.

Il s'agit dans cette contribution, à la lumière des théories de la personnalisation (Wallon, 1941, Meyerson, 1987, Malrieu, 2003) et de l'interculturalisation du sujet et des cadres institutionnels, historiques et culturels, de mieux comprendre les enjeux symboliques, psychologiques, sociétaux de cette interstructuration. Dans le contexte socio-historique actuel de globalisation capitaliste, soutenue par de puissants outils technologiques, les récits mythiques reposent pour l'essentiel sur des références matérialistes très éloignées de la quête de transcendance (spirituelle, artistique, politique, intellectuelle) sur laquelle repose en partie la construction de Soi (Larroze, Huet et Oubrayrie, 2013). La richesse matérielle et symbolique se réduit à un rapport au monde et à soi hédoniste, porté par les discours politiques et médiatiques, sous le couvert humaniste et altruiste d'un idéal de partage, pétri de bonnes

intentions progressistes. A défaut d'Égalité socio-économique dans un monde toujours plus inégalitaire et discriminatoire, les valeurs de Liberté et Fraternité se fondent sur le recours obligé à la surconsommation des produits des technosciences enrobés dans de grands principes républicains et un ordre démocratique supposé réalisé par les régimes en place. Dans les faits, nombre d'acteurs sociaux, en particuliers adolescents et jeunes adultes, dont certains sont issus de milieux économiques et culturels défavorisés, mais pas toujours, ne se reconnaissent pas dans ces principes. Ou plutôt, ne sont pas dupes du cache misère des étendards de promesses d'« intégration », face aux valeurs plus fondamentales d'un ordre néolibéral fondé sur la soumission au marché. L'identification à ces valeurs, au besoin par le recours à des modes d'enrichissement illicites, des économies parallèles, le jeu parfois mortel avec les règles et les normes, est le prix à payer pour tenter de briser la spirale de la discrimination et de l'exclusion.

Cette course sans fin à la reconnaissance par les pairs, ou par des parents en attente d'ascension sociale et économique, est bien souvent aliénante et échoue à combler un vide existentiel plus profond traversé par des références culturelles conflictuelles : identitaires, religieuses, familiales, sociales... En particulier, la privation de spiritualité, de transcendance (Jung, 1990), conduit à un éprouvé de frustration violent, sur fond d'humiliation (raciste, xénophobe, islamophobe, sexiste, etc...), qui constitue une forme de violence symbolique et de crime de culture. La personne en construction s'accommode très mal du vide, la quête du sens ne se satisfait pas toujours de palliatifs, elle peut si elle reste en jachère, se radicaliser et devenir désespérée. Ce processus d'identisation en particulier dans les périodes de transition sensibles, qui s'appuie souvent sur une forme de radicalisation idéologique, prend alors le risque de s'enliser dans la revendication fondamentaliste, voire le fanatisme. L'actualité nous montre tragiquement que le saut ultime vers la mise en acte terroriste est parfois atteint.

Nous proposons dans cette contribution un essai de réflexion autour de cette question de la prise de risque du basculement dans le sectarisme et le fanatisme, inhérente à la dynamique de construction identitaire. Il s'agit de comprendre les processus psychosociaux qui conduisent à ces dépersonnalisations destructrices, au-delà des analyses manichéennes, pour en montrer toute la complexité et les paradoxes. L'exécutant d'un crime aussi horrible soit-il est l'instrument de forces qui le dépassent. A l'encontre des déclarations de certains responsables politiques, il nous faut affirmer que c'est le réductionnisme sécuritaire, la simplification ou pire le refus d'explication qui constituent un péril pour la démocratie. C'est ce refus d'analyse et de compréhension qui est une des réponses politiques attendues par les inspireurs, les instigateurs ou les commanditaires de l'action terroriste, qui permet de la justifier et qui entretient le cycle pervers de la terreur.

## **Histoires de vie et processus de radicalisation, une perspective interactionniste.**

*« La mort « naturelle » du corps est un processus vital qui n'affecte pas le fait de l'existence par et pour autrui : l'homme existe par l'autre qui est son œuvre. Le meurtre interrompt l'interexistence, ce va et vient ; il est la négation, par celui qui tue, de la socialité en l'autre comme en lui-même » (Malrieu, 2003, 169)*

Certains contextes historiques, marqués par la perte de repères, le contexte de crise économique, les ruptures idéologiques, les basculements technologiques... semblent attiser les haines, le rejet de l'autre et de sa différence, l'apologie de la race, le culte de la personnalité et la fascination pour les aventures guerrières et les projets de renaissance nationaliste. L'histoire récente du XX<sup>ème</sup> siècle est lourde des effets dévastateurs de ces fanatismes. Le XXI<sup>ème</sup> siècle naissant n'est pas moins marqué par les dérives de la pensée totalitaire. Le fanatisme s'exprime parfois dans des passages à l'acte destructeurs, en référence aux offres du marché proposées par les médias et en particulier internet : des dogmes fondamentalistes, des politiques guerrières impérialistes des Etats et des stratégies de communication et d'embrigadement de groupes armés. Le religieux s'effondre alors dans une impasse existentielle que la personne portée par l'enthousiasme du sacrifice et la promesse d'une félicité éternelle, confond avec la réalisation d'un glorieux destin au service de la divinité et de sa créature. La fanatisation des religions, déistes ou athées, produit les mêmes effets destructeurs au grès des hégémonies historiques (*cf.* en d'autres temps, l'inquisition chrétienne, les ethnocides américains, les guerres impérialistes, les massacres perpétrés par les dictatures, *etc.*).

La notion de radicalisation semble toutefois ambiguë et les chercheurs en sciences humaines et sociales se confrontent à des difficultés de conceptualisation et d'opérationnalisation. De manière générale le terme de radicalisation désigne à la fois le fait d'avoir des opinions et comportements considérés comme radicaux et le fait de commettre des actes violents liés à cette idéologie. Toutefois, ces deux aspects ne se recouvrent pas forcément et l'apparition de l'un ne présume pas chez les sujets la mise en œuvre de l'autre. Cependant, malgré ces difficultés le terme de radicalisation s'impose comme un concept fédérateur dans les sciences humaines et sociales car permettant de mettre à jour un phénomène social lié à un engagement progressif de la personne pouvant la conduire à des actes de violence au nom d'une idéologie (Sémelin, Ollitrault et Arc, 2016). La radicalisation est ainsi souvent perçue comme

une menace extérieure venant s’immiscer au cœur des régimes démocratiques, menace qui s’actualise notamment par l’intervention de groupes habituellement maintenus hors du jeu politique et véhiculant des convictions idéologiques nouvelles sous-tendues par des crises et ruptures sociétales. Par ailleurs, cet étiquetage s’accompagne bien souvent d’une réduction des analyses portant plus spécifiquement sur les motivations et la construction psychologiques des principaux acteurs en plaçant une ligne de partage nette entre le normal et le pathologique, entre ce qui relève d’une socialisation démocratique et ce qui entre dans un processus de radicalisation (Collovald & Gaïti, cité par Guibet-Lafaye, 2016), mettant ainsi à distance le rôle joué par les principaux acteurs politiques et les enjeux géo-politiques. Pour Sémelin (2016) comme pour Guibet-Lafaye (2016), il est toutefois important d’éviter un rapport trop simpliste entre radicalisation et Islam car même si les enjeux politiques actuels se concentrent de manière exclusive sur les questions religieuses, il existe bien d’autres formes de radicalisations, connues de longue date et empruntant le même chemin. La réflexion doit donc naturellement s’étayer sur la multitude de travaux portant sur d’autres processus de radicalisation politiques ou sociaux comme les mouvements indépendantistes, d’extrême gauche ou d’extrême droite.

Parmi les principales causes de ce processus de radicalisation, nous notons dans une série de travaux : le rôle joué par la doctrine djihadiste en contrepoint d’une disparition des utopies politiques qui permettaient d’inscrire pleinement les sujets dans une quête de sens donnant ainsi à leur existence une forme de transcendance qui leur permettait de sortir de l’individualisme pour participer à un moment historique ; l’attrait pour la dimension politique et révolutionnaire du projet porté par l’organisation djihadiste ; d’autres facteurs concernent des sujets en situation d’échec ou victimes de l’exclusion sociale et économique qui trouvent dans cet engagement religieux un moyen pour se revaloriser ; d’autres sujets ayant côtoyé bien souvent le milieu de la délinquance et un entre soi contribuant à développer une vision dichotomique du monde (le nous à défaut du je *vs.* le reste du monde) se trouvent être attirés par l’« aventure » de ce voyage initiatique (Sémelin, 2016).

Altran (2015, cité par Guibet-Lafaye, 2016) développe quant à lui une approche culturaliste où la radicalisation est perçue comme une tentative d’élaboration et d’appropriation du sacré par des sujets qui considèrent les mouvements extrémistes comme des mouvements de contre-culture. Pour cet auteur ces trajectoires doivent être articulées et étudiées au regard des contextes nationaux et internationaux, comme la crise du Moyen-Orient particulièrement mobilisatrice et motrice de dynamiques individuelles et groupales. Pour Douce (cité par Royer, 2011), les dynamiques de radicalisation s’inscrivent dans une dialectique entre la mondialisation d’une part et le projet de construction identitaire d’autre part, entre

« déracinement et enracinement » (op.cit p. 2). Désaffiliation, manque de symbolique, de loi, recherche d'une certaine esthétique, expliquent pour partie le parcours de ces jeunes radicalisés. Ce processus permet alors aux sujets de développer un sentiment d'injustice et de victimisation et ainsi de s'engager dans une violence qu'ils perçoivent dès lors comme légitime (Khosrokhavar, cité par Guibet-Lafaye, 2016).

Les travaux en sociologie menés par Blom (2011) à partir d'entretiens réalisés auprès de djihadistes pakistanais repentis, présentent la radicalisation comme un phénomène processuel s'actualisant dans une série d'évènements dont la succession n'a rien de mécanique. En effet, une lecture de la radicalisation en termes de manifestations d'interprétations rigides de l'Islam se trouve être trop simpliste et ne permet pas de penser réellement les liens et rapports de causalité entre idéologies et actions. Pour cette auteure, il s'agit avant tout d'une série de petits choix successifs qui, lors de phases de transition dans la vie d'un sujet, l'amènent à entendre un discours idéologique nouveau faisant écho à un ressenti personnel et à intégrer un nouveau groupe dont il va endosser les codes. Contrairement à ce que pourrait penser de prime abord l'environnement de la personne se radicalisant, ce sujet ne s'isole pas vraiment et ne se trouve pas de manière automatique dans une position de rupture. Selon Blom, le sujet évolue alors dans son parcours personnel et social avec une reconfiguration de ses relations interpersonnelles qui ne s'actualisent que sous le filtre de l'influence des nouvelles fréquentations.

Selon Wallon (1954) « l'homme est un animal social », le sujet se développe au fil de ses expériences de vie et des relations interpersonnelles vécues au sein de ses différents milieux de vie, et ce en référence à une socialisation plurielle et hétérogène. Le sujet se construit dans et par le groupe, dans des dynamiques d'identification et d'affiliation, mais également dans des dynamiques d'opposition et de rejet de certains sujets et/ou de certains groupes. Ainsi, au fil du développement, le sujet met en œuvre de nombreux processus symboliques qui renvoient pour l'essentiel à une dialectique entre des conduites d'identification et de différenciation. L'objectif étant, pour lui, d'articuler au fil de son histoire de vie, participation au lien social et affirmation de soi. Cela induit pour lui la recherche d'un équilibre, souvent précaire, entre différence et ressemblance vis-à-vis de l'altérité, transgression et conformation aux différentes normes groupales et sociales, ségrégation et affiliation aux autres.

Pour Wiktorowicz (cité par Guibet Lafaye, 2016), le premier moteur de l'entrée en radicalité et de son développement est une crise personnelle bien souvent liée à l'expérience de la discrimination et amenant le sujet à s'interroger et à signifier sur la nature de cette aliénation sociale. Cela produit chez le sujet ce que Wiktorowicz appelle une « ouverture cognitive » lui

permettant de rechercher et d'intégrer de nouvelles idées politiques et religieuses. Enfin, à travers un alignement de cadres, la personne accepte les principes clés et les messages liés à cette nouvelle idéologie, ses propres schémas interprétatifs y trouvent un écho et elle considère alors cette idéologie comme moralement juste. C'est alors que la personne peut s'engager dans une socialisation plus intensive avec les membres de cette nouvelle organisation et progressivement laisser de côté sa propre individualité au profit de l'identité collective. La relation entretenue avec ce groupe de pairs et les expériences de vie qui en découlent bien souvent ont donc des effets psychologiques et cognitifs déterminants. Ce sujet peut même aller, par excès d'intégration dans le groupe jusqu'à l'oubli de soi au profit d'un attrait pour le suicide altruiste, un sacrifice au nom du collectif et de l'idéologie qu'il sous-tend (Royer, 2011). Tout cela procède d'un développement dynamique de la radicalité de la personne dans un contexte où les incertitudes vécues par le sujet se conjuguent aux violences institutionnelles et idéologiques. Dans cette quête de sens, la personne perd ses repères identitaires et noyée par « l'offre identitaire » proposée au sein de la socialisation plurielle trouve ici les balises lui permettant d'entamer un travail d'appropriation et de re-signification des systèmes de valeurs.

En sciences humaines et sociales, de plus en plus de chercheurs travaillant sur la question de la radicalisation inscrivent leurs analyses dans le cadre d'approches interactionnistes (Sommier, 2012, Guibet-Lafaye, 2016). Au-delà de la recherche des causes générales conduisant à la radicalisation de la personne, ces auteurs favorisent une analyse processuelle, mettant ainsi en exergue les relations entre le cadre politique, organisationnel, et l'individu. Ces auteurs privilégient également l'utilisation et l'analyse des histoires de vie pour rendre compte de l'aspect dynamique des parcours de radicalisation. En historicisant ces parcours, les chercheurs montrent qu'il s'agit bien d'une construction pas à pas dont le cheminement est largement teinté par le hasard et les incertitudes d'une série de transformations objectives et subjectives. En référence aux travaux de Goffman sur la notion de « carrière morale » Guibet-Lafaye (2016) insiste sur le fait qu'il faille récuser toute interprétation et hypothèse portant sur la nature et le rôle des déterminismes sociaux, ainsi que celles conduisant à penser que l'adhésion à certaines idéologies entraîne nécessairement la mise en œuvre d'actions violentes. Ceci sans pour autant tomber dans une analyse essentiellement tournée sur la subjectivation des processus de radicalisation, qui détachée des enjeux socio-politiques pourrait conduire à considérer que « la conjonction d'une adhésion à une idéologie dite radicale et à des moyens violents est envisagée comme un moyen d'expression de soi » (op. cit. p. 13). Cette approche interactionniste permet selon cet auteur de s'appuyer sur une analyse des cadres institutionnels, des contextes socio-historiques tout en mobilisant les concepts d'engagement,

de construction identitaire, d'étiquetage et de stigma afin d'appréhender *in fine* la complexité du devenir biographique des acteurs sociaux développant des « carrières déviantes », notamment dans le cadre des processus de radicalisation.

## **Conflictualité de la construction identitaire, sacrifice et violence**

*Les religions anciennes, avec leurs symboles cruels ou bons, ridicules ou solennels (...), par leurs structures de base, par leurs formes archétypiques, vivent en nous et peuvent à tout moment fondre sur nous avec la puissance destructrice d'une avalanche, à savoir sous forme de suggestion de masse contre laquelle l'individu isolé est sans défense » (Jung, 1963, 169)*

Si la radicalité est souvent associée à l'extrémisme, son étymologie nous rappelle qu'elle marque aussi un mouvement de retour à la racine. Il y a dans ce retour aux sources, une vocation, un engagement total de la personne, dans ce qui constitue l'essence de sa présence au monde et le sens de sa vie. La dynamique de personnalisation, comme identification aux autres et comme subjectivation identitaire, convoque la dimension du « sacré » et plus précisément de l'action sacrificielle. On sait combien les théories biopsychologiques du développement relèguent cet organisateur du psychisme au rang de symptôme névrotique dont l'avenir est celui de bien d'autres illusions (Freud, 1927), ou de reliquat de la pensée magique préopératoire supplanté dans l'évolution philo et ontogénétique par la rationalité logicomathématique (Piaget, 1970). La position des théories interactionnistes et historico-culturelles est radicalement différente. Le récit, dont le mythe est une forme collective, constitue pour Bruner un instrument psychologique consubstantiel de la pensée et de l'action humaine et la rencontre avec l'*imago dei* (au sens gnostique ou alchimique) dans le processus d'individuation est conçue par Jung comme un axe essentiel de l'intégration du Soi (Jung, 2015). Les voies empruntées par cette *fonction transcendante* sont celles du religieux aussi bien que de la création artistique (Larroze-Marracq & al., 2013). Cette fonction transcendante est religieuse au sens de *religio* (Eliade, 1965), qui fait *lien*, et ses motivations qu'elles soient athées et scientifiques ou gnostiques et confessionnelles relèvent toujours d'une cause sacrée. Mais elle est surtout étymologiquement une *lecture* du monde, une « considération scrupuleuse de la présence de « puissances » inconscientes, que l'on ne peut négliger sans danger » (Jung, 1980, 51). Cette soif de sacré

renvoie au dialogue nécessaire avec les forces inconscientes. C'est selon Jung, la rupture de cet équilibre dialogique qui fait le lit des destructions et dévastations démentes, à l'échelle individuelle et collective (Jung, *ibid.*)

Malrieu, citant Meyerson, nous rappelle parmi les divers aspects de cette fonction psychologique qu'est la personne, instance d' « objectivation », de « signification », quelle est « *être spirituel*, vivant d'une vie intérieure, (...) qui foisonne en *imaginaires de soi* » (Malrieu 1996). Une des sources de cet imaginaire réside dans « le besoin de surnaturel intime qui nous habite » (Malrieu, 1978, p. 275). Même si la fonction du mythe est à l'œuvre dès l'enfance, la période de l'adolescence constitue un moment clé pour la construction d'un nouveau rapport au sacré. La quête de sens est à la mesure des bouleversements identificatoires de la période, mais aussi des conditions historico-culturelles, économiques, politiques, de sa réalisation : « La rencontre avec l'histoire, l'enfant ne la fait pas seulement dans les œuvres, mais aussi dans les crises qui les traversent » (*op. cit.*, p. 267)

Dans le *Phèdre* de Platon l'âme est décrite comme un attelage de deux chevaux dont il faut conjuguer les ardeurs antagonistes, entre la tempérance et l'*ubris*, la démesure. Cette conjonction des opposées chère aux alchimistes est l'expression même de la réalisation de l'œuvre, autrement dit de la quête du Soi (Jung, 1944). A l'image du *pharmakon* grec (à la fois poison et remède) et selon l'adage de Goethe, « qui veut faire l'ange fait la bête », l'outil de développement qu'est l'identification aux valeurs de groupe, la recherche de reconnaissance dans la construction du sens peut parfois conduire à une forme d'inflation du *don de soi* (Mauss, 2012), une hypostase de l'engagement qui prend le risque de l'extrémisme. Qui dit personnalisation dit aussi déprise conflictuelle et risque de dépersonnalisation. Ce conflit est inhérent au processus même de la construction du sens, il peut déboucher sur un engagement prospectif orienté vers des valeurs de pluralisme, d'acceptation de l'altérité externe et interne, de prise de conscience et de retrait des projections, ce que Jung décrit comme intégration de l'ombre (Jung, 2015), mais il peut aussi conduire à une stase, une impasse existentielle dont la personne portée par l'« enthousiasme du sacrifice » (Crouzet, 2015) n'a nullement conscience de la fonction destructrice. Le sacrifice, étymologiquement, est un don de soi aux dieux. Dans cet engagement radical, se déploie la dialectique du pire et du meilleur, à l'image de ce qui se produit dans les conduites à risques, les conduites ordaliques ou les rites initiatiques (Larroze, Beaumatin et Bedard, 2013). C'est dans l'action où le soi s'oublie, au moment où la personne engagée ne s'est jamais sentie aussi vivante, portée par une fonction rédemptrice, qu'elle se trouve suspendue au-dessus du vide et qu'apparaissent les pulsions les plus destructrices.

Nous sommes bien sûr ici sur le fil du rasoir de la folie, « ramper, glisser, le long du fil de la lame d'un rasoir et survivre » dit le colonel Kurtz dans le film *Apocalypse Now*, mais l'expérience montre qu'il n'y a pas de solution de continuité entre les processus normaux et vitaux de la dépersonnalisation-personnalisation et les processus pathologiques de la fascination et de l'extrémisme, quelles que soient leurs voies d'expression. Il y a dans tout engagement pour la vie, un risque de glissement vers sa négation, la disjonction entre d'une part les valeurs morales originales de la personne, et la mission dont elle se croit investie, et d'autre part les valeurs communes qui fondent la possibilité d'un partage, d'un respect de la vie de l'autre, de son intégrité, d'un sens moral, dont est porteuse l'utopie démocratique. Une fois remplies les conditions sociales, économiques, politiques, de l'aliénation à une cause transcendante, le risque de l'action violence fait partie des issues possibles de la crise. L'instrument de cette violence, le récit autour duquel va s'organiser le conflit intrapsychique emprunte bien sûr ses valeurs à l'offre sociale et politique du contexte historique. Le *Moi* du sujet mal assuré est « un terrain idéal pour que les conflits qui traversent la société s'y développent dans toute leur ampleur » (Malrieu, 1978, p. 404).

Dans l'exemple du djihadisme que l'actualité met tragiquement en scène, philosophes, historiens, chercheurs en sciences sociales s'accordent pour considérer l'inflation violente comme un processus d'« islamisation de la radicalité » (Roy, 2016) ou plus exactement d'une islamisation de conduites extrêmes, comme en connaissent à toutes les époques, dans toutes les civilisations, quel que soit leur degré d'évolution, les formes religieuses ou politiques de l'engagement. On notera que l'extrémisme naît toujours d'une manière ou d'une autre, des faubourgs de Bagdad bombardée, jusqu'aux quartiers sensibles de nos grandes villes, de formes d'humiliations. La radicalisation enveloppe des douleurs et humiliations non élaborées, enracinées dans les stigmates du colonialisme, elle apparaît comme « un moyen de sacraliser la haine » (Touhami, Mansouri, Rousseau, Moro, 2017). Les formes de la barbarie sont multiples, Le don de soi « d'un sujet qui se sent aliéné dans les routines, et qui se joint aux autres pour trouver des alternatives au déterminisme des institutions établies... » dont nous parle Malrieu (2003, p. 276), peut conduire au meilleur de l'action humaniste comme au pire de la déshumanisation. A l'engagement dans la résistance pour libérer son pays de l'occupant, ou dans les brigades internationales pour lutter contre des régimes totalitaires, aussi bien qu'à celui de la croisade religieuse pour réaliser le paradis terrestre, et répandre au nom de Dieu (Ben Laden) ou d'un Etat fort garant de l'ordre (Bush), les pires crimes de cultures, en Amérique, en Europe, en Irak ou en Syrie.

Le religieux est un fait social... et un fait psychologique avec toute sa complexité. Ce qui illustre le mieux cette dynamique souvent paradoxale de la personnalisation, c'est la pluralité des trajectoires de vie et des formes de l'engagement dans la quête de sens. « Il existe chez l'humain, une tension, un désir d'être, c'est le religieux, la narration, le fait de se raconter (...) Du point de vue social, un certain fondamentalisme est aussi le produit de la mondialisation. On peut se raconter en s'inscrivant dans une tradition ou en l'inventant (...) » (Liogier, 2016, 51). Des individus sautent le pas en adoptant des préceptes du djihadisme qui comblent leur frustration. Le point de vue théologique propose une offre cohérente à des jeunes déboussolés qui n'ont plus de cohérence. Il est bien ancré dans un contexte géopolitique qui offre des valeurs guerrières auxquelles vient s'adapter la demande. En particulier l'offre internet est de nature à combler ce vide existentiel. Ce qu'illustre la fonction cathartique de l'engagement et plus largement de la conversion: avec l'adhésion à la cause transcendante, les symptômes dépressifs ou anxieux s'effacent (Benslama, 2015). Ce phénomène s'observe aussi lors de « renaissances » dans le cadre du fondamentalisme chrétien évangélique, qui peut être parfois tout aussi radical, mais reste non violent, car il peut se satisfaire, dans un cadre socio-historique et économique très différent, de la seule arme du prosélytisme.

## **Le récit biographique, entre autonomie et engagement**

*« J'ai fait l'hypothèse que c'est grâce au récit que nous parvenons à créer et recréer notre personnalité, que le Moi est le résultat de nos récits et non une sorte d'essence que nous devrions découvrir en explorant les profondeurs de la subjectivité » (Bruner J-S., 2002, 104)*

La lecture intégriste et fondamentaliste des textes sacrés, qu'elle s'inscrive dans la radicalisation islamiste, judaïque, évangélique, bouddhiste, hindouiste... constitue un crime de culture, un effondrement du sens, antinomique avec la force polysémique des récits de vie. Le sens n'est pas figé dans le texte, ou son idolâtrie, il émerge dans la rencontre entre le récit et l'humain qui le dévoile, avec toutes ses facettes d'être pluriel, « interprétant » (Bruner, 1991), le religieux est bien cette capacité de re-lecture comme l'exprime une rabbine: « Le point commun entre journaliste, médecin et rabbin c'est de considérer que l'écoute du récit de l'autre est sacrée et qu'on est là en médiateur pour traduire la parole et faire dialoguer le texte, ou la

science, avec la parole humaine» (Horvilleur, 2020). « Raconter sa vie relève de l'équilibrisme » affirme Bruner (2005, p. 97), il s'agit en effet d'une recherche sans fin d'équilibre entre autonomie et engagement, affirmation d'une volonté propre, d'une liberté de choix et dans le même mouvement, affirmation d'un lien au monde des autres. La personne joue sa vie dans cette tension du récit, à l'image du héros du film « Into the wild », un extrémiste qui va jusqu'au bout de son idéal d'autonomie et finit par mourir de sa quête d'absolu après avoir écrit ces quelques mots : « Ultime liberté. Un extrémiste. (...) Il marche seul sur la Terre pour se perdre dans la nature sauvage ».

La séparation entre réalité et fiction est une illusion, et c'est cette collusion permanente entre narration et existence qui explique pourquoi des êtres humains s'engagent parfois sans concession, pour le meilleur et pour le pire, dans l'action politique, scientifique, religieuse, éducative, thérapeutique dans un combat à la vie à la mort. Au commencement était le verbe et il planait sur les eaux dit la genèse, comme l'ont montré les philosophes du langage, nous « faisons des choses avec les mots » (Austin, 1970). Nous les détruisons aussi. Le verbe fait et défait les existences à l'image de la déesse Shiva qui crée et consume le monde par sa danse dans un cercle de feu. Wallon et Vygotsky, attribuent à la parole une fonction de médiation sémiotique qui unit le monde intérieur et le monde extérieur, le moi et les autres, une fonction qui s'origine dans les dialogues tonico-émotionnels des premiers temps de la vie et fonde une unité indivise du corps et de l'âme (Wallon, 1941). Une unité sans cesse à conquérir, car notre humanité est toujours précaire et notre conscience bien fragile. C'est justement la fonction vitale du récit que de perpétuer cette quête de sens, car « (...) si notre Moi nous était parfaitement transparent, nous n'aurions pas à le raconter » (Bruner, 2005, p. 82).

Malrieu décrit à propos de *Lettre au Père* de Kafka, comment cette personnalisation nécessite un effort de désaliénation du « soi », un soi qui apparaît comme une activité de prises de consciences multiples et d'interrogations, comme « l'acte exercé sur le moi pour donner de nouvelles significations aux conduites » (Malrieu, 2003, p. 251). Un soi tiraillé dans ses contradictions, révélateur des divisions du sujet et qui oriente la personne, corps et âme, vers la recherche d'une nouvelle unité. C'est cette part mystérieuse, transcendante et numineuse de l'humain que semble mobiliser le travail biographique : « Le journal n'est pas le récit des activités et des sentiments du moi, il est une recherche, dans les comparaisons qu'il établit entre sa vie et celle des autres, des potentialités de l'humain » (Ibid, 253).

## Conclusion et perspectives

*Un roman, c'est un miroir que l'on promène le long du chemin* (Saint Réal- Epigraphe de Stendhal, *Le rouge et le noir*).

Les pistes de réflexion proposées ici n'ont pas de prétention axiologique encore moins préceptrice, elles visent simplement à la compréhension de phénomènes complexes liés à ce qui fonde la spécificité de l'humain : la quête de sens. Il ne s'agit pas non plus de cultiver une forme de romantisme de la folie ou de la dérive terroriste, encore moins d'essentialiser un phénomène de dépersonnalisation qui relève de processus de socialisation indissociables de ceux de l'individuation. Ces dynamiques du développement ne s'appréhendent qu'en référence aux contextes culturels, institutionnels, socioéconomiques, politiques... dans lesquels elles s'enracinent. Comme le montrent les théories de l'énonciation, le récit de soi est adressé (Goffman, 1987) et toujours médiatisé par une altérité fondatrice de la conscience, l'œuvre d'une vie est toujours inscrite dans une Histoire collective.

Il ne s'agit pas ici d'excuser la violence contre soi-même ou contre autrui, de banaliser la terreur de quelque bord qu'elle vienne (la justice expéditive des violences policières, les guerres néocoloniales, le soutien des états à des régimes totalitaires, produisent aussi leurs horreurs, qui participent de ce sentiment d'humiliation). Il s'agit, comme dit en introduction, de comprendre les processus psychosociaux qui conduisent à ces dépersonnalisations destructrices, de dépasser les analyses polarisantes et manichéennes, pour montrer toute la complexité et les paradoxes des référencements multiples de ces personnalités en errance.

Cette réflexion autour des crises et dérives de la transition psychosociale, en particulier à l'adolescence et chez le jeune adulte pourrait s'ouvrir sur des propositions d'actions éducatives. Comment proposer à ces jeunes en quête de sens, à ces sujets dans la cité, des mythes laïques et religieux non galvaudés par les discours creux et les poncifs de la réussite individualiste, de la réalisation de soi par la compétition, l'excellence et l'adaptation forcée aux valeurs d'un monde qui s'effondre dans la surproduction et la misère organisée du plus grand nombre au profit d'une minorité ? Comment, à la lumière des théories de la personnalisation et de la socialisation plurielle, renouveler la quête de sens à partir des récits mythiques de la tolérance et de l'écoute de la différence, susceptibles de servir de boussole dans ces processus de transformation de soi et de construction identitaire ? Quels espaces narratifs et de création artistiques, intellectuelles, spirituelles, politiques... inventer dans les cadres éducatifs

familiaux, scolaires, sportifs, de loisirs (éducation populaire, construction de la citoyenneté), pour accompagner cette dynamique de l'individuation ? En d'autres termes, comment créer les conditions d'une possible individuation au sens jungien ou de ce que nous nommons ailleurs la « rencontre interculturelle » (Larroze-Marracq, 2019).

Selon l'historien Denis Crouzet (2015), la capacité de se laisser séduire par l'enthousiasme sacrificiel, la lecture intégriste du texte saint, relève également d'une inadéquation de l'enseignement de l'histoire : le discours historique à l'école est trop rationnel, il manque de *pathos*, de vie, c'est un récit froid qui ne travaille pas la question du sens éthique. Il faut une histoire du pathétique et de l'émotion, l'Histoire devrait être, comme la philosophie ou la psychologie, un *magister vitae*, un espace d'apprentissage des valeurs morales, dans lequel on rencontre aussi l'expérience de la violence et du mal, sous ses formes religieuses, scientifiques, civiles, militaires, terroristes. Une occasion pour le jeune de découvrir que le malheur advient sous forme de nazisme, de stalinisme, de terrorisme au travers de discours qui ont une capacité fascinante, hypnotique, à l'image des propos enjôleurs du serpent Kaa dans le livre de la Jungle pour les petits, ou des mystifications du Dr Mabuse de Fritz Lang pour les plus grands. De la même manière que sacrifier au dogme positiviste à l'université, désincarner nos sujets d'études et de recherche, écarter l'épistémologie et l'éthique des formations, n'est sans doute pas sans effet sur l'assoupissement des consciences qui permet aux cavaliers de l'apocalypse de tous bords de trouver un public aisément manipulable.

Bruner regrette qu'on n'enseigne pas aux écoliers le concept aristotélicien de *Peripeteia*, au même titre qu'on leur apprend la notion d'hypoténuse, autrement moins magique (Bruner, 2002) : comment une suite d'évènements va subitement par un brusque renversement se transformer en récit ? Pourquoi un Dieu miséricordieux peut-il demander à son fidèle Abraham de lui sacrifier son fils Isaac ? Pourquoi un loup déguisé en grand-mère attend-il le petit chaperon rouge ? Pourquoi Œdipe Roi est-il poursuivi par la malédiction ? Pourquoi le prince Siddharta échappe de peu à la mort en trouvant la voie du milieu ? Pourquoi Dark Vador bascule t'il du côté obscur de la force ? Pourquoi l'eau mouille et le feu brûle ? Pourquoi ?

Plus largement, l'approche biographique, à laquelle Freinet et la pédagogie institutionnelle s'intéressaient déjà il y a un demi-siècle, que l'on pense aux correspondances, au conseil de classe et au journal de classe, à la narration des rêves... (Vasquez et Oury, 1971), devrait constituer un des leviers principaux de la construction du sens, sens des valeurs, sens critique, sens de la vie. Dans les décennies qui ont suivi les mouvements sociaux des années 1960-70, des politiciens n'ont cessé de fustiger le culte de l'utopie au sein des institutions

scolaires et universitaires, clamant que la vraie vie, la réalité était à l'extérieur, dans le monde « socio-économique », celui de l'entreprise, de la production des richesses et de la croissance, que c'est à cette réalité qu'il convenait de préparer les nouvelles générations, à l'opposé des idéalizations stériles du savoir, savoir inutile, inefficace, non négociable à la banque du profit. Bruner n'avait pas de mots assez durs contre cet économisme réifiant : « *Le langage de l'éducation est le langage de la création de culture ; ce n'est pas celui de la consommation de savoir ou de la seule acquisition de savoir* » (Bruner, 2000, p. 159)

Il y a dans la manière dont on considère le récit (fiction, fable, cinéma, biographies, poésie, chanson, mythes...) dans le monde de l'efficace capitaliste, une forme de clivage totalitaire qui n'est sans doute pas étranger aux déchainements de violence, à la négation d'humanité, où nous conduisent les folies collectives, quelles que soient leurs origines idéologiques. On aura noté à ce propos que lors de l'épidémie de covid survenue en 2020, la culture, et les expressions artistiques ont été considérées comme des « biens non essentiels » par le pouvoir exécutif... La destruction du sens, la confusion psychotique du mot et de la chose, la mort du symbolique par l'effondrement de cet espace transitionnel dans lequel peuvent se mouvoir à distance respectable les humains et les dieux, constituent une humiliation de l'âme à l'origine d'un déferlement de forces archaïques destructrices. Jung, que des détracteurs qui n'en n'ont souvent pas lu une ligne accusaient de mysticisme, n'a cessé de mettre en garde depuis sa position de psychologue, contre ce risque inhérent au processus d'individuation : la dérive délirante de l'inflation psychique, par laquelle le moi finit par s'identifier à la toute-puissance de l'*Imago dei*. Il voyait dans ces « fanatismes doctrinaires », ces « pacotilles spirituelles », ces « charlatanismes utopiques » (Jung, 1948/1983, 50), une catastrophe psychique pour la personne et la racine des horreurs collectives dont l'histoire porte les effroyables stigmates.

Les notions de radicalisation, de fanatisme, que nous avons abordées et plus largement celles de personnalisation et de socialisation, font nécessairement écho à la construction par le sujet de ces « mondes sociaux » que décrivent les recherches sur les processus de biographisation. (Delory-Momberger, 2004, 2013). Dans cette optique, la citoyenneté, comme engagement du sujet dans la cité, passe avant tout par un travail de mise en tension et de biographisation de ses expériences de vie. Dans ce cadre, une des missions du chercheur en sciences humaines et sociales, et particulièrement en psychologie, devrait être d'accompagner ou de « suivre » le narrateur, dans le récit qu'il fait de son inscription dans le lien social, dans la manière qu'il a comme être singulier, d'interagir avec le monde environnant, de penser et signifier ses relations à l'autre, de s'appropriier les règles, les normes, et les symboles variés et

souvent contradictoires qui fondent nos sociétés. Il s'agit d'offrir au sujet à travers ce récit la possibilité de mettre en mots et de penser sa place dans les institutions, sa participation singulière et sa manière d'être au monde. On retrouve bien sûr dans cette approche, la notion de réflexivité chère à Vygotsky, et à la psychanalyse, par la prise de conscience que permet la parole, ainsi qu'une prémisses essentielle de la notion de personnalisation: dans les tentatives qu'elle met en œuvre pour composer une image unitaire de soi face à la pluralité souvent conflictuelle des milieux de vie, la personne tente de dépasser la simple recherche de conduites d'adaptation, en développant une interrogation sur le sens même de ses conduites (Malrieu, 2003). Le dire autobiographique est un miroir tendu au monde et tourné vers le soi.

La dynamique de biographisation, grâce aux processus de dé-configuration et reconfiguration à l'œuvre dans le récit, conduit le narrateur vers la création d'un monde intérieur en miroir du monde extérieur, tout en développant un projet de soi et sa projection réelle ou fantasmée au sein de l'espace social. A l'image des spéculations récentes des physiciens autour de la notion de « multivers » (Vauclair, 2015), il y a dans cette biographisation une vibration quantique, entre réalité et fiction, une mise en abîme de la construction du sens : « Nous aimons penser que la fiction littéraire n'a pas de référence dans le monde, quelle se contente de donner un sens aux choses. Or c'est précisément ce sens des choses, qui nous vient souvent des récits, qui rend ensuite possible la référence à la vraie vie. (...) Le récit, même fictionnel donne forme à ce qui existe dans le monde réel et lui confère même une sorte de droit à la réalité » (Bruner, 2002, pp. 20-21). Comme « acte de parole », le récit construit la réalité et s'offre ainsi à l'être parlant comme un formidable levier d'action et de transformation sociale. Depuis la nuit des temps, ainsi que le racontent les cosmogonies (« Au commencement était le verbe » dit la Genèse), c'est cette fabula, cette mise en récit des passions et des raisons humaines, qui peut constituer un rempart contre l'horreur et la terreur.

## **Références bibliographiques :**

Austin, J-L. (1970/1999). *Quand dire c'est faire*. Paris : Point Seuil.

Benslama, F. (2015). (dir.) *L'idéal et la cruauté. Subjectivité et politique de la radicalisation*. Fécamp : Nouvelles Editions Lignes.

Blom, A. (2011). Les « martyrs » djihadistes veulent-ils forcément mourir ? Une approche éminique de la radicalisation autosacrificielle au Pakistan. *Revue Française de Sciences Politiques*, 5, vol.61, 867-891.

- Bruner, J-S. (1991). *Car la culture donne forme à l'esprit*. Paris : Eshel.
- Bruner, J-S. (2000). *Cultures et modes de pensée*. Paris : Retz.
- Bruner, J-S. (2002). *Pourquoi nous racontons-nous des histoires ?* Paris : Retz.
- Crouzet, D. & Le Gall, J-M. (2015). *Au péril des guerres de religion*. Paris : PUF.
- Delory-Momberger, C. (2004). « Le récit de vie ou la “fabrique” du sujet ». In J.-Y. Robin & M. Soétard (dir.). *Le Récit biographique : enjeux anthropologiques*. Tome 1, *Fondements anthropologiques et débats épistémologiques*. Paris : L'Harmattan, coll. « Histoire de vie et formation », 61-78.
- Delory-Momberger, C. (2013). « Recherche biographique et sciences humaines et sociales ». In C. Niewiadomski & C. Delory-Momberger (dir.). *La mise en récit de soi. Place de la recherche biographique dans les sciences humaines et sociales*. Lille : Presses Universitaires du Septentrion, 17-20.
- Douzar, D. (2016). *Comprendre la radicalité*. (en ligne). Consulté en ligne le 08 mars 2016. <http://www.cpdsi.fr/radicalisation/>
- Eliade, M. (1965/1987). *Le sacré et le profane*. Paris : Gallimard, coll. « Folio essais ».
- Freud, S. (1927/1995). *L'avenir d'une illusion*. Paris : PUF.
- Goffman, E. (1987). *Façons de parler*. Paris: Les Editions de Minuit.
- Guibet-Lafaye, C. (2016, Octobre). Approche critique des sociologies de la radicalisation. *Forum de la DAP « Radicalisation violente, engagement et désengagement »*, Paris.
- Horvilleur, D. (2020) *Comprendre le monde*. Bayard
- Jung, C-G. (1925/2015). *Introduction à la psychologie analytique*. Paris : Albin Michel.
- Jung, C-G. (1948/1983). *Aïon. Etudes sur la phénoménologie du Soi*. Paris : Albin Michel.
- Jung, C-G. (1963). *L'âme et la vie*. Genève : Buchet-Chastel.
- Jung, C-G. (1945/1980) *Psychologie du transfert*. Paris : Albin Michel
- Jung, C-G. (1990). *L'âme et le Soi. Renaissance et individuation*. Paris : Albin Michel.
- Jung, C-G (1944/2004) *Psychologie et alchimie*. Genève: Buchet-Chastel.
- Larroze-Marracq, H. (2019) Une rencontre interculturelle. Souvenir d'un artiste Alzheimer. <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-02379412/>
- Larroze-Marracq, H., Huet-Gueye, M. & Oubrayrie, N. (2013). Personne et histoire. Construction du sens et création de soi. In A. Baubion-Broye, R. Dupuy, Y. Prêteur (dir). *Penser la socialisation en psychologie. Actualité de l'œuvre de Philippe Malrieu* (p. 113-128). Toulouse : Eres.
- Larroze-Marracq, H., Beaumatin, A. & Bedard, A. (2014). *Le corps à l'œuvre. Tatouage et personnalisation*. (en ligne). <https://hal-univ-tlse2.archives-ouvertes.fr/hal-01018930>

- Liogier, R. (2016). *La guerre des civilisations n'aura pas lieu. Coexistence et violence au XXIème siècle*. Paris : CNRS Sociologie.
- Malrieu, Ph. (1978). *Psychologies génétiques et psychologie historique*. Journal de psychologie normale et pathologique, n°3, pp.261-277.
- Malrieu, P. (1996). *La théorie de la personne d'Ignace Meyerson*, in F.Parot (dir.), Pour une psychologie historique. Ecrits en hommage à Ignace Meyerson, pp. 78-93, Paris : PUF.
- Malrieu, P. (2003). *La construction du sens dans les dires autobiographiques*. Toulouse Eres.
- Mauss, M. (1923/2012). *Essai sur le don*. Paris : PUF.
- Meyerson, I. (1987). *Ecrits, 1920-1983*. Paris : PUF.
- Roy, O. (2016). *Le Djihad et la mort*. Paris : Le Seuil, coll. « Débats », 2016
- Royer, M. (2016). De l'engagement à la radicalisation. *Actes du colloque « Adolescents en quête de sens : parents et professionnels face aux engagements radicaux »*. Mars 2011. Toulouse.
- Sémelin, J., Ollitrault, S. & Arc, S. (2016). Comprendre la radicalisation. *Le Journal du CNRS*, 2016, 16-18.
- Sommier, I. (2012). Engagement radical, désengagement et déradicalisation. Continuum et ligne de fracture. *Lien social et politique*, n°68, 15-35.
- Touhami, F., Mansouri, M., Rousseau, C., Moro, M-R. (2017). De l'effroi à la mise en abîme des identités. Regard transculturel. *La Pensée sauvage*, « L'Autre », 2017/2 Vol. 18, 244-251
- Vasquez, A. & Oury, F. (1971). *De la classe coopérative à la pédagogie institutionnelle*. Paris : Maspéro
- Vauclair, S. (2015). *Dialogues avec l'univers*. Paris : Odile Jacob.
- Vygotsky, L-S. (1934/1985). *Pensée et Langage*. Paris : Editions Sociales.
- Wallon, H. (1941) *L'évolution psychologique de l'enfant*. Paris : Armand Colin.
- Wallon, H. (1945). *Les origines de la pensée chez l'enfant*. Paris : PUF.

### **Références cinématographiques**

- Coppola, F. (1979) *Apocalypse Now*
- Penn, S. (2007) *Into the wild*