HAL
open science

Ritualiser les passages pour accompagner notre part vulnérable à l'épreuve de l'hypermodernité ?

Françoise Hatchuel

To cite this version:

Françoise Hatchuel. Ritualiser les passages pour accompagner notre part vulnérable à l'épreuve de l'hypermodernité ?. Carrefours de l'éducation, 2020, n° 50 (2), pp.49-62. 10.3917/cdle.050.0049 . hal-03750821

HAL Id: hal-03750821

https://hal.science/hal-03750821

Submitted on 27 Sep 2022

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.

Françoise Hatchuel

RITUALISER LES PASSAGES POUR ACCOMPAGNER NOTRE PART VULNÉRABLE À L'ÉPREUVE DE L'HYPERMODERNITÉ ?

Ce texte est issu d'un colloque au Liban (« Adolescence contemporaine dans un environnement incertain 2 ») organisé par Antoine Kattar, franco-libanais, ayant soutenu son doctorat dans la même équipe de recherche[1] et avec la même directrice de thèse[2] que moi, et actuellement professeur à l'université d'Amiens. Sans ce contexte et notamment ce compagnonnage de longue date, mon écrit n'aurait sans doute pas été le même. Il est donc en quelque sorte « adressé », non pas forcément à Antoine Kattar lui-même, mais plutôt à l'espace de travail et de questionnements qui se tisse au fil du temps, en lien avec ce dialogue que nous entretenons autour de nos travaux, mais aussi de nos histoires person-nelles, de notre rapport à l'exil, à la transmission, à la transmission de l'exil et à ce que nous en faisons ; de la façon dont nos familles nous ont protégés des « soubresauts de l'histoire », et ce que nous tentons d'en faire.

L'expression « soubresauts de l'histoire » est celle qui m'est venue initialement, et j'ai choisi de la conserver car elle me semble significative des mécanismes psychiques que je voudrais tenter de décrire, à savoir la tentative de dénier la souffrance (ici par l'euphémisation du langage) et d'en protéger les enfants et les adolescent·e·s. Car il ne s'agit pas de « soubresauts », mais bien d'une ~~guerre, et qui plus est une guerre civile, ce qui constitue sans doute une~~ situation

1. Dont je suis aujourd'hui responsable.
2. Il s'agit de Claudine Blanchard-Laville.

d'incertitude fondamentale[3] puisque c'est une situation où le familier devient l'ennemi.

Pour ma part, en effet, ma famille, juive algérienne[4], est arrivée en France au moment de l'indépendance, en 1962, et je suis celle qui est née après la guerre, la Française, comme en témoigne mon prénom (que ma mère dit avoir choisi pour sa sonorité, sans prise de conscience de son sens), et la seule de la décennie 61-71. Tout ceci n'a jamais vraiment été parlé, dans ce que je considère comme un déni partiel lors de la transmission en situation d'exil. Et je me reconnais absolument dans la citation de Wajdi Mouawad qu'avait évoquée notre collègue Laurence Gavarini lors de ce même colloque: «le sentiment qui m'a éduqué, c'est l'inquiétude de ma mère»[5].

J'essaierai donc à mon tour de donner à voir quelque chose de ce tressage entre données de terrain, analyse de ce que ces données provoquent en nous et théorisation qui caractérise cette démarche clinique à orientation psychanalytique à laquelle nous sommes plusieurs à nous référer et au sein de laquelle je me situe par ce que j'appelle une «mise en perspective anthropologique».

Après avoir posé, à partir d'une vignette clinique, une réflexion autour des rituels et de la marge, j'évoquerai le nécessaire accompagnement des passages auxquels sont soumis les «sujets hypermodernes». Je développerai alors la notion de «part de vulnérabilité du sujet» en montrant en quoi celle-ci me semble avant tout se construire dans les failles de l'accueil initial du nourrisson, failles dues notamment à ce que j'appelle «l'angoisse du risque filicide», c'est-à-dire la difficulté pour l'adulte à faire face à l'extrême fragilité du nourrisson. Je conclurai par une réflexion sur le *care* et les processus d'accompagnement.

UNE NOTION ET UN CONSTAT

Je démarrerai par une notion et un constat.

La notion est celle de vulnérabilité que j'emprunte aux théoriciennes du care (Gilligan, 1986; Tronto, 2009; Molinié, 2013) pour la tirer vers la clinique et qui me conduit à définir la part vulnérable du sujet comme celle qui ne se sent pas

3. En référence à la notion de «situation anthropologique fondamentale» de Jean Laplanche (2002).
4. Je renvoie ici au bel ouvrage de Benjamin Stora (2006), pour ce qui est de la position singulière de cette communauté présente de longue date sur le territoire algérien, «dhimmi» (protégée, c'est-à-dire en fait dominée) en terre d'Islam sous l'empire ottoman, soumise au code l'indigénat au même titre que la communauté musulmane lors de la colonisation, «francisée» par le décret Crémieux en 1871, déchue de la nationalité française par les lois de Vichy en 1942, réinstituée dans cette même nationalité en 1946 et enfin assimilée, du fait de cette nationalité, aux Européen·ne·s lors de la guerre d'indépendance.
5. Propos recueillis par Fabienne Darge, *Le Monde*, 28 octobre 2006.

accueillie. Je fais l'hypothèse qu'elle se met en place à partir des premiers liens du nourrisson aux adultes qui prennent soin de lui, en fonction du contexte dans lequel eux et elles-mêmes sont pris·e·s au moment de la naissance et de leurs éprouvés, et qu'elle est ensuite remise à l'épreuve lors des moments de transition et de passage, et notamment de passage à l'âge adulte[6].

Le constat est celui de la façon dont l'hypermodernité et son incertitude mettent à l'épreuve en permanence cette « part vulnérable » de chacun·e de nous. Je crois que les travaux sur l'exil nous aident à comprendre des éléments de l'hypermodernité, et notamment de ses effets de désaffiliation (Kaës, 1985; Castel, 2003) et d'autoréification (Honneth, 2007).

Dans une perspective qui s'efforce de comprendre ce que le social fait au sujet, et la façon dont ces effets se transmettent, je propose de partir de la ritualisation de ces passages (et notamment du passage à l'âge adulte) dans les sociétés dites « traditionnelles » pour mieux imaginer ce que nous pourrions en faire aujourd'hui, à partir des travaux d'Arnold Van Gennep, que je ne reprendrai pas ici, et de la notion de tradition que j'emprunte à la fois à Georges Balandier (1988), pour qui « la tradition peut être vue comme le texte constitutif d'une société, texte selon lequel le présent se trouve interprété et traité » (p. 37), et à Gérard Mendel (1971/74). Celui-ci souligne en effet dans ce texte prémonitoire que « pour la première fois dans l'histoire de l'humanité le fils ne veut plus ressembler au père » (p. 118) consécutivement à l'accroissement des savoirs et, corollairement, à ce qu'il appelle le « principe-efficacité », qui rend donc la tradition inopérante.

À partir de ces éléments, je vais commencer par une vignette fondatrice, que je considère comme un rite de passage pour moi et que j'ai développée en 2009 dans un article des *Cahiers de psychologie clinique.*

La rencontre avec Stéphane

Il s'agit d'un entretien avec un adolescent que j'ai appelé Stéphane, mené à l'occasion de la première recherche collective que j'ai dirigée et que j'ai eu le sentiment d'avoir « raté » puisque Stéphane était resté silencieux. Je n'évoquerai pas ici les hypothèses pour comprendre ce silence, mais plutôt la façon que j'ai eu d'y faire face et ce que j'en comprends des conséquences pour Stéphane. En effet, en élaborant avec l'équipe[7] sur ce qui avait pu se jouer pour moi lors de

6. Cette notion rejoint la notion d'adolescence professionnelle de Louis-Marie Bossard (2001) mais ne s'y réduit pas dans la mesure où la notion de passage me semble pouvoir se rejouer dans de très nombreuses autres situations.

7. Danielle Hans, Valérie Carlin et Nicole Clerc.

cette rencontre, j'ai pu la penser comme un moment de passage vers ma fonction de directrice de recherche. Face au silence déroutant de Stéphane, j'ai puisé dans l'expérience d'un rite de passage antérieur (l'épreuve de mathématiques au baccalauréat) où j'avais éprouvé le même ressenti d'échec et de désarroi. J'avais pu alors sortir de ce ressenti en retrouvant en moi des éléments objectifs me rappelant que le passage n'était pas radicalement remis en cause par la non-réussite à l'épreuve (dans tous les sens du terme) que j'étais en train de vivre : mes notes antérieures et la partie réussie de l'épreuve de mathématiques étaient suffisantes pour que j'obtienne mon baccalauréat (même si ce n'était pas avec les notes que j'espérais). De même, mes travaux antérieurs légitimaient « raisonnablement » ma position de directrice de recherche sans que celle-ci puisse, objectivement, être totalement remise en question par ce jeune mutique.

En préparant la communication pour le colloque, j'ai alors pris conscience de façon assez émouvante que ce double mouvement que j'avais pourtant bien identifié, celui de la peur de tout perdre, et de façon quasi concomitante, la capacité à y faire face, m'a été transmis par mes parents, dans un jeu complexe de réalisme et de déni. C'est un mouvement dont j'ai à la fois conscience mais qui me revient comme une découverte à chaque fois, et dont les modalités constituent, je pense, la part totalement singulière qui m'a été transmise face à une situation, elle, quasi universelle. Je reviendrai sur cette articulation du social et du singulier (c'est-à-dire pour moi, du psychique).

Je dirai donc aujourd'hui que la reconnexion à mes éprouvés et le lien aux éprouvés précédents m'a permis, là où ma propre vulnérabilité était réactivée, de pouvoir trouver une possibilité de l'accueillir et donc de la mettre à l'abri. J'ai également pu, si j'en juge par l'échange non-verbal qui a clôt la rencontre, communiquer quelque chose de cet état à Stéphane, pour qui le moment représentait également une épreuve.

La marge

Ce travail a également fait émerger l'importance de la phase de marge telle que Victor Turner (1969/1990) l'analyse. Dans les trois temps des rites de passage tels que les décrits par Arnold Van Gennep (1909/1998), la phase de marge est celle où le sujet n'appartient plus à son ancien groupe d'appartenance et pas encore au nouveau groupe. V. Turner considère alors que le sujet ne peut plus se référer à ce qu'il appelle la structure, c'est-à-dire l'organisation sociale et ce qu'elle offre en termes de statuts accordant droits et devoirs, mais qu'il n'a plus, pour faire face à l'épreuve que constitue le passage, que son appartenance à ce qu'il appelle la *communitas* (communauté des humains). C'est en tant qu'être

humain, au statut social temporairement suspendu mais soumis aux mêmes contraintes anthropologiques que tous les humains (dont, pour ce qui concerne le rite de passage à l'âge adulte, celle d'effectuer ce passage) qu'il devra trouver en lui les ressources pour le faire, dans un espace qu'il aura pu se construire, à l'abri du regard des adultes mais aussi des pairs. Il est nu au sens propre[8] comme au sens figuré, et c'est ce qui permet à chacun·e de trouver sa façon de négocier le passage tout en s'inscrivant dans l'obligation collective de l'effectuer, et donc de trouver une façon de se sentir accueilli·e dans le nouveau groupe. On peut imaginer alors que c'est cette appartenance à la *communitas* qui fait étayage au sens de Kaës (1984), c'est-à-dire qu'elle permet à la fois un appui et un remaniement.

Certaines caractéristiques des rites[9]

Là où on peut avoir souvent tendance à mettre l'accent sur le résultat du rite de passage (notamment en termes de ré-institutionnalisation des places), je voudrais insister sur la façon dont je considère qu'il opère, et à quelles conditions. Je m'appuierai pour cela à la fois sur cette expérience que je peux qualifier d'initiatique, sur le travail d'élaboration qu'elle a entraîné (notamment à partir des travaux anthropologiques que je viens d'évoquer) et sur certaines vignettes rapportées par les étudiant·e·s du parcours de master Clinique de la formation et de son itinéraire « Fiap » (formation à l'intervention et à l'analyse de pratiques) dont je suis responsable à l'Université Paris Nanterre.

En effet, je pense que, dans une société liquide (Bauman, 2006), les passages entre des moments différents de la vie sont de plus en plus nombreux et sont à négocier psychiquement, sachant que je propose de définir comme « passage » un changement de statut impliquant un remaniement des étayages psychiques. La ritualisation de ces passages, sous des formes à trouver mais s'inspirant, pour certaines caractéristiques, des rituels traditionnels, peut constituer un soutien profond, voire une nécessité pour aider les sujets à les aménager psychiquement d'une façon satisfaisante pour eux. Les principaux travaux anthropologiques (Van Gennep, Turner déjà cités et plus récemment Houseman, 2010), venant en appui à ce travail d'élaboration, me permettent de dégager les caractéristiques et conditions ci-dessous.

---

8. V. Turner souligne que, dans de nombreuses cérémonies rituelles, les sujets passent par une phase de nudité.

9. Je synthétise et prolonge ici des éléments développés antérieurement (Hatchuel 2013a et 2015).

On peut considérer le rite de passage comme une épreuve[10] dans la mesure où il engage le sujet et lui demande de puiser dans ses ressources propres.

L'épreuve est commune mais la façon de la traverser est singulière.

Cette singularité est doublement soutenue par le collectif : dans l'ici et maintenant le collectif se mobilise pour que les sujets réussissent l'épreuve ; sur le long terme, le sujet sait que d'autres avant lui ont réussi et que d'autres après lui devront également s'y confronter. « C'est pour tout le monde pareil », comme l'a souligné une étudiante du master évoquant la façon dont elle a fait face à l'épreuve que constituait pour elle la lecture à voix haute d'un texte personnel[11].

C'est dans la phase de marge que le sujet trouve sa propre façon de traverser l'épreuve.

Une fois l'épreuve réussie, il n'y a pas de retour en arrière possible. En fait, plus précisément, c'est justement parce que la partie à peu près objective du passage est déjà garantie (qu'elle le soit par la tradition ou par l'examen objectif de la situation) que le sujet peut se demander comment il va l'effectuer subjectivement, c'est-à-dire quel sens il va lui donner. En un sens, quand le sujet se soumet au rite, le passage a déjà eu lieu et les mécanismes psychiques en jeu ont sans doute à voir avec les mécanismes d'après-coup (voir Chaussecourte, 2010). Le sujet d'une société traditionnelle ne le sait pas consciemment mais l'ensemble du rituel et du groupe le lui signifient, et j'ai pu, dans les éléments que j'ai évoqués, puiser dans ma position scolaire puis académique acquise pour restabiliser le chemin déjà parcouru[12]. Mais qu'en sera-t-il de la jeunesse contemporaine « ordinaire » qui ne peut bénéficier ni de la tradition ni des garanties qu'offre la position scolaire haute ?

Enfin, comme le souligne Michaël Houseman (2010), les rituels traditionnels sont là pour soutenir des questions, et non pour donner des réponses. Sans doute s'agit-il, si nous suivons les théorisations de Donald. W. Winnicott (1989/2000) de trouver des modalités de mise en forme de l'éprouvé non éprouvé.

Conséquences en termes de formation :

Au sein du parcours de master déjà évoqué, où la plupart des étudiant·e·s sont des professionnel·le·s des métiers dits « du lien » (soin, enseignement, travail

10. Sans entrer ici plus avant dans la définition de l'épreuve.

11. Dans un dispositif d'écriture au sein du cours « démarche clinique » tel que l'a institué Claudine Blanchard-Laville.

12. C'est ainsi que j'interprète également la prégnance dans nos souvenirs, plusieurs années voire plusieurs décennies plus tard, chez moi comme chez mes condisciples, des oraux de concours d'entrée aux grandes écoles.

social, animation, etc.), nous considérons que c'est l'attention portée à leur propre vulnérabilité, et à la façon dont ils et elles ont appris à y faire face au cours de leur histoire, qui les aidera à accueillir la vulnérabilité des usager·ère·s (terme générique que nous utilisons pour désigner les patient·e·s, élèves, etc. auxquel·le·s s'adresse la tâche primaire). C'est pourquoi nous pensons qu'un des enjeux du processus formatif est de parvenir à mieux soutenir la conflictualité et le doute dans un monde qui voudrait les éradiquer (Hatchuel, 2013b) car ceux-ci sont partie intégrante de la part vulnérable de chacun·e de nous. Outre le travail élaboratif au sein de chaque espace de formation, ceci passe par une attention soutenue aux processus d'entrée et de sortie (création du groupe à l'entrée, en présentiel et en ligne, ritualisation des soutenances et des bilans finaux, retour des diplômé·e·s à la réunion de rentrée, mise en parole individuelle et collective des abandons et pauses, etc.). De plus en plus, cette attention permet aux étudiant·e·s de penser des groupes élaboratifs pour les personnes arrivant dans un nouveau statut, y compris en poursuivant leur réflexion dans le cadre d'une recherche doctorale[13]. Face aux attaques institutionnelles et, par conséquent, à la vulnérabilisation provoquée par l'hypermodernité, il s'agit avant tout de donner aux professionnel·le·s et notamment aux plus jeunes, non pas des outils techniques mais bien la possibilité de se garantir une place en tant que sujet, c'est-à-dire une capacité reconnue à négocier avec le réel, avec sa propre subjectivité. Ce qui ne sera pas le cas dans un monde procédural (Diet, 2003) où chaque professionnel·le·s serait censé·e suivre une procédure établie en extériorité, le·la rendant remplaçable à l'infini et ne laissant aucune place à la phase de marge et aux ressources propres construites par chacun·e pour faire face à sa propre vulnérabilité.

Pour élargir le propos : la vulnérabilité

À la recherche d'un terme reprenant ce qui me semblait à travailler pour des professionnel·le·s pour « soutenir le travail » (Hatchuel, 2012), j'ai hésité entre fragilité, précarité, etc. avant d'adopter la notion de vulnérabilité. Selon Ortolang, outil lexicographique en ligne du CNTRL[14], le terme apparaît en 1676 au sens de « qui peut être blessé » et s'infléchit en 1807 en « qui peut être facilement atteint, attaqué ». Ceci me permet de définir la vulnérabilité comme la part de chacun·e de nous qui n'est pas l'abri, ce qui nous conduira, nous le verrons, du côté du non-accueil et de l'exil.

---

13. Voir par exemple Nogueira-Fasse, 2017, ou la notion de « migration professionnelle » utilisée par Katia François comme point d'appui pour son doctorat, démarré en 2018 sous ma direction.
14. ww.cntrl.fr

Ce n'est qu'après avoir fait ce travail de recherche que j'ai réalisé que c'était le terme utilisé par Joan Tronto (2009), une des principales théoriciennes du *care*, à la suite de Carol Gilligan (1986), ouvrage fondateur où l'auteure montre qu'hommes et femmes ne prennent pas les décisions selon les mêmes critères. Les théoriciennes du *care* utilisent la notion dans une perspective de philosophie politique, en plaidant pour une meilleure prise en compte de la vulnérabilité dans les conceptions dominantes de la justice et du développement moral des individus. Elles considèrent que la vulnérabilité, la relation et le « prendre soin » doivent être parties prenantes de l'organisation et de la visibilité sociale et que « l'éthique du care ne sépare pas les problèmes moraux des relations […], [elle] assume ainsi une forme d'inachèvement ou d'imperfection de la décision […] ce qui est recherché n'est pas la vérité ou la justice mais la justesse de la décision » (Molinier, 2013, p. 94-95). Ceci les conduit à définir le *care* comme « activité générique qui comprend tout ce que nous faisons pour maintenir, perpétuer et réparer notre « monde » de sorte que nous puissions y vivre aussi bien que possible. Ce monde comprend nos corps, nous-mêmes [selves] et notre environnement, tous éléments que nous cherchons à relier en un réseau complexe en soutien à la vie » (Tronto, p. 13). Agatha Zielinski (2010), à travers la notion de « care-receiving » souligne en quoi la vulnérabilité du·de la soignant·e (au sens de large) est mise à l'épreuve dans le risque d'inadéquation du soin.

C'est cette perspective que je souhaite prolonger sur le plan clinique, en insistant sur la place faite par chacun·e de nous à sa propre vulnérabilité et la façon dont nous l'accueillons et nous permettons ainsi également d'accueillir celle d'autrui. La proposition serait donc de renverser le point de vue sur la vulnérabilité un peu à la façon dont Paula Heimann (1949/1987) a proposé de le faire à propos du contre-transfert dans la cure et Georges Devereux (1967/1980) dans la recherche: transformer un obstacle en outil.

D.W. Winnicot nous permet alors de considérer que cette part vulnérable de chacun·e de nous pourrait être liée au sentiment que nous avons/avons eu de ne pas toujours être porté·e·s comme nous en aurions besoin, à l'angoisse primitive d'être « lâché·e », et aux désarrois et angoisses de morcellement qui en résultent. Les théorisations autour de la notion d'enveloppe (*Anzieu et al.*, 1999; Houzel 2005) montrent comment cette angoisse peut être contenue par les différentes enveloppes (psychique, groupale, institutionnelle, etc.). Mon hypothèse, à partir des notions de groupe interne de Kaës et de pictogramme de Piera Aulagnier (1975), est que nos façons de nous relier à ces différentes enveloppes, de les investir, de les construire, de les remanier, d'y faire ou non une place à l'autre, dépendra de modalités transmises construites dans la toute petite enfance et remaniées tout au long de la vie.

© Armand Colin | Téléchargé le 06/01/2021 sur www.cairn.info via Université de Nanterre - Paris 10 (IP: 193.50.140.116)

Si nous suivons cette hypothèse, notre vulnérabilité se construirait à partir de ce que nous provoquons chez nos parents/notre entourage, de ce que nous représentons et de la façon dont ces adultes parviennent à nous accueillir en fonction du contexte et de leurs propres ressources, le processus étant réactualisé à chaque passage/arrivée/incertitude. Ceci nous entraîne dans deux directions, toutes deux associées à la notion de pictogramme de Piera Aulagnier: la première, que je ne développerai pas, réside dans l'attention aux corps et au rythme, au sensible. La seconde est celle du rejet.

Le rejet : le risque archétypique de l'hypermodernité ?

C'est dans *L'établi* que Robert Linhardt (1978) nous montre de façon saisissante comment le travail à la chaîne, archétype de l'efficacité hypermoderne, met sans cesse le sujet en position de risquer d'être exclu, dans une lutte incessante avec la chaîne auquel il est soumis et qui l'« éjectera » à la moindre baisse d'attention. Or, pour Robert Linhardt (2011), comme il l'indique lui-même à Laure Adler sur France-Culture[15] « l'idée d'être un rescapé remonte à loin, ça remonte déjà aux circonstances de ma naissance ». Le beau livre que sa fille Virginie lui a consacré (2008) nous apprend qu'il est né en 1944 de deux juifs polonais en fuite incessante et qu'il a été sauvé d'abord du génocide nazi par des justes qui ont caché le jeune couple, et ensuite de sa mère par son père « entré providentiellement dans la chambre » (p. 95). Celle-ci voulait en effet étrangler le nouveau-né, estimant que « tout valait mieux que les Allemands » (*Ibid*.). Je fais donc l'hypothèse que la puissance d'évocation de son texte, la capacité à ressentir et transmettre ce sentiment de rejet que provoque l'hypermodernité, vient de ce pictogramme de terreur et de rejet initial.

Car la « pensée génocidaire » représente bien évidemment l'ultime du rejet, lorsque « la manière dont [l'individu] est traité par autrui ne dépend plus de ce qu'il fait ou ne fait pas » (Arendt, 2002, p. 599).

On peut considérer que cet ouvrage central d'H. Arendt trouve ses prémisses dans un texte de 1943, paru dans le *Menorah Journal,* revue juive américaine, et republié par la revue *Pouvoirs* en 2013. Je le lis comme un très beau texte sur le nécessaire déni de la vulnérabilité, surtout quand celle-ci est réactivée dans des conditions traumatiques, mais aussi les risques de ce déni (par exemple en termes de suicides).

« Tout d'abord, nous n'aimons pas que l'on nous traite de "réfugiés" » nous dit-elle (p. 5). « Nous nous baptisons «nouveaux arrivants» ou «immigrés». Nos journaux sont destinés aux «Américains de langue allemande» et, à ma connaissance, il

15. Émission *Hors Champs,* 1er février 2011.

n'y a pas et il n'y a jamais eu d'association fondée sur les persécutés du régime hitlérien dont le nom pût laisser entendre que ses membres fussent des «réfugiés»» (ibid.). Elle développe d'autres faits venant à l'appui de cette idée que les «réfugié·e·s» ne se nomment jamais comme tel·le·s. Puis elle poursuit avec une description assez saisissante d'un optimisme forcé aboutissant à ce qu'on pourrait appeler des «suicides paradoxaux» alors que le danger immédiat est passé pour en arriver, sur la fin du texte à dire: «Si nous commencions par dire la vérité, à savoir, que nous ne sommes que des Juifs, cela reviendrait à nous exposer au destin d'êtres humains qui, parce qu'ils ne sont protégés par aucune loi spécifique ni convention politique, ne sont que des êtres humains. Je m'imagine mal une attitude plus dangereuse puisque nous vivons actuellement dans un monde où les êtres humains en tant que tels ont cessé d'exister depuis longtemps déjà; puisque la société a découvert que la discrimination était la grande arme sociale au moyen de laquelle on peut tuer les hommes sans effusion de sang, puisque les passeports ou les certificats de naissance et même parfois les déclarations d'impôts ne sont plus des documents officiels, mais des critères de distinctions sociales» (p. 15).

C'est bien ce monde sans garantie de base que dénonce H. Arendt et dont V. Linhardt (2008) dira, soixante-cinq ans plus tard, les conséquences en termes de transmission: «68 c'est sortir de la survie et entrer dans la vie. La survie, c'est juste quand on doit essayer de ne pas mourir. La vie, c'est quand on est sûr de vivre et qu'on doit décider comment on vit […] faire table rase d'un passé qui nous définit comme survivants» (p. 98-99). «Avec 68, nos parents ont un temps imaginé que tout était possible» (p. 29), jusqu'à la folie que plusieurs ont frôlé.

Retour aux rituels

Je fais alors l'hypothèse que les rites de passage sont, justement, ce qui marque cette certitude d'un droit à vivre envers et contre tout et permet de quitter la survie. Cette réflexion rejoint celle que j'ai développée précédemment autour de la notion de «risque filicide», à entendre en fait, sous forme développée, en «risque de désinvestissement potentiellement filicide» (voir Hatchuel, 2017). J'emprunte l'adjectif «filicide» à la notion de «haine filicide» qu'utilise Georges Gaillard (2001) pour désigner le désir de mort inconscient de l'adulte envers l'enfant, désir particulièrement réactivé selon lui dans le cas de l'enfant handicapé. À partir de l'ensemble de l'œuvre de l'écrivaine Doris Lessing et de la façon dont elle fait ressentir, à travers son écriture, la complexité et la multiplicité des éprouvés, notamment ceux qui se nouent dans le lien de l'adulte à l'enfant et au jeune, je propose plutôt de substituer le terme de risque à celui de «haine» qui me semble trop sujet à malentendu et surtout à culpabilisation.

Or Doris Lessing montre de façon extrêmement parlante comment la culpabilité constitue le nœud du processus de répétition du rejet et du désinvestissement. C'est pourquoi le risque de désinvestissement, entendu au sens de Piera Aulagnier (1982/86; et la façon dont je le reprends: Hatchuel, 2012) me semble plus pertinent, si l'on y associe, avec Gérard Mendel, le fait que la néoténie du nouveau-né humain rend ce désinvestissement potentiellement mortel (un nouveau-né désinvesti ne peut survivre seul). Il s'agit donc davantage d'un désarroi, d'une impossibilité à faire face, que d'un vœu, même inconscient, de mort, le vœu pouvant bien entendu intervenir dans un second temps, comme seule solution envisageable par le sujet s'il ne parvient pas à accepter l'idée de ne pas répondre aux injonctions internes qui l'assaillent.

Les travaux des théoriciennes du *care* me font alors penser que dans le contrat narcissique tel que le définit P. Aulagnier (contrat implicite entre le sujet et son groupe d'appartenance), il y a dans nos sociétés, du fait des rapports sociaux de sexe qui en constituent un soubassement, un volet qui institue les femmes comme responsables du *care*, c'est-à-dire du soin d'autrui, et qu'en conséquences de quoi, leur place est conditionnée à la nécessité de parvenir à investir les sujets qui leurs sont confiés[16]. Ce que montre extrêmement subtilement Doris Lessing, c'est la façon dont ce travail du *care* leur est imposé tout en étant minimisé, voire dénié, et la difficulté qui s'ensuit à en assumer la crainte de ne pas y arriver et l'épuisement que cette difficulté engendre. C'est un travail psychique incessant, pour l'enfant qui doit faire face à l'angoisse d'être désinvesti·e et donc de mourir, et pour l'adulte (plus particulièrement féminin) qui doit assumer le risque (toujours présent malgré tous les soins qu'on y met) de ne pas arriver à faire vivre, risque qui remet en question le contrat narcissique tout en réactivant les angoisses primitives d'avoir soi-même été (au moins momentanément) abandonné·e enfant.

C'est pourquoi je propose de considérer le risque du désinvestissement potentiellement filicide comme «risque anthropologique fondamental». En cohérence avec mes travaux qui s'efforcent toujours d'explorer la dynamique entre le social et le psychique, je fais l'hypothèse que l'hypermodernité réactive régulièrement et de façon potentiellement traumatique les angoisses liées à ce risque et plaide pour une meilleure prise en compte de la vulnérabilité trop souvent déniée (Hatchuel, 2013b)[17].

---

16. Je me centre ici sur la position plus particulière des femmes, mais cela ne signifie pas que la question du *care* et du risque filicide ne concernent pas également les hommes.

17. J'avais pu identifier il y a déjà quelque temps une première version du déni de la vulnérabilité sous forme de déni des difficultés d'apprentissage (Hatchuel 2005).

Si l'on suit cette hypothèse, on peut alors considérer les rituels comme des modalités d'accueil du changement de statut qui constituent une contenance face à la réactivation de l'angoisse du risque filicide. Je plaide donc pour une ritualisation des grands et des petits passages, pour nous comme pour ceux et celles que nous accompagnons.

Pour que cela puisse opérer, ces modalités de ritualisations, dont beaucoup restent à trouver, doivent tenir compte des points évoqués plus haut (notamment la phase de marge, que je considère comme celle où le sujet trouve comment accueillir sa part de vulnérabilité).

Une de ces modalités peut résider dans les groupes d'analyse de pratiques auxquels nous formons au sein du parcours de master déjà évoqué[18]. À partir de la notion d'étrangeté que nous avons développée collectivement (Hatchuel *et al.*, 2016), je définirai le « bon groupe » comme l'espace où on ne se sent pas étrange, en définissant la non-étrangeté comme le fait que ce qu'on dit va être reçu. C'est alors à « habiter » nos espaces de vie, de parole et de travail, à y exister pour ce que nous sommes, que nous devons nous atteler, pour nous et pour autrui.

Françoise Hatchuel
Centre de recherches en éducation et formation (CREF – UR 1589)
Université Paris Nanterre

Bibliographie

Anzieu D., Doron J., Houzel D. (1999). *Les enveloppes psychiques.* Paris : Dunod.
Arendt H. (2002). *Les origines du totalitarisme.* Paris : Gallimard (édition originale 1951).
Arendt H. (2013). « Nous autres réfugiés », *Pouvoirs,* 144, p. 5-16 (1943).
Aulagnier P. (1975). *La violence de l'interprétation : du pictogramme à l'énoncé.* Paris : PUF.
Aulagnier P. (1986). Condamné à investir. *In Un interprète en quête de sens,* Paris : Ramsay, p. 325-358. (1982).
Balandier G. (1988). *Le Désordre. Eloge du mouvement.* Paris : Fayard.
Bauman Z. (2006). *La vie liquide.* Paris : éditions du Rouergue.
Bossard L.-M. (2001). Soizic : une « adolescence professionnelle » interminable ? *Connexions*, 75-1, p. 69-83.
Castel R. (2003). *Propriété privée, propriété sociale, propriété de soi. Entretiens sur la construction de l'individu moderne.* Paris : Hachette Pluriel.
Chaussecourte P. (2010). Temporalités dans la recherche clinique. Autour de la notion psychanalytique d'après-coup, *Cliopsy,* 3, p. 39-53.
Diet E. (2003). L'homme procédural. De la perversion sociale à la désubjectivation aliénante. *Connexion,* 79, p. 11-27.

18. Voir également l'article de Claudine Blanchard-Laville dans ce même dossier.

Devereux G. (1980). *De l'angoisse à la méthode.* Paris : Flammarion (1967).
Gaillard G. (2001). La généalogie institutionnelle et les écueils du travail d'historisation : entre *filicide* et *parricide. Connexions,* 76, p. 125-141.
Gilligan C., (1986). *Une si grande différence.* Paris : Flammarion.
Hatchuel F. (2005). Le groupe de parole d'apprenant·e·s: un espace de co-formation ? *Connexions*, 82, p. 149-163.
Hatchuel F. (2009a). L'impossible intériorité et la mise au défi, *Cahiers de psychologie clinique,* dossier « Effractions d'adolescence », 33, p. 121-138.
Hatchuel F. (2009b). *Du rapport au savoir à la fiction de soi : penser, vivre et faire grandir dans un monde incertain. Anthropologie clinique de la transmission.* Habilitation à diriger les recherches, Université Paris Ouest Nanterre La Défense.
Hatchuel F. (2012). Soutenir le travail : une posture psychique face au chaos, *Connexions,* 97, p. 119-135
Hatchuel F. (2013a). Investir et grandir : des rituels pour étayer le Je, *Adolescence,* vol 1, p. 135-143.
Hatchuel F. (2013b). Rapport au savoir, besoin de croire et illusions de certitudes. De quelques caractéristiques hypermodernes, *Nouvelle Revue de Psychosociologie,* 16, p. 113-125.
Hatchuel F. (2015). Les rituels : des espaces de marge pour construire sa place, *Revue Recherches en Education,* Hors-série n° 8, p. 90-100.
Hatchuel F., Chauvier E., Kerrien E., Markakis K. (2016). O aluno estranho, entre reflexividade e atribuição ?, *Estilos da Clinica* (São Paulo) vol. 21, n° 2, p. 428-454.
Hatchuel F. (2017). Du risque filicide au *care* : la transmission de la violence et son interruption dans l'œuvre de Doris Lessing*, Nouvelle revue de psychosociologie,* 24, p. 205-219.
Heimann P. (1987). A propos de contre-transfert. *In* P. Heimann, N. Beaufils, C. Garrigues, E. Doisneau. *Le contre-transfert*. Paris : Navarin, p. 23-29 (1949).
Honneth A. (2007). *La réification. Petit traité de théorie critique.* Paris : Gallimard.
Houseman M. (2010). Des rituels contemporains de première menstruation, *Ethnologie française,* 40 (1), p. 57-66.
Houzel D. (2005). *Le concept d'enveloppe psychique.* Paris : In Press.
Kaës R. (1984). Étayage et structuration du psychisme. *Connexions,* 44, p. 11-46.
Kaës R. (1985). Filiation et affiliation, *Gruppo,* 1, p. 23-24.
Laplanche J. (2002). À partir de la situation anthropologique fondamentale. *In* C. Botella. *Penser les limites. Écrits en l'honneur d'André Green.* Lausanne : Delachaux et Niestlé, p. 280-287
Linhardt R. (1978). *L'établi.* Paris : Éditions de Minuit.
Linhardt R. (2011). Interview par Laure Adler, Émission *Hors Champs,* France-Culture, 1er février 2011.
Linhardt V. (2008). *Le jour où mon père s'est tu.* Paris : Seuil.
Mendel G. (1974). *Pour décoloniser l'enfant.* Paris : Payot (1971).
Molinier P. (2013). *Le Travail du care.* Paris : La Dispute.
Nogueira-Fasse M. (2017). L'écriture de soi comme étayage psychique à la construction identitaire professionnelle, *Cliopsy*, 18, p. 25-41.

Stora B. (2006). *Les trois exils des Juifs d'Algérie.* Paris : Stock.
Turner V. (1990). *Le phénomène rituel : structure et contre-structure.* Paris : PUF (édition originale 1969).
Tronto J. (2009). *Un monde vulnérable. Pour une politique du care.* Paris : La Découverte.
Van Gennep A. (1998). *Les rites de passages.* Paris : Picard. 1re éd. 1909.
Winnicott D. W. (2000). *La crainte de l'effondrement et autres situations cliniques*. Paris : Gallimard (1989).
Zielinski A. (2010). « L'éthique du care » Une nouvelle façon de prendre soin. *Études,* 12, tome 413, p. 631-641.