

OBJET TRANSITIONNEL ET OBJET-LIEN
REGARDS CROISÉS

Sous la direction de:
Jean-Luc Brackelaire, Anne-Christine Frankard,
Christophe Janssen, Sophie Tortolano

Dans la même collection :

1. Pierre Collart, *Les abuseurs sexuels d'enfants et la norme sociale*, 2005.
2. Mohamed Nachi et Matthieu de Nanteuil, *Éloge du compromis. Pour une nouvelle pratique démocratique*, 2006.
3. Lieven Vandekerckhove, *Le tatouage. Sociogenèse des normes esthétiques*, 2006.
4. Marco Martiniello, Andrea Rea et Felice Dassetto (éds.), *Immigration et intégration en Belgique francophone. État des savoirs*, 2007.
5. Francis Rousseaux, *Classer ou collectionner? Réconcilier scientifiques et collectionneurs*, 2007.
6. Paul Ghils, *Les théories du langage au xx^e siècle. De la biologie à la dialogique*, 2007.
7. Didier Vrancken et Laurence Thomsin (dir.), *Le social à l'épreuve des parcours de vie*, 2008.
8. Pierre Collart (dir.), *Rencontre avec les différences. Entre sexes, sciences et culture*, 2009.
9. Jean-Louis Dufays, Michel Lisse et Christophe Meurée, *Théorie de la littérature. Une introduction*, 2009.
10. Caroline Sägesser et Jean-Philippe Schreiber, *Le financement public des religions et de la laïcité en Belgique*, à paraître.
11. Ariel Mendez (dir.), *Processus. Concepts et méthode pour l'analyse temporelle en sciences sociales*, 2010.
12. Dominique Deprins, *Parier sur l'incertitude*, à paraître.
13. Luc Albarello, *Société réflexive et pratiques de recherche*, 2010.
14. Paul Servais (dir.), *L'évaluation de la recherche en sciences humaines et sociales. Regards de chercheurs*, 2011.

INTELLECTION_15

OBJET TRANSITIONNEL ET OBJET-LIEN
REGARDS CROISÉS

Sous la direction de:
Jean-Luc Brackelaire, Anne-Christine Frankard,
Christophe Janssen, Sophie Tortolano

Nous tenons à remercier chaleureusement Madame Claire Legrève qui a assuré une relecture compétente, exigeante, mais aussi bienveillante de l'intégralité du manuscrit.

D/2011/4910/24

ISBN : 978-2-8061-0026-9

© **BRUYLANT-ACADEMIA s.a.**

Grand'Place 29

B-1348 Louvain-la-Neuve

Tous droits de reproduction ou d'adaptation par quelque procédé que ce soit, réservés pour tous pays sans l'autorisation de l'éditeur ou de ses ayants droit.

Imprimé en Belgique.

www.academia-bruylant.be

Préface

Denis Mellier

Ce livre traite de manière remarquable de « l'objet transitionnel dans tous ses états ». De la psychologie clinique et du développement à l'ethnographie, de la psychopathologie à la religion, en passant par la sociologie, on ne peut mieux essayer de cerner de manière véritablement transdisciplinaire tous les enjeux, psychanalytiques, que D.W. Winnicott a ouverts avec « objets transitionnels et phénomènes transitionnels »¹ voilà plus d'un demi-siècle.

À première vue, un tel trajet pourrait paraître bien déroutant, voire contradictoire. Là le chercheur se centre plus sur « l'objet », dans ses enjeux quasi marchands, ici il se centre au contraire sur « les limites du temps chronique qui est suspendu ». Chaque auteur garde pourtant une référence constante au problème winnicottien, ce livre diffracte ainsi des points de vue issus d'un même foyer.

Nous sommes bien loin ici du *Système des objets* où Baudrillard², dans une logique implacable, décortiquait en pionnier le système de la société de consommation, miroir déjà d'une production marchande généralisée. Nous sommes bien loin du livre de Perec, *Les choses*³, où il s'appuyait en quelque sorte sur les objets pour faire vivre au lecteur les sentiments ambigus de ses personnages. Cet ouvrage pose sa marque entre ces deux bornes. L'objet transitionnel résiste à s'objectiver, tout comme il résiste à se réduire à un objet subjectif. C'est bien là le mérite de ces recherches, se tenir sur ce fil ténu de l'objet transitionnel, pour le faire parler, lui faire rendre ses tripes, le positionner comme éclairer d'une conceptualisation que nous n'avons peut-être pas encore acquise malgré les précédents travaux sur la « psychanalyse transitionnelle »⁴.

1 D.W. WINNICOTT (1951-1953), « Objets transitionnels et phénomènes transitionnels », trad. fr. in *De la pédiatrie à la psychanalyse*, Paris, Payot, 1969, pp. 109-125.

2 J. BAUDRILLARD (1968), *Le système des objets. La consommation des signes*, Paris, Gallimard.

3 G. PEREC (1965), *Les choses*, Paris, Julliard.

4 R. KAES et coll. (1979), *Crise, rupture et dépassement*, Paris, Dunod. .

Dans cette préface je me propose de repérer les enjeux théoriques et pratiques qu'une telle position implique. Il s'agit pour moi d'un travail psychique spécifique avec une conflictualité qui implique les registres primitifs de l'intersubjectivité, avec ses propres processus dynamiques associatifs et rythmiques, sa stabilisation en enveloppe psychique dans le groupe et sa topique.

1) D.W. Winnicott repousse les limites de la psychanalyse. Sa pratique de pédiatre, qu'il a maintenue jusqu'à la fin de sa vie, l'a mis au contact de toute la complexité de centaines de consultations de mères avec leur bébé. Si M. Klein avait en quelque sorte ouvert la psychanalyse au monde infantile et à une conflictualité très précoce, antérieure à l'œdipe freudien, D.W. Winnicott a déplacé cette conflictualité sur la limite même entre le Sujet et son environnement. Ce pas de côté⁵ pose la question de « l'aire transitionnelle » ou « espace potentiel »⁶. Il ne s'agit plus seulement des objets internes, du monde subjectif, il ne s'agit pas uniquement de l'apport externe des personnes autour du bébé, il s'agit de ce qui se joue « entre les sujets » et à un niveau non encore pleinement verbal.

Ce livre explore continuellement les enjeux de l'intersubjectivité sur un mode qui n'exclut pas le langage mais qui donne tout son poids au sens issu de problématiques que l'on pourrait qualifier de « non-verbales ». Relation mère-bébé, triade parentale, relations avec les professionnels à la crèche, déni de la souffrance dans l'addiction, dispositif social, rite anthropologique ou lien religieux, dans chaque cas les liens intersubjectifs sont étudiés au niveau d'un partage, possible ou impossible, entre les perceptions, les sensations, les actes et les affects d'un autre et « de plus d'un autre » selon l'expression de René Kaës. Ce partage ou cette « mise en commun » des psychés a des qualités qui peuvent osciller entre un état de fait salutaire, comme le « cadre » par immobilisation de Bleger⁷, et une réalisation commune,

5 En 1952, lorsque M. Klein rassembla des communications dans le numéro d'anniversaire de l'*International Journal of Psychoanalysis* consacré à son œuvre, elle refusa d'intégrer sans modification cet article alors que D.W. Winnicott avait déjà exposé son contenu en 1951. Ce ne fut pas le cas de Bion, H. Segal ou M. Milner (Rayner, 1991).

6 D.W. WINNICOTT (1971), *Jeu et réalité. L'espace potentiel*, trad. fr., Paris, Gallimard, 1975.

7 J. BLEGER (1967), *Symbiose et ambiguïté. Étude psychanalytique*, trad. fr., Paris, PUF, 1981.

une circulation psychique dense et associative qui permet d'accepter la réalité.

2) D.W. Winnicott doit beaucoup à Marion Milner dans la découverte de cette « zone d'illusion » créatrice propre à la transitionnalité. Psychanalyste, Marion Milner était aussi peintre et avait fait des études d'anthropologie. Quand elle prend en charge le petit-fils de M. Klein, elle est immédiatement séduite devant la beauté et la qualité du jeu de l'enfant. « C'est mon imagination qui prenait feu » écrit-elle⁸. Résistant à l'injonction de tout interpréter verbalement, elle cherche à se faire « medium malléable » pour faciliter par cette attitude contre-transférentielle le déroulement du jeu. Plutôt que de se centrer sur le contenu de ce qui est joué, elle souligne l'importance de l'expérience : son processus, sa beauté et sa richesse associative.

C'est parce que le « doudou » de leur enfant est trop déchiré ou parce qu'il est perdu que des parents écrivent au fabricant de jouets pour récupérer « magiquement » le même objet, l'entreprise devrait pallier la défaillance de leur propre malléabilité. C'est parce que des personnes sont abîmées par la vie que le rite *Mbwoolu* est mis en place. Plongées dans le puits de l'informe, elles pourront retrouver forme et vie. Ce qui fait détresse ne se résout pas toujours par la simple récupération de l'objet perdu, car à ce stade la perte ne peut être pensée. C'est la peau du sujet qui est attaquée, c'est le « froissement » du sujet qu'il faudrait redéployer dans des liens d'associativité avec lui-même comme avec les autres, tant il est vrai que pour le petit d'homme la nourriture psychique est d'emblée dans une certaine rythmicité avec l'autre. L'objet peut devenir une médiation, un passage, qui soutient les mises en forme associatives qui transitent dans les processus thérapeutiques⁹.

3) Après D.W. Winnicott, Didier Anzieu¹⁰ a mis en relief l'impact des traumatismes précoces et la nécessité dans le soin d'aménager un

8 M. MILNER (1952-1954), « Le rôle de l'illusion dans la formation du symbole », in B. CHOUVIER (dir.), *Matières à symbolisation. Art, création et psychanalyse*, Lausanne, Delachaux et Niestlé, 1998, p. 44.

9 B. CHOUVIER et coll. (2002), *Les processus psychiques de la médiation*, Paris, Dunod.

C. VACHERET (dir.) (2002), *Pratiquer les médiations en groupes thérapeutiques*, Paris, Dunod.

10 D. ANZIEU (1985), *Le Moi-peau*, Paris, Bordas.

D. ANZIEU (dir.) (1987), *Les Enveloppes psychiques*, Paris, Dunod.

cadre pour prendre en compte le degré de symbolisation du patient. Sa conceptualisation du Moi-Peau puis des enveloppes psychiques converge avec les résultats des travaux de W.R. Bion¹¹ sur les relations contenant-contenu et la peau psychique.

Ce n'est pas un hasard, à mon sens, si le coup d'envoi de ce travail a pris place dans l'expérience de la crèche. Il témoigne dans les lieux d'accueil du problème crucial des bébés et des jeunes enfants où la séparation est précoce, comme en Belgique ou en France. À cet âge le bébé est en pleine construction de sa « peau psychique » et il est vital qu'autour de lui les adultes tissent des liens pour le porter, par tous les modes possibles de la communication, des plus primitifs comme ceux qui passent par le sensoriel, l'émotionnel ou l'acte, aux plus élaborés que permet la parole.

L'acuité de ce problème des enveloppes résulte également du sens de la crèche dans notre société. Comment mieux caractériser la condition moderne des parents ? La crèche qui est née au temps des manufactures s'est depuis considérablement humanisée, mais elle s'inscrit dans une cosmogonie où l'homme se trouve face à la nature et aux objets qu'il produit. Dans d'autres cultures où ce rapport est différent, le bébé a des contacts constants avec sa mère ou une autre personne. L'objet ne « prend » pas, Hélène Stork¹² l'avait montré pour la culture indienne. Dans une société qui érige par contre le règne des objets, le « doudou » va pointer les limites de cette perspective, l'objet transitionnel résiste à la fétichisation. Le « doudou » devient le témoin d'un contact avec le sacré, à un niveau (transcendantal ?) où l'homme n'est pas par essence radicalement séparé de la nature, à un niveau où le bébé n'a pas une identité différenciée et de son corps et de son groupe bien qu'il soit déjà « Sujet ». Le « doudou » prend place dans une certaine évolution de la « groupalité interne »¹³ du bébé en rapport avec la réalité de ses groupes externes, sans doute comme double de son objet privilégié d'attachement. En ce sens, le « doudou » nous regarde tous.

11 W. BION (1962), « Une théorie de l'activité de pensée », in *Réflexion faite*, Paris, PUF, 1983.

E. BICK (1968), « L'expérience de la peau dans les relations d'objets précoces », trad. fr. in D. MELTZER (dir.), *Exploration du monde de l'autisme*, Paris, Payot, 1980, pp. 40-244.

12 H. STORK (1986), *Enfance indienne*, Paris, Privat.

13 R. KAËS (2007), *Un singulier pluriel*, Paris, Dunod.

4) Avec l'objet transitionnel D.W. Winnicott a introduit une véritable topique qui permet de penser structurellement les enjeux psychopathologiques, éducatifs ou culturels. René Roussillon¹⁴ a poursuivi dans ce sens son travail en faisant de la transitionnalité le cœur même des possibilités de symbolisation du sujet. La suspension entre l'espace du perçu et la réalité externe devient ainsi le lieu où pourra s'effectuer la transformation d'une trace perceptive en une représentation de chose, une symbolisation primaire, préalable à toute possibilité de rêve (cf. les éléments alpha de Bion).

Cet ouvrage donne au lecteur l'expérience d'un « espace potentiel » entre l'interne et l'externe, le bébé et sa mère, le sujet et les autres, sa famille, son groupe et sa culture. J'ajouterai qu'il permet de penser toutes ces différences simultanément avec la différence entre « conscient et inconscient ».

Cette dernière différence ne va pas de soi. L'inconscient est très souvent défini uniquement par le refoulement alors que nous voyons avec la transitionnalité se créer un inconscient profond, source de création comme origine également de failles narcissiques traumatisantes. La constitution de cette différence entre conscient/inconscient participe d'un processus de « double limite » dans la mesure où elle est constitutive des autres différences entre le dedans et le dehors de la psyché. L'inconscient acquiert une consistance et une profondeur même s'il résulte de la construction des enveloppes psychiques du sujet, comme celles de sa famille ou de sa communauté. Ce registre de l'inconscient, base de l'image du corps, devient la condition même du développement de l'appareil psychique et participe à ce qui est appelé, du côté des neurosciences, la mémoire procédurale ou implicite.

La dynamique de l'objet transitionnel dit toute la complexité topique d'une construction de la psyché non réductible à l'intériorisation d'un mécanisme d'interactions. Cet aspect topique est souvent souligné comme celui des nouvelles pathologies et de leurs prises en charge, avec la prédominance du problème des limites, du narcissisme et de la reconnaissance par les sujets de leur propre souffrance.

J'ai lu avec une grande avidité ce travail, curieux de voir comment chaque auteur se saisissait des objets et phénomènes transitionnels, les

14 R. ROUSSILLON (2001), *Le Plaisir et la Répétition*, Paris, Dunod.

R. ROUSSILLON (2008), *Le transitionnel, le sexuel et la réflexivité*, Paris, Dunod.

déconstruisait et les mettait au travail dans sa propre perspective. J'ai été agréablement surpris de voir à quel point ce retour à Winnicott renouvelait sa perspective, lui donnait de l'empan, un sens et des applications dans de multiples champs.

Je remercie Anne-Christine Frankard et Jean-Luc Brackelaire de m'avoir offert par cette préface le privilège d'exposer ma lecture de cette publication qu'ils dirigent.

Cet ouvrage intéressera ainsi tous les psychologues et psychanalystes concernés bien sûr par la question de la transitionnalité, mais il s'adresse fondamentalement à toutes les personnes qui veulent penser leurs expériences et leurs rapports aux autres, dans un cadre autant personnel que professionnel.

Introduction

Jean-Luc Brackelaire et Anne-Christine Frankard

L'ouvrage ici présenté vient au terme d'un *processus de recherche et de collaboration interdisciplinaire* de quatre années. Il transmet les résultats d'un programme de recherche entamé en 2003 par une équipe de chercheurs psychologues cliniciens de l'Université catholique de Louvain sur la place et le sens actuels des premiers objets d'attachement (et des phénomènes associés) pour les enfants, les parents et les professionnels de la petite enfance.

À l'origine de la publication, une rencontre aux composantes atypiques : deux responsables d'une entreprise belge de création et fabrication de peluches, jouets et vêtements pour bébés et petits enfants contactent des psychologues cliniciens-chercheurs. Ils leur font part de leur étonnement devant l'incroyable déferlante de lettres, courriels, appels téléphoniques que leur adressent des parents à propos du « doudou » de leur enfant.

La prudence caractérise les premières rencontres. A priori les positions paraissent antagonistes. D'un côté, le monde marchand et de l'autre, le monde de la recherche en psychologie clinique.

L'université est ici sollicitée par un couple d'entrepreneurs, eux-mêmes jeunes parents. Leurs questions, de parents et de professionnels, rejoignent nos préoccupations de chercheurs cliniciens. Interpellés par la fragilisation générale des repères collectifs et les nouveaux défis d'invention en matière d'identités et de responsabilités, nos recherches s'inscrivent dans le champ social, au croisement de l'individuel et du collectif.

Face aux transformations des liens multiples que tisse l'enfant avec sa famille et son environnement, le désarroi des parents et des professionnels de la petite enfance nécessite la recherche de nouveaux points d'appui¹.

1 A.-C. FRANKARD, X. RENDERS (2004), *La santé mentale de l'enfant, quelles théories pour penser nos pratiques ?*, Bruxelles, De Boeck.

Le « doudou » créé, fabriqué, commercialisé, participe-t-il à la transformation des liens bébé-parents-professionnels ? Plusieurs ouvrages récents se sont déjà penchés sur la question² et nous invitent à entrer dans la complexité du phénomène.

Notre propos est de maintenir constamment en tension l'élaboration winnicottienne de la transitionnalité face aux questions sociétales qui nous sont adressées. En outre, en évitant de nous pencher d'un peu trop près sur le berceau et de ne plus voir que le « doudou », la construction de la recherche échelonnée sur quatre ans s'inscrit dans une dynamique processuelle.

L'objet de notre recherche articule deux niveaux : 1) les processus fondamentalement en jeu dans l'attachement aux objets 2) la figure qu'ils prennent de nos jours et dans notre société où le rapport aux objets prend une place prépondérante. Et ces deux niveaux croisent la dimension « psychologique » et la dimension « sociale ».

Les questions posées portent donc sur l'objet en lui-même « dans sa forme » (de quel type d'objet s'agit-il ? La question de la représentation animale ? Sa conception par l'entreprise ? etc.), « dans son usage » (son utilisation par des familles dans le cadre de « rituels » du soir ou encore, dans certains moments de la journée comme, par exemple, au moment de l'arrivée à la crèche) mais aussi, bien entendu, « dans ce qu'il a de processuel » (la question de l'objet transitionnel ou de « l'objet-lien »³ comme nous le proposerons). Ce que rencontre l'enfant, nous dit Winnicott⁴, c'est l'objet en tant que « processus » plutôt qu'en tant que chose. Cette rencontre s'inscrit dans un espace, une « aire intermédiaire » qui se situe entre la réalité interne et la réalité externe, entre le dedans et le dehors. C'est un espace qui nécessite de repenser la division traditionnelle entre la réalité matérielle et la réalité psychique. Il s'agit donc bien de saisir ce qui par essence est insaisissable : du mouvement, du passage, de « l'entre-deux ».

De par la nature même de cet « entre-deux » se posent également d'autres questions : comment se vivent aujourd'hui les séparations

2 V. PUECH, C. VAN TRI (2006), *Doudou or not doudou ? Nécessaire de bonheur ou objet transitionnel ? Du doudou au fétiche, tu seras un homme mon fils*, Paris, Ramsay.

3 Ch. JANSSEN, J.-L. BRACKELAIRE, A.-C. FRANKARD (2005), « Les premiers objets d'attachement : points d'arrimage des liens actuels entre les enfants, les parents et les professionnels », *Enfances - Adolescence*, numéro hors série, décembre 2005, pp. 49-56.

4 D.W. WINNICOTT (1971), *Jeu et réalité. L'espace potentiel*, trad. fr., Paris, Gallimard, 1975.

précoces ? Comment sont-elles prises en charge, gérées par les parents mais aussi par l'environnement social plus large ? Qu'est-ce donc qu'être parents aujourd'hui dans notre société ? Qu'en est-il de la transmission sociale et trans-générationnelle dans le rapport aux objets et en particulier, aux tous premiers objets, voire aux pré-objets ? Etc. Cet objet bizarre, ce « doudou », nous apparaît comme un objet incertain, aux contours flous, pouvant difficilement se définir a priori. Cependant, toutes ces questions posées ont un point commun qui nous indique probablement le fil conducteur, le *fil d'Ariane* de notre recherche labyrinthique : *les processus en jeu dans la construction de liens affectifs*⁵.

Ces premières questions seront dépliées, développées, adressées à des parents et des professionnels de l'enfance. Elles seront présentées dans la *première partie de l'ouvrage*. Les auteurs de la recherche en présentent *le contexte, les résultats, les développements* sur lesquels elle ouvre. Ils réalisent aussi une reprise des travaux existant sur l'objet transitionnel et font travailler la pensée de Winnicott autour des questions spécifiques rencontrées dans la recherche.

Selon les hypothèses de la recherche, l'objet transitionnel révèle et mobilise le lien, ouvre à la symbolisation et participe à la continuité d'existence de l'enfant (sentiment d'unité à travers les séparations). Les transformations sociétales (dislocation des repères, séparations précoces et souvent multiples, insécurité parentale) ont des effets sur ce processus. Les attentes idéalisées des parents et des professionnels mettent ainsi l'objet en position de devoir garantir le bon déroulement des séparations précoces. Cet objet risque à ce moment-là de ne plus participer à la sphère transitionnelle proprement dite, mais de connaître des dérives, devenant objet contre-dépressif, fétiche, objet autistique... L'enjeu pour toutes les personnes concernées est de permettre qu'il mobilise au contraire l'action créative, la relation affective concrète avec les autres et l'ouverture sur eux.

La mise en place de la recherche a impliqué un *processus de construction entre les mondes de la psychologie clinique, de la recherche universitaire et de l'entreprise*, processus qui se trouve lui aussi mis en perspective dans cette première partie. Tout au long de la recherche, un regard, une attention, un questionnement historique, a été rendu possible grâce à la précieuse collaboration de Paul Servais, professeur de la Faculté de philosophie et lettres de l'Université catholique de Louvain où il enseigne notamment l'histoire du couple et de la famille.

5 Ch. JANSSEN, J.-L. BRACKELAIRE, A.-C. FRANKARD (2005), *op. cit.*

Les *deux premières années* de la recherche ont permis d'effectuer un ensemble d'observations et d'entretiens avec de jeunes parents et leurs enfants, ainsi qu'avec des auxiliaires de puériculture accueillant de jeunes enfants en crèches. Au centre de la recherche, la question des objets investis par les enfants. Une analyse quantitative et qualitative du matériel récolté a mené à un triple constat. Le premier montre les changements quant aux formes, aux valeurs et aux usages des premiers objets d'attachement dans notre société. Le second met en lumière l'intérêt, voire l'engouement, suscité par ces objets et ce qu'ils impliquent relationnellement⁶. Cet intérêt est le plus souvent lié à une certaine angoisse quant à son utilisation et à sa perte, en particulier dans le chef des parents. Le troisième démontre l'usage particulier et variable proposé par les professionnels, qui semble reposer sur un système de croyances propre à chacun et/ou chaque lieu d'accueil⁷.

La *troisième année* de recherche a prolongé le travail entrepris et l'a spécifié par l'ouverture d'un nouveau terrain d'observation confrontant à des situations particulièrement difficiles et souvent pathologiques en matière d'attachement et de rupture, à savoir un service d'accueil et d'aide intensive aux tout-petits (0-6ans) séparés de parents dans l'impossibilité d'assurer leur fonction parentale. Ce nouveau contexte d'observation a permis d'analyser finement les modalités d'interaction entre parents, professionnels et enfants, d'évaluer la dimension d'investissement et de désinvestissement progressif de l'objet, de distinguer les caractéristiques propres à la sphère transitionnelle, qu'il y a lieu de préserver contre les dérives évoquées ci-dessus, et d'étudier plus précisément les processus en jeu dans la construction du lien avec autrui à travers l'objet. Un nouveau dispositif de recherche a ainsi été co-construit avec une institution accueillant des enfants de 0 à 6 ans placés en raison de problématiques familiales importantes. La méthodologie a reposé sur l'observation directe hebdomadaire de 10 enfants âgés de 0 à 3 ans, couplée à des entretiens soutenus avec l'ensemble des intervenants présents au sein de l'institution.

La deuxième partie de l'ouvrage présente les *contributions de plusieurs collègues dans le prolongement d'un séminaire interdisciplinaire* organisé avec eux en 2005-2006 autour de la recherche et des thématiques impliquées. Ces contributions sont présentées ici dans un ordre allant de l'en deçà à l'au-delà de l'objet.

6 *Ibid.*

7 A.-C. FRANKARD, J.-L. BRACKELAIRE, Ch. JANSSEN (2005), « Objet transitionnel, capacité de croire et appareil à croyance », *Cahiers de Psychologie clinique*, 25, pp. 161-177.

Philippe Lekeuche, psychologue clinicien et psychothérapeute analytique, docteur en psychologie, professeur à l'Université catholique de Louvain, élabore *la psychopathologie de l'aire transitionnelle en rapport avec la toxicomanie*. Il part d'une lecture serrée du texte princeps de Winnicott. L'auteur interroge l'aire intermédiaire à partir de ses distorsions dans la toxicomanie. La dynamique illusion/désillusion s'y révèle insupportable, déclenchant une douleur non représentée et la nécessité de maintenir à tout prix l'illusion, sur un mode paradoxal pathologique, qui laisse les toxicomanes essentiels en deçà de l'élaboration de la perte et du deuil, c'est-à-dire en deçà de l'aire transitionnelle. L'auteur présente une lecture du modèle pulsionnel de Szondi, qui permet de mieux comprendre la théorie de Winnicott, en confrontant l'objet transitionnel au *Haltobjekt*, littéralement « objet de tenue », au sens de tenir à, se tenir à, objet d'accrochage qui, bien que se situant dans la même zone que l'objet transitionnel, n'est pas l'objet transitionnel et le précède. Le développement conduit à un questionnement relatif à la transitionnalité et sa maltraitance dans notre société.

Anne Courtois est docteur en psychologie et psychothérapeute d'orientation développementale et éco-systémique. Elle enseigne à la Faculté des sciences psychologiques de l'Université Libre de Bruxelles (Service de psychologie du développement et de la famille). Ses recherches et enseignements mettent en avant une perspective de la complexité : les différents niveaux de l'humain (intrapyschique, relationnel et sociétal) doivent être articulés pour saisir les problématiques en jeu dans le « devenir enfant » et le « devenir parent ». Elle travaille également comme psychothérapeute d'enfants, adolescents et familles en centre de santé mentale. En s'appuyant sur son expérience clinique et en se référant aux questions soulevées par la recherche, elle invite à s'ouvrir au concept de « triadisation », dont elle développe les caractéristiques et les résonances théoriques et cliniques. Elle enjoint également à une *relecture de l'objet transitionnel et de la transitionnalité incluant les aspects triadiques du développement de l'individu et des liens que celui-ci construit, dès le plus jeune âge, avec son environnement familial, social et sociétal*. À partir d'une vignette clinique se déroulant en crèche, elle relit les concepts de transitionnalité et d'objet transitionnel à la lumière d'une nouvelle aire qu'elle nomme, à la suite de différents auteurs, triade ou nid triadique. Afin de rendre son propos intelligible, elle propose de déplier cette réalité en quatre niveaux, chacun renvoyant

à des champs théoriques et cliniques différents. Ces plans, intriqués dans la réalité, elle les découpe en 1) espace maternel-paternel et de l'enfant, 2) lien parental et conjugal, ne pouvant être désolidarisé, 3) réseau identificatoire intergénérationnel de chaque parent et, enfin, 4) rapport et/ou alliance avec les milieux d'accueil ou éducatifs impliquant le rapport au social.

Par son approche multifocale, l'auteur réussit à situer les phénomènes transitionnels au cœur de toute rencontre impliquant d'être ensemble à plus de deux, offrant ainsi une mise en tension et en perspective pertinente et intéressante des enjeux cliniques et sociétaux du présent ouvrage.

René Devisch, ethnologue africaniste et psychanalyste, professeur à la Katholieke Universiteit Leuven, *interroge nos objets transitionnels urbains et occidentaux comparativement, à partir de son expérience approfondie d'un milieu rural africain*. Celui-ci offre, entre adultes et enfants, un espace ludique matricentré d'intercorporéité partagée, mais sans objet transitionnel proprement dit. L'auteur articule son propos autour de l'analyse d'un culte de guérison chez les Yaka du Sud-Ouest de la République démocratique du Congo, le culte de l'esprit *mbwoolu*, auquel doivent s'initier des personnes souffrant de symptômes de « manque de formes ». Le culte *mbwoolu* est un rite de passage, de transition, conduisant l'initié(e), à travers des expériences limites, à vivre un espace de mort et de renaissance, face à des statuettes situées en miroir. Le patient *mbwoolu* doit s'identifier avec ce processus de formation vitale graduelle, mais aussi avec son propre développement, sa propre naissance, son enfance, son ontogenèse. Mais c'est en même temps une sociogenèse qui se trouve théâtralisée.

Élisabeth Volckrick, docteur en sciences de la communication, est chargée de cours au Département de Communication de l'Université catholique de Louvain. Ses recherches portent sur les théories de la communication et de la régulation sociale, sur le rapport aux normes et aux savoirs et sur les nouveaux dispositifs de régulation (médiation, participation, délibération,...). Dans sa présentation, elle prend appui sur les travaux d'Emmanuel Belin, qui portent sur *l'aménagement des dispositifs, sur la logique dispositive*. Selon l'auteur, cette logique résout pragmatiquement des questions insolubles autrement. C'est à l'aspect technique et au nouage au symbolique de la solution dispositive qu'Élisabeth Volckrick s'intéresse tout particulièrement. L'auteur

Introduction

questionne la dichotomie symbolique/technique ainsi que le peu d'intérêt porté aux objets dans les sciences humaines. Elle se réfère à des travaux récents et intéressants issus de disciplines variées (sociologie et économie, anthropologie et psychologie cognitive) qui contribuent à faire découvrir l'importance du rôle médiateur des objets.

James Day est docteur en psychologie, chercheur, professeur à l'Université catholique de Louvain et clinicien. Il est également prêtre anglican à Anvers et à Bruxelles. Ses modèles sont à l'interface de la psychologie du développement et de la psychologie clinique néo-analytique. Dans sa présentation, il aborde à partir de plusieurs vignettes cliniques *les liens entre contact émotionnel, qualité esthétique et dimension religieuse*, dans la sphère des processus thérapeutiques, mais également dans le domaine de la transmission du savoir à l'Université. Ce qu'il explore en particulier, c'est la qualité du lien enfant-mère et du climat familial. L'espace transitionnel reste tout au long de la vie comme une trace vécue comme un « autre », un « troisième » terme qui soutient, rend possible mais aussi menace notre existence. La façon de penser le transcendant, à travers ses rites et les expériences « religieuses » est une troisième aire d'expérience, qui relie le sujet au cosmos.

Un *chapitre conclusif* reprend l'ensemble du parcours et ouvre des pistes de recherche d'avenir.

LA RECHERCHE
AUTOUR DU « DOUDOU »
LE CONTEXTE, LES RÉSULTATS,
LES DÉVELOPPEMENTS

Christophe Janssen et Sophie Tortolano

chapitre 1

La recherche autour du « doudou » Le contexte, les résultats, les développements

Christophe Janssen et Sophie Tortolano

Premier temps de la recherche¹ Premières rencontres, premières questions

Les responsables d'une entreprise belge de création et fabrication de peluches, jouets et vêtements pour bébés et petits enfants nous ont donc contactés et proposé de financer une recherche portant sur les premiers objets d'attachement des enfants.

Au tout début de notre recherche, nous avons été confrontés à un premier matériel tout à fait étonnant. Nous disons « confrontés » dans la mesure où nous n'avons pas eu besoin d'aller le chercher. Il nous est, en quelque sorte, tombé dessus et a, d'une certaine façon, motivé la mise au travail de l'entreprise et des chercheurs. Il s'agit de lettres adressées à l'entreprise par des parents (au sens large). La demande adressée à l'entreprise est toujours relativement la même ; il s'agit de retrouver une peluche identique au « doudou » de l'enfant, soit parce

1 Durant ce premier temps, la recherche a été conduite par Christophe Janssen, psychologue, psychothérapeute au Service de santé mentale Chapelle-aux-Champs, assistant à la Faculté de psychologie et des sciences de l'éducation, Université catholique de Louvain, Louvain-la-Neuve.

que ce dernier est perdu, soit parce qu'il risque d'être perdu ou encore, parce qu'il vieillit, se désagrège, « ne ressemble plus à grand-chose »... C'est par dizaines que ces lettres arrivent au siège central de l'entreprise au point qu'il s'est avéré nécessaire d'engager une personne à temps plein dont la tâche principale est de répondre à ces parents.

Outre le contenu de la demande, il y a un autre élément que nous retrouvons dans la grande majorité de ces lettres. En voici quelques lignes : « Cette lettre est une lettre de détresse, en effet je vous écris pour ma petite puce Angèlina [...]. Vous restez donc mon dernier espoir... ». Ou encore : « Je me permets de vous écrire pour une requête inhabituelle mais vitale pour mon bébé de six mois... ».

« Détresse », « requête vitale », autant de mots qui évoquent une certaine gravité et, sans nul doute possible, un immense désarroi. Chaque lettre, à sa façon, met en scène quelque chose de dramatique au sens où les enjeux sont fondamentalement quelques-uns des grands drames de notre existence : la séparation, la perte, l'absence. D'une certaine façon, toutes ces lettres racontent l'histoire d'une détérioration ou de la coupure d'un « lien » ; lien dont la manifestation, ou plutôt le support propice à ce que quelque chose soit adressé est l'objet concret lui-même. Il s'agit bien d'une mise en scène autant que d'une mise en « jeu » ! Cette dimension ludique demeure et s'articule à la dimension dramatique. Cet aspect important du matériel que nous avons récolté se manifeste notamment par une « variation du sujet de l'énonciation »². Autrement dit, le parent ne s'adresse pas toujours à l'entreprise en tant que parent. Il peut tout aussi bien parler au nom de l'enfant, voire même au nom du « doudou » lui-même ! En voici quelques extraits :

- J'ai reçu pour mon premier Noël, un Edgard 2000, qui depuis est le compagnon de mes jours et de mes nuits, confident de mes peines et mes joies [...]. Malheureusement d'ici quelques jours je vais avoir deux maisons, une chez Papa et une chez Maman... Pourriez-vous adresser à maman la marche à suivre pour que je puisse obtenir un de ses frères afin d'en avoir un dans chaque maison ?
- Vous me reconnaissez sur la photo ? Je suis né chez vous [...], je fais le bonheur de Tanguy. Je suis son « doudou ». Mais voilà à force de me faire de gros câlins, j'ai des trous partout. Sa maman me rafistole de temps en temps, elle essaie même de donner à Tanguy un autre « doudou »...

2 A.-C. FRANKARD, J.-L. BRACKELAIRE, Ch. JANSSEN (2005), « Objet transitionnel, capacité de croire et appareil à croyance », *Cahiers de Psychologie clinique*, 25, pp. 161-177.

« Un semblable », « un jumeau », « un frère » ; cette recherche du « même » qui viendrait combler un espace vide, ou potentiellement vide, revêt une dimension d'« urgence ». Cette urgence répond, dans bien des cas, à une relation mise en péril.

Désireux de mieux appréhender ce qu'il en est, d'une part, de l'usage de ces objets particuliers et, d'autre part, du sens que ces derniers peuvent prendre pour les enfants mais aussi pour les parents et les professionnels, nous avons réalisé un premier questionnaire adressé à des auxiliaires de puériculture. Ce questionnaire envoyé à 40 lieux d'accueil de la petite enfance nous a permis d'obtenir des données à propos de 1 236 enfants. Cette source importante de données nous a laissé entrevoir d'emblée l'ampleur du phénomène ; deux enfants sur trois se présentent sur le lieu d'accueil avec un « doudou »³. Un deuxième questionnaire adressé à 60 crèches (taux de réponses de 66 %) nous a permis d'approfondir non seulement ce qu'il en est de la réalité des « doudous » dans ces lieux d'accueil de la petite enfance, mais aussi la façon dont cet objet particulier est pensé par les professionnels. Enfin, un troisième questionnaire a été envoyé à une cinquantaine de parents. Ce dernier nous en apprend sur les représentations que les parents se font du « doudou » mais aussi sur l'objet concret lui-même (sa forme, sa provenance, etc.). Nous avons, dès le départ, souhaité articuler des méthodes de recueil de données quantitatives et qualitatives. Ce souhait est lié à l'orientation même de notre recherche. D'une part, nous trouvons important de faire appel à des données précises mais à propos d'un large panel d'individus pour tenter de cerner ce qu'il en est socialement de ces objets particuliers aujourd'hui. D'autre part, l'orientation qui est la nôtre nous invite à approfondir les choses avec quelques individus de façon à mieux comprendre ce qu'il en est des processus en jeu. Pour cela, nous avons réalisé quelques entretiens avec des familles et des auxiliaires de puériculture. Aussi, une phase d'observation dans un lieu d'accueil a été réalisée et sera l'objet d'un point ultérieur.

3 Aucune différence significative entre les filles et les garçons n'est observée.

Quelques hypothèses et résultats

Des professionnels de l'accueil de la petite enfance

L'usage des « doudous » est tout à fait rentré dans les mœurs. Les parents ont parfois l'air de se préoccuper plus des « doudous » que de leurs enfants. Les parents attachent une grande importance au « doudou » surtout quand les enfants rentrent en milieu d'accueil (une auxiliaire de puériculture).

Une part importante du questionnaire adressé aux professionnels tente d'appréhender leurs pratiques mais aussi leurs croyances en matière de « doudous ». Les représentations que se construisent les auxiliaires de puériculture viennent-elles cautionner, légitimer des modes de gestion établis intuitivement ou référés à une position plus dogmatique (règlement d'ordre intérieur) ? Il se pourrait également que les représentations des auxiliaires de puériculture induisent directement des modes de gestion particuliers.

Des recherches antérieures⁴ soulignaient l'articulation de dimensions anthropologiques, psychologiques, groupales et sociales dans la construction des représentations que les auxiliaires de puériculture se font de la santé mentale de l'enfant. Des facteurs institutionnels potentialisent ou au contraire limitent la mobilité entre les différentes dimensions. Nous avons publié ailleurs⁵ les résultats principaux issus de ces questionnaires mais nous en rappellerons ici quelques données qui nous paraissent essentielles.

Si dans seulement 19 % des cas le « doudou » est laissé à l'enfant en permanence, le « doudou » est donné à l'enfant « à sa demande » dans 44 % des lieux sondés. Une proportion importante (37 %) préfère le ranger de façon systématique – le plus souvent dans un bac prévu à cet effet – et ne le donner à l'enfant qu'à certains moments bien définis (par exemple lors de la sieste). Si nous mettons à l'écart la première

4 A.-C. FRANKARD (1999), *Les représentations de la santé mentale de l'enfant : recherche empirique auprès d'un groupe de puéricultrices*, thèse non publiée présentée en vue de l'obtention du grade de docteur en sciences psychologiques, Faculté de psychologie et des sciences de l'éducation, Université catholique de Louvain, Louvain-la-Neuve ; A.-C. FRANKARD (2000), « La santé mentale de l'enfant. Les représentations que s'en font les puéricultrices », *Sauvegarde de l'enfant*, 55 (2), pp. 70-80 ; A.-C. FRANKARD (2001), « L'intervenant tiers en crèche. Implications d'une recherche menée auprès d'un public de puéricultrices », *Cahiers de Psychologie clinique*, 17, pp. 201-214.

5 A.-C. FRANKARD, J.-L. BRACKELAIRE, Ch. JANSSEN (2005), *op. cit.*

catégorie citée, nous pouvons dire que dans 81 % des lieux d'accueil interrogés, les professionnels souhaitent que les enfants puissent se détacher de cet objet. Petit à petit pour ceux qui le donnent à la demande : « Nous essayons que l'enfant se sépare de son "doudou" mais nous le lui donnons systématiquement lorsqu'il le réclame ». De façon plus radicale pour les autres : « Nous essayons que l'enfant se sépare de cet objet en le rangeant dans un lieu déterminé (bac, armoire,...) ». Ce « doudou » serait-il dangereux ou, du moins, un problème pour le développement de l'enfant ? Avant de donner quelques résultats de notre recherche qui viennent apporter certains éclaircissements à cette question, nous devons tout de suite relever un paradoxe important relatif à cette posture des professionnels. L'enfant devrait, selon ceux-ci, se séparer de ce « doudou » mais, en même temps, tous soulignent l'importance de cet objet pour l'enfant (et pour les parents, nous diront la plupart des personnes interrogées).

Pour comprendre cet apparent paradoxe, nous pouvons nous référer aux fonctions attribuées par les auxiliaires de puériculture au « doudou ». Si pour la grande majorité des professionnels, « le "doudou" rassure l'enfant », nous observons des différences de représentations plus marquées en ce qui concerne d'autres fonctions supposées comme : « le "doudou" développe les capacités ludiques de l'enfant », « il aide à entrer en contact avec les autres » ou encore, « il développe l'esprit créatif de l'enfant ». L'intérêt des données récoltées apparaît lorsque nous croisons le mode de gestion du « doudou » (« rangé », « donné » ou « laissé ») avec les résultats aux items « fonctions du "doudou" ».

Les auxiliaires de puériculture qui rangent le « doudou » donnent à 58 % des réponses de type 1 : « le "doudou" ne développe pas du tout les capacités ludiques de l'enfant ». Ce pourcentage de réponses de type 1 tombe à 35 % pour les auxiliaires de puériculture qui donnent le « doudou » à l'enfant et à 23 % chez les auxiliaires de puériculture qui laissent le « doudou » à l'enfant autant de temps qu'il le souhaite. Nous observons en effet une corrélation significative⁶ entre le type de gestion du « doudou » (rangé, donné, laissé) et la fonction ludique attribuée par les auxiliaires de puériculture au « doudou ».

Les différences constatées lors de l'analyse des autres fonctions ne sont pas significatives. Cependant, il existe une tendance très marquée entre un mode de gestion du « doudou » de type « donner le "doudou" »

6 Test de χ^2 (22,238, p : 0,033), p-valeur < 0.05.

lorsqu'il le réclame » et la fonction de « sécurité » attribuée à l'objet (« le "doudou" rassure l'enfant »)⁷.

Les auxiliaires de puériculture qui rangent le « doudou » de manière systématique ne considèrent donc pas qu'il peut aider l'enfant à s'ouvrir aux autres. Par contre, les auxiliaires de puériculture qui laissent le « doudou » à disposition de l'enfant considèrent qu'il n'est pas un objet de repli. La corrélation entre le mode de gestion et la fonction « aide l'enfant à entrer en relation » n'est pas significative mais montre une tendance importante⁸.

Les observations issues de la recherche actuelle montrent que les modes de gestion très contrastés du « doudou » ne sont pas sans relation avec les représentations que les auxiliaires de puériculture se font de la fonction du « doudou ». Il nous semble intéressant de reprendre et d'approfondir ce type de relation. Les auxiliaires de puériculture qui mentionnent que le « doudou » ne développe pas du tout les capacités ludiques de l'enfant et qui ont dans leur grande majorité (corrélation significative) tendance à ranger ce « doudou » ont-elles une représentation de l'enfant différente des auxiliaires de puériculture qui donnent le « doudou » lorsque l'enfant le réclame ? Comment ces représentations s'inscrivent-elles dans l'histoire de vie de l'auxiliaire de puériculture, dans le champ des valeurs défendues par la crèche et de façon plus générale dans le champ des valeurs promues par notre société ? Il nous semble intéressant d'envisager les différentes dimensions (anthropologiques, individuelles, groupales et sociétales) participant à la construction des représentations de l'objet. En ce sens, le processus en jeu peut nous mener à conférer une surdétermination à l'objet (de type idéalisation) ou à l'envisager de façon plus métaphorique. Comme le souligne B. Pontalis, « la pensée questionne, se donne des réponses limitées, provisoires. Elle est par nature, expérimentale, exploratoire, curieuse. Elle appelle la contradiction, se réfléchit, polémique avec elle-même. Elle est laboratoire ». Le psychanalyste français oppose la pensée, l'acte de croire dont la fonction première est de métaphoriser le réel afin qu'il ne soit pas le « vrai », à l'appareil à croyance qui vient se substituer au travail de la pensée⁹.

7 p : 0,058 soit proche de 0,05.

8 p : 0,057 soit proche de 0,05.

9 B. PONTALIS (1978), « Se fier à... Sans croire en », *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, 18, pp. 5-14.

Des familles... en quelques chiffres

Un questionnaire a également été proposé aux familles d'enfants qui fréquentent les crèches dont sont issus les précédents résultats (N = 76). Ce questionnaire est l'occasion d'entendre des parents parler eux aussi de l'importance et des fonctions qu'ils attribuent au « doudou », mais, dans un premier temps, cela nous ouvre également la possibilité d'en savoir en peu plus sur l'objet dans sa matérialité même.

Près de 70 % des « doudous » sont à figure animale. Notons également que seulement 10 % sont des objets usuels (par exemple un bout de tissu) alors que Winnicott dans son article de 1951¹⁰ semble plutôt évoquer ce type d'objet lorsqu'il conceptualise les objets transitionnels. Il est fort probable que l'évolution de l'industrie et l'expansion du secteur de l'enfance comme nouveau marché n'est pas pour rien dans cette « nouvelle » tendance. Cependant, nous tenterons tout à l'heure de montrer qu'il ne s'agit peut-être plus tout à fait d'objet transitionnel dans une grande majorité des cas. Par ailleurs, le fait que le « doudou » soit le plus souvent un objet produit, et donc achetable, a quelques conséquences. L'une d'entre elles est la possibilité d'avoir au moins un second exemplaire du même objet : un « jumeau » comme nous diront plusieurs familles. 56,3 % des personnes interrogées affirment qu'ils possèdent au moins un autre exemplaire du « doudou » de leur enfant.

Concernant les couleurs dominantes des « doudous », ce sont le blanc (18,4 %), le beige (15,8 %) et le bleu (10,5 %) qui obtiennent le plus grand suffrage. Ces couleurs ne sont pas nécessairement préférées par les jeunes enfants qui distinguent mal les couleurs pastel mais, comme nous l'ont rappelé des concepteurs de peluches, « ce sont tout de même les adultes qui achètent les "doudous" ». La quasi-totalité des « doudous » est définie comme étant de consistance molle. La matière privilégiée est le tissu. Les normes de sécurité qui sont d'application dans ce domaine influencent très probablement ce résultat.

D'où viennent ces « doudous » ? Le « doudou » de l'enfant a souvent été reçu d'un ami de la famille (23,7 %). Si nous additionnons les résultats « père », « mère » et « deux parents », la provenance du « doudou » reste principalement le(s) parent(s) (28,9 %). Il est par contre tout à fait intéressant d'observer la différence entre « père » (1,3 %) et « mère » (18,4 %). Afin de ne pas trop vite interpréter ce chiffre, il est important de préciser que plus de 50 % des répondants à notre questionnaire sont les mères seules. Cela dit, nous pouvons tout de même

10 D.W. WINNICOTT (1951), « Objets transitionnels et phénomènes transitionnels », *De la pédiatrie à la psychanalyse*, trad. fr., Paris, Payot, 1958, 1969.

conclure de ces deux résultats que les « doudous » restent largement une préoccupation maternelle et, plus encore, un lien au monde maternel pour l'enfant. Pour étayer encore cette remarque, notons qu'une différence moindre mais tout de même marquée à l'item « origine du "doudou" » s'observe entre les grands-parents paternels (1,3 %) et les grands-parents maternels (9,2 %).

Mais le « doudou » se voit aussi attribué par l'enfant – aux dires des parents – des aptitudes humaines. Alors que 32,4 % des parents ont l'habitude de « faire parler » le « doudou » de leur enfant, 15,6 % des enfants, d'après le(s) parent(s), prétendent que leur « doudou » est capable de « parler » de lui-même. Enfin, s'ils ne sont que 5,8 % à prétendre qu'il « se déplace » tout seul, 32,3 % des enfants assurent que leur « doudou » accomplit les tâches nécessaires pour répondre aux besoins élémentaires (pour une personne) : « manger, dormir, etc. »

Nous venons de voir qu'environ un tiers des parents font parler le « doudou » de leur enfant. Mais les parents y sont-ils affectivement attachés ? 53,8 % des parents interrogés répondent par l'affirmative à cette question. Il est particulièrement intéressant de constater que les parents qui se disent attachés à ce « doudou » ont significativement plus tendance à le faire parler.

Plus étonnants encore – et à la fois plus éclairants quant à l'investissement de l'objet par la famille – sont les résultats suivants. Premièrement, la tendance à avoir un objet en double exemplaire est significativement plus élevée lorsque le « doudou » de l'enfant est nommé. Cette tendance semble s'affirmer lorsque ce sont les deux parents qui ont nommé l'objet. C'est, en quelque sorte, lorsque le système tout entier investit explicitement le « doudou » de l'enfant que sa perte ou sa détérioration semble la plus inacceptable. Mais c'est aussi quand cet objet est « personnifié » – par sa nomination – que celui-ci ne devient remplaçable que par un « jumeau ». En outre, cette nécessité semble s'atténuer lorsque l'enfant atteint un certain niveau de développement. En effet, les parents ont moins généralement un « jumeau » lorsque l'enfant a acquis le langage. Les résultats sont très significatifs.

74,3 % des parents prétendent qu'ils auraient réalisé le même choix de « doudou » que leur enfant. Devons-nous y entendre un « choix » préalable du parent (dans trois quarts des cas) ? Probablement pas. Les entretiens nous invitent plutôt à y entendre un attachement a posteriori à l'objet choisi par l'enfant. Nous pouvons cependant penser que c'est l'enfant et son environnement qui trouvent-créent cet objet.

Notons encore que les parents dont l'enfant n'a jamais perdu son « doudou » pensent davantage que leur enfant serait très angoissé si une telle chose devait se produire que ceux pour qui l'événement a déjà eu lieu. Cela nous invite à écouter ce qui est de l'ordre de l'imaginaire du parent et de sa propre angoisse qu'il peut projeter sur l'enfant avant que celle-ci ne soit atténuée par l'épreuve de la réalité. Dans le même sens, nous avons pu tester statistiquement que l'angoisse supposée du parent en cas de perte du « doudou » est corrélée à l'angoisse qu'il attribue hypothétiquement à son enfant dans la même situation.

Tout au long de ces analyses statistiques, nous avons eu l'occasion de nous rendre compte de l'importance que revêt le « doudou » de l'enfant non seulement pour l'enfant lui-même – aux yeux de ses parents et des professionnels des crèches – mais aussi pour les parents et les auxiliaires de puériculture. Il nous est difficile d'encore penser le « doudou » en tant que simple objet matériel tant les données récoltées montrent à quel point cet objet est investi par les uns et les autres tantôt comme l'assurance d'un « lien » qui serait permanent, tantôt comme une « personne » dont l'avantage est qu'elle ne peut – contrairement aux véritables personnes – se décaler de ce que l'on projette sur lui, esquiver la projection de désirs et de fantasmes¹¹.

Des familles... en quelques mots

Pour qu'il y ait lien à l'objet, il faut que l'objet soit et ne soit pas. C'est toute la complexité de la pensée winicottienne qui se veut résolument paradoxale¹² ; qu'il y ait quelque chose de l'ordre de l'absence dans la présence de l'objet et de la présence dans son absence. La tétine, ou le pouce, n'évoque que la présence en bouchant ou comblant le trou laissé par l'absence. Une maman nous raconte :

Je l'ai allaité ; il était souvent au sein pas pour le lait mais pour le sein. Et comme c'était à la demande, moi je savais plus trop ce qu'il buvait ou pas. Mais il avait besoin de téter. Une fois qu'il a eu son pouce, cet objet (le « doudou ») s'est lié... est venu de pair, quoi !

Le pouce pour boucher, le « doudou » pour faire tiers. On le voit, cet objet dont la mère nous explique comment l'enfant le place entre lui et sa main dont il engouffre le pouce, vient médatiser quelque chose, matérialiser un espace.

11 P. DENIS (1997), « La personne de l'objet : miroir portraitiste », *Revue Française de Psychanalyse*, 61 (2), pp. 361-364.

12 A. CLANCIER (1984), *Le paradoxe de Winnicott*, Paris, Payot.

« Dès qu'elle est couchée, elle cherche, elle l'attrape ou on lui donne si elle est trop loin, elle se frotte, nous on existe plus, et puis elle est partie dans son processus d'endormissement », nous raconte une autre maman. Bien sûr, nous pouvons y entendre une certaine violence de l'enfant vis-à-vis de cette mère qui se sent véritablement anéantie aux yeux de son enfant par la présence de cet objet. Rappelons-nous que

l'objet est une entité séparée, l'objet a besoin d'être installé en dehors de l'espace de contrôle omnipotent. Cette opération, [...], ne peut s'accomplir sans quelque violence. C'est pourquoi la destructivité est inévitable pour assurer une identité séparée¹³.

Pour qu'il puisse à ce point autoriser l'absence radicale bien que temporaire des parents, le « doudou » de l'enfant doit briller par sa signification. Un « doudou » digne de ce nom doit, en cas d'absence, manquer à l'enfant ; « les autres sont des peluches d'accompagnement mais elles seraient là ou elles ne seraient pas là, ça lui serait égal ! », nous dit la maman d'un petit garçon de deux ans et demi. « C'est un compagnon de jeu ! », nous rapportent certains parents. Est-ce encore un objet (au sens d'une extériorité inanimée) ? Les entretiens menés auprès de parents et d'enfants semblent tous indiquer à quel point ce « doudou » est « vivant ». Une maman nous explique qu'elle a collé des affiches à l'image du « doudou » de son enfant que celui-ci avait perdu : « on a mis des affiches et tout mais il n'est pas revenu ! ». Plus encore, voici ce que nous indique la maman d'un petit garçon d'un an et demi :

Comme on dormait dans sa chambre, que notre chambre n'était pas finie, on l'a mis dans son berceau mais on est resté dans sa chambre et puis vers six mois, on est monté. L'attachement à son « doudou » était déjà fait ; il n'a jamais dormi tout seul tout seul, quoi ! Enfin je veux dire, c'est un objet mais... il a toujours dormi avec quelque chose... ou quelqu'un.

Nous l'entendons bien, les parents eux-mêmes semblent perturbés par cet objet à la fois inanimé et pourtant si vivant. En fin de compte, les parents ne simulent pas vraiment lorsqu'ils valident les expériences quasi hallucinatoires de l'enfant. Du moins, ils se prêtent volontiers au jeu de l'illusion tels ces spectateurs qui refusent de se voir dévoiler l'un ou l'autre tour de prestidigitation. « On a raconté à Thom qu'il avait fait un grand voyage ! », nous dit, très enthousiaste, une maman ayant dû retrouver une peluche identique au « doudou » perdu.

Cet objet concret se voit donc attribuer une grande valeur et un sens tout à fait particulier par l'enfant et l'ensemble du réseau affectif autour

13 A. GREEN (2005), *Jouer avec Winnicott*, Paris, PUF, p. 63.

de lui. De nombreuses observations nous conduisent à penser qu'entre les objets transitionnels tels qu'ils sont décrits et conceptualisés par Winnicott (1971)¹⁴ et les objets auxquels nos entretiens nous confrontent s'immiscent quelques différences importantes. Nous pensons que nous avons affaire au devenir possible des premiers phénomènes transitionnels qui ouvrent à la capacité de se lier à l'autre (lien rendu possible par la séparation d'avec cet autre). Cela expliquerait la persistance de ces « doudous » à un âge où la capacité de lien semble bien avérée. Pourtant, ces objets paraissent continuer à matérialiser le processus de lien lui-même avec ce qu'il comporte de présence et d'absence.

L'« objet-lien »

Cette hypothèse de l'objet comme actualisation de l'essence même du lien, de la capacité d'être en relation, nous permet d'entendre quelque chose de ce qui semble se produire fréquemment dans les lieux d'accueil de la petite enfance : « Un enfant à la crèche accepte plus facilement de quitter son « doudou », mais lorsque les parents arrivent, l'enfant réclame directement son « doudou » ou encore, « Avant de dire bonjour à la maman, c'est le "doudou" ! Le drame, c'est le "doudou", ça m'a toujours interloquée ! » (une auxiliaire de puériculture). Cette observation maintes fois entendue de la bouche de professionnels de la petite enfance paraît de prime abord venir contredire les propos de Winnicott (1971) à propos des objets transitionnels. Nous aurions pu nous attendre à ce que cet objet prenne toute son importance dans les moments d'absence des parents. Or, il semblerait que, bien au contraire, la demande la plus vive de la part de l'enfant concernant son « doudou » se produit le plus souvent au moment du retour du (des) parent(s). Un cas sensiblement plus particulier précise davantage l'importance d'un objet dans les moments de passage :

[...] je pense encore à l'exemple concret d'un enfant qui, pour franchir une pièce, tout un temps a eu besoin de tenir un objet, quel que soit l'objet. Il faut qu'il ait une forme de continuité qui le rassure pour pouvoir franchir quelque chose qui, a priori pour nous, n'a rien d'une transition ou d'une difficulté... mais lui le vivait vraiment comme une difficulté (un auxiliaire de puériculture).

14 D.W. WINNICOTT (1971), *Jeu et réalité. L'espace potentiel*, trad. fr., Paris, Gallimard, 1975.

En réalité, Winnicott (1971) nous l'indique clairement lorsqu'il lie tout en les distinguant cet objet particulier et la notion de « transitionnalité »¹⁵. Il n'est dès lors pas étonnant que l'attachement à l'objet soit maximisé dans ces moments qui nécessitent permanence et mobilité, ces moments d'« entre-deux » ; ces instants de « [...] mouvements plus ou moins riches où une identité tente de recoller ses morceaux [...] »¹⁶. Mais considérer que l'enfant ne peut se vivre comme être séparé que dans la reconnaissance d'un autre auquel il peut se lier nous permet de préciser encore ce qui se met en scène dans ce qu'évoquent ces auxiliaires de puériculture. L'objet est d'autant plus nécessaire que la présence de l'autre nécessite d'éprouver la relation et donc de s'éprouver soi-même comme différent, « à l'écart » de l'autre. Nos nouvelles observations nous permettent d'envisager l'objet comme prenant toute son importance dans les instants même de séparation et de retrouvailles.

Bien entendu, l'enfant réclame son « doudou » ponctuellement à d'autres moments que dans ces mouvements relationnels. Mais si nous quittons le niveau strictement phénoménologique, s'agit-il fondamentalement d'autre chose lorsque l'enfant demande son « doudou » dans les moments de « coups de blues » ou au moment de s'endormir ? Même si dans le cas de l'objet venant rassurer l'enfant dans un mouvement de repli, nous assistons à un investissement particulier de l'objet, il n'en reste pas moins probable que la « déprime » de l'enfant survient à un moment où il lui est nécessaire que soit réactivé l'éprouvé du lien. Le lien à la mère, aux parents, à un « ailleurs » rassurant, « identifiant » au sens où il est apte à inscrire le sujet en un lieu, une filiation, une histoire ; un lieu dont il faut nécessairement se souvenir « activement » pour en supporter l'éloignement. Pensons à l'importance des photos de proches ou bien d'objets représentant ceux-ci – voire même les « incarnant » – lors de certains longs voyages. Quelle menace nous pousse à de tels comportements ? Il est aisé d'y entendre de l'angoisse mais il semble que ce soit la ré-assurance du lien plus encore que de l'existence des personnes elles-mêmes qui soit recherchée. C'est le sujet lui-même qui pressent le risque de se perdre, de se « dés-inscrire » ou de se voir « dés-inscrit » tel Peter Pan qui trouve porte close lorsqu'il tente de revenir chez lui. Ses parents l'ont remplacé, le privant

15 Kaës nous l'explique : « L'objet transitionnel est transitoire, comme l'expérience de l'illusion qui l'accompagne, la transitionnalité est un caractère constant de la psyché dans son rapport avec ses limites » (R. KAËS (2002), « Médiation, analyse transitionnelle et formations intermédiaires », in B. CHOUVIER et coll., *Les processus psychiques de la médiation*, Paris, Dunod, p. 25).

16 D. SIBONY (1991), *Entre-deux (l'origine en partage)*, Paris, Seuil, p. 15.

de son histoire, de ce qui jusque-là le tenait et le contenait l'obligeant à survivre par la création d'une « double négation » incarnée par le *Never Never Land*. Négation de la perte, de la séparation, de l'absence d'une possible réparation, négation de la négation-même : c'est probablement une des fonctions de l'objet transitionnel qui porte en lui-même « l'absence et la négation de l'absence »¹⁷. C'est ici que l'objet prend tout son sens en tant qu'actualisation et représentation de la relation. Tant que l'objet existe, le lien persiste. Pensons encore à la terrible angoisse de quelqu'un ayant perdu son alliance ou sa bague de fiançailles. C'est la menace qui pèse sur la « relation » elle-même qui semble anxiogène bien plus que la perte de l'objet en tant que telle. « Réduit à la consommation, l'objet devient transitoire. Mais reconnu comme porteur de l'absence – d'une absence – l'objet devient autre chose que lui-même, il devient transitionnel »¹⁸. Pour évoquer ces objets concrets qui relèvent de la transitionnalité sans pour autant être des « objets transitionnels » au sens d'un premier objet d'attachement participant au développement de la possibilité de se lier à l'autre, nous proposons le terme d'« objet-lien ».

Éloignons-nous du monde de l'enfance – ou du moins, donnons-nous cette illusion – et écoutons cette anecdote rapportée à propos d'un jeune couple.

Marie et Jean vivent sous le même toit depuis quelques années. Un jour, Jean rentre à la maison et offre à Marie une peluche en forme de girafe. Celle-ci est vite jugée très laide par le couple qui s'en amuse beaucoup et se décide à la nommer : La Vilaine. Quelques jours plus tard, Jean est à la maison et constate qu'il y a une casserole sur le feu. Il ouvre le couvercle et y retrouve La Vilaine immergée dans de l'eau bouillonnante. Par la suite, Marie la retrouve dans son bain. Un autre jour, circulant sur une autoroute, le couple décide de s'en débarrasser en la jetant par la fenêtre du véhicule avant de faire demi-tour pour la récupérer. Torturée autant que chérie, cette peluche a pris un statut bien particulier au sein de ce couple.

Quelle est la nature de cet objet ? Bien entendu, nous ne pouvons qu'émettre quelques hypothèses sans tirer une quelconque conclusion à propos de ce couple : là n'est pas notre propos. Cependant, cet usage

17 CH. JANSSEN (2006), « J.M. Barrie : mort d'un frère et travail du négatif », *Cahiers de Psychologie clinique*, 27, pp. 123-140.

18 B. CHOUVIER et coll. (2002), *Les processus psychiques de la médiation*, Paris, Dunod, p. 34.

particulier d'un objet semble mettre à l'épreuve ce que l'on connaît déjà des objets intermédiaires. S'agit-il d'un objet transitionnel ? Pour cela, il faudrait que l'objet soit un début de la représentation de la mère. Aussi, l'objet pour être transitionnel doit permettre une expérience sensorielle agréable : ce n'est pas le cas ici. Et puis, l'objet transitionnel à proprement parler n'est-il pas la première possession non-moi de l'enfant ? Plus encore, l'objet transitionnel n'est pas partageable ; il ne peut s'inscrire dans du jeu avec un tiers. Non, vraiment, cet objet n'est pas un objet transitionnel au sens strict du concept de Winnicott (1971).

Et pourtant, il y a bien de la transitionnalité à travers cette peluche dont l'investissement particulier témoigne de son caractère intermédiaire. Comme l'objet transitionnel, il doit pouvoir supporter les élans d'amour et de haine, résister à une certaine destructivité.

S'agit-il alors d'un « objet de relation »¹⁹ ? Après tout, cette appellation désigne un objet potentiellement utilisable par au moins deux personnes en même temps. Il est évident, également, que, comme l'objet de relation, La Vilaine offre un support externalisé à la rencontre pouvant remplir des fonctions pare-excitatives. Il est repéré dans un moment de surprise et utilisé pour représenter la relation. Bien que, contrairement à l'objet de relation, cet objet est repéré « conjointement » et non séparément par l'un et par l'autre. Il sépare et, en même temps, constitue le support d'une « illusion » efficace qui permet un bon fonctionnement entre deux appareils psychiques. En outre, les stigmates de la peluche inscrivent en l'objet les traces de l'histoire de la relation. Même si l'objet de relation désigne spécifiquement un objet qui émerge dans un cadre clinique, nous pourrions a priori, sans trop trahir la pensée de Gimenez (2002), élargir le concept à la vie quotidienne. Cependant, l'objet de relation est décrit comme éphémère et ponctuel, voué à être abandonné. Sur ce point, la peluche qui nous sert d'exemple ne semble pas répondre à ce critère. En effet, celle-ci – comme d'autres objets que nous aurions pu évoquer²⁰ – émerge de façon durable et il apparaît même que c'est sa capacité à manifester une certaine continuité et persistance qui la caractérise. L'objet de relation vient également dire quelque chose qui est tu dans la rencontre : un « plus de sens » symbolisé par l'objet en devenir. Même si certains éléments nous portent à croire que ces objets viennent également mettre en scène quelque

19 G. GIMÉNEZ (2002), « Les objets de relation », in B. CHOUVIER et coll. (2002), *Les processus psychiques de la médiation*, Paris, Dunod.

20 Nous pensons notamment à ce père de famille rencontré pour parler du doudou de son enfant et qui se met à parler de la ceinture de son père décédé qu'il ne peut se résoudre à ne pas porter.

chose d'indicible, nous en sommes probablement à un en deçà ; l'objet « pré-symbolise » la relation, il « est » le lien davantage qu'il n'en « dit » quelque chose. Il assure véritablement une « fonction liante ». C'est pourquoi nous proposons d'envisager La Vilaine et d'autres objets recouvrant ces mêmes caractéristiques comme des « objets-lien ». Le mot lien est à entendre comme phénomène, comme espace et comme processus.

Deuxième temps déploiement de la recherche dans le champ clinique²¹

Introduction

Reprenons à présent le fil de notre recherche.

Suivant Winnicott²², l'« objet transitionnel » agit comme support du lien, ouvre à la symbolisation et participe au sentiment de continuité d'existence chez l'enfant ou autrement dit à son sentiment d'unité à travers les séparations. Les transformations sociétales telles que la dislocation des repères, les séparations précoces et souvent multiples, l'insécurité parentale ont des effets sur ces processus. Les parents et les professionnels empreints d'attentes idéalisées à l'égard du « doudou » peuvent lui attribuer la fonction de devoir garantir le bon déroulement des séparations précoces. Cet objet risque alors de ne plus participer à la sphère transitionnelle proprement dite, mais de connaître des dérives revêtant une valence essentiellement contradépressive ou fétichiste, ou encore autistique²³ (Gimenez, 2002). L'enjeu pour ce drôle d'objet par essence paradoxal et processuel est au contraire de mobiliser l'action créative, la relation affective concrète avec les autres et l'ouverture sur eux. Cet objet devrait être utilisé par l'enfant pour potentialiser ses capacités à jouer avec l'absence et la présence et pour éprouver le sentiment d'être lié à autrui en préservant son espace personnel. Il devrait offrir à l'enfant un support concret pour vivre les

21 La recherche a été menée, durant ce deuxième temps, par Sophie Tortolano, psychologue, psychothérapeute au Centre de guidance de Louvain-la-Neuve.

22 D. WINNICOTT (1971), *op. cit.*

23 G. GIMENEZ (2002), *op. cit.*

enjeux des liens dans lesquels il est inscrit depuis bien avant sa conception.

Une analyse quantitative et qualitative du matériel récolté lors de nos deux premières années de recherche a mis en lumière des changements significatifs quant aux formes, aux valeurs et aux usages des premiers objets d'attachement dans notre société. Ces changements sont sous-tendus par l'intérêt voire l'engouement suscité par ces objets et ce qu'ils impliquent relationnellement ; cet intérêt étant le plus souvent lié à une certaine angoisse quant à son utilisation et à sa perte, en particulier dans le chef des parents. L'usage particulier proposé par les professionnels semble lui aussi reposer sur un système de croyances propre à chacun et/ou chaque lieu d'accueil qui, le plus souvent, n'est pas matière à questionnement.

Cette mise en question de la place et du sens des premiers objets d'attachement nous a invités à élaborer une conceptualisation élargie de la notion canonique d'objet transitionnel lui préférant le concept de transitionnalité. C'est à partir de cette sphère transitionnelle que nous avons dégagé « l'objet-lien (objet-liant) ». Cet objet en tant qu'il participe à la construction et à la réassurance du lien entre l'enfant et les adultes qui l'entourent, mais aussi plus largement entre les individus, nous est effectivement apparu dans toute sa prégnance lors de nos investigations. Cet objet est traversé de transitionnalité mais aussi médiate-t-il et met-il en jeu, dans les deux sens de l'expression, la construction de l'espace psychique propre à l'enfant, son lien avec le monde extérieur et avec ses parents et la transmission entre les générations des façons familiales et culturelles d'être humain.

Nous nous proposons de développer notre troisième et dernière année de recherche comme prolongation et approfondissement de notre propos introductif.

Contexte et démarches de recherche

Mise à l'épreuve du concept d'« objet-lien »

Le premier temps de notre recherche, en suivant l'« objet-doudou » pas à pas, a traversé la sphère sociale, collective et familiale. Elle nous a enseigné que c'est bien la question du lien qui est à l'œuvre dans les différents niveaux qu'implique l'existence du « doudou » pour un enfant. Le « doudou », objet aux contours flous, n'existerait en quelque sorte

qu'au sein d'un réseau de relations, le « doudou » serait le point d'arrimage d'un système de liens.²⁴

Après avoir interrogé les dimensions sociale, collective et familiale, nous avons souhaité approcher la dimension individuelle. La méthode clinique vise l'étude et l'appréhension du Sujet avec les singularités de conduites et de pensées qui le caractérisent²⁵. Il s'agit d'étudier la personne appréhendée dans sa totalité, en situation, observée dans le cadre interpersonnel, le fonctionnement global d'une personne étant toujours une sorte d'unification singulière des niveaux bio-psycho-social et culturel.

En outre, un de nos principes est de considérer les aspects pathogènes ou pathologiques d'un processus comme étant une exacerbation ou une fixation de phénomènes dits normaux. Si nous nous en référons aux théories psychanalytiques, les situations potentiellement pathogènes ou franchement pathologiques viendraient éclairer, dire quelque chose de ce qui se déroule dans les processus « normaux » de développement. Il nous paraissait dès lors pertinent d'approfondir notre investigation par une observation directe d'enfants en interaction avec leurs « doudous », leurs pairs et des adultes de référence sur un terrain particulier, à savoir un service d'accueil et d'aide intensive aux tout-petits. Un tel lieu accueille des enfants placés et donc séparés totalement ou partiellement de leurs parents ou familles en raison de problématiques et de conjonctures diverses mais qui relèvent le plus souvent d'une certaine fragilisation des liens précoces voire d'une certaine défaillance de ceux-ci. Ce nouveau terrain s'inscrit en continuité des questions et hypothèses soulevées par les deux premières années de recherche, tout en lui donnant une direction spécifique devant agir comme un révélateur tout à la fois des processus transitionnels étudiés et de leur prise en compte dans les pratiques psychosociales.

D'une part, ce nouveau contexte d'observation permet :

- 1) d'analyser finement les modalités d'interaction entre l'enfant et son « doudou » au sein d'un groupe de pairs accompagnés d'adultes significatifs,

24 Ch. JANSSEN, J.-L. BRACKELAIRE, A.-C. FRANKARD (2005), « Les premiers objets d'attachement : points d'arrimage des liens actuels entre les enfants, les parents et les professionnels », *Enfances – Adolescences*, numéro hors série, décembre 2005, pp. 49-56.

25 S. PASSONE (2001-2002), cours de *Méthodologie de la recherche clinique*, syllabus, Louvain-la-Neuve, Ciaco.

- 2) d'évaluer la dimension d'investissement et de désinvestissement progressif de l'objet,
- 3) de distinguer les caractéristiques propres à la sphère transitionnelle qu'il y a lieu de préserver contre les trois dérives évoquées par ailleurs,
- 4) et d'étudier plus précisément les processus en jeu dans la construction du lien avec autrui à travers l'objet.

D'autre part, il ouvre un questionnement sur l'utilisation de cet objet par les intervenants dans les dispositifs d'aide et de soin de la petite enfance, en tenant compte des différents niveaux de construction intra- et interpersonnelle favorisés ou non par les premiers objets d'attachement (et les phénomènes transitionnels associés) dans leurs aspects créatifs et bénéfiques.

Nous avons ainsi co-construit un nouveau dispositif de recherche avec une institution bruxelloise accueillant des enfants de 0 à 6 ans placés en raison de problématiques familiales importantes.

Questions de départ et choix méthodologiques

Nos questions étaient nombreuses et « magmatiques ». Comment un enfant en mal de liens investit-il son éventuel « doudou » ? En quoi son « doudou » vient-il soutenir ou non la construction du lien ? Ce « doudou » l'aide-t-il à supporter les séparations effectives avec ses parents ? Le « doudou » vient-il de la famille ou de l'institution ? Comment l'institution vient-elle soutenir ou non l'utilisation d'un « doudou » ? Quelles sont les représentations institutionnelles du « doudou » ? En quoi influencent-elles ou non l'utilisation du « doudou » par l'enfant ? Qu'en est-il du rôle du groupe ? Comment les séparations sont-elles gérées ? Qu'en est-il des autres objets ? Comment l'institution met-elle en jeu la transitionnalité ? Etc.

Face à ces questions et au bouillonnement humain et structurel qu'est une institution, deux lignes d'approche et de travail nous semblaient pertinentes. La première consistait à suivre l'objet « doudou » au plus près et à le laisser nous enseigner ce qu'il avait à nous enseigner, le laisser nous surprendre aussi. La seconde, dont dépendait la réalisation de la première mais aussi de l'ensemble de notre dispositif, incluait de permettre une véritable rencontre avec une institution et la co-construction tant du dispositif de recherche que de sa réalisation.

Notre démarche se voulait éminemment qualitative. Nous avons opté pour la mise en place d'un dispositif double : d'une part, des observa-

tions directes, limitées dans le temps, d'un groupe d'enfants en interaction ou non avec leur éventuel « doudou » et ce sur leur lieu de vie et, d'autre part, des entretiens semi-directifs auprès des intervenants institutionnels. Cette observation portait sur les enfants pris individuellement dans leurs rapports au « doudou », à leurs pairs et aux adultes en présence, sur la vie du groupe et sur le rapport aux objets en général. Afin de ne pas inférer de biais interprétatifs, nous avons choisi de noter l'ensemble des observations en temps réel. À la suite de cette première phase, nous avons réalisé les entretiens semi-directifs avec le personnel de l'institution.

Les parents étaient présents en filigrane et c'est avec cette absence/présence, proche sans doute du vécu des enfants, que nous avons travaillé. Les petits placés en pouponnières et en maisons d'enfants sont confrontés à l'absence effective partielle ou totale de leurs parents dans la réalité externe. Néanmoins, les parents occupent l'espace psychique de l'enfant, celui des intervenants et le discours ambiant. Nous avons analysé notre matériel avec cette coloration parentale.

De la rencontre avec l'institution à la nécessaire co-construction d'un dispositif

Avant d'aborder les résultats de la recherche et leur interprétation, il nous semble opportun de décrire le nouage chercheur/institution qui a rendu possible la récolte d'une telle matière clinique et souligner dès lors l'importance de la co-construction d'un dispositif de recherche chevillé au terrain qu'il explore.

Notre thématique de recherche était clairement définie, investiguée depuis deux ans, mais gardait un caractère exploratoire et ouvert dans une approche psychodynamique. Nous avions circonscrit un nouveau terrain et établi une méthodologie, il nous fallait trouver une institution favorable à l'accueil, dans ses murs, d'une recherche et donc d'un chercheur, en l'occurrence une chercheuse, représentant de surcroît une université, avec l'ensemble des croyances et représentations plus ou moins positives et justifiées que cela entraîne.

Le premier contact avec la direction de la première institution abordée s'est avéré positif. L'institution était elle-même dans un temps de questionnement à l'égard des « doudous » et des premiers objets significatifs de l'enfant au point d'y consacrer une de leurs supervisions d'équipe mensuelles. Le directeur nous dira d'emblée son intérêt et celui pressenti au sein de son équipe avec une croyance et une certaine angoisse qui émergent déjà : « On se dit que ce serait chouette que tous les enfants

aient un « doudou » [...] enfin tous, c'est toujours un peu difficile pour nous de constater que certains enfants n'investissent pas d'objet ».

Après un long échange balisant un cadre possible de recherche, le directeur se proposera d'en référer à l'équipe et d'organiser un premier rendez-vous en deux temps au sein de l'institution. Nous avons accepté cette procédure, sorte de premier engagement réciproque et de découverte du rythme et du fonctionnement institutionnels, mais également premier jalon d'un processus de recherche qui induit une scansion dans la temporalité institutionnelle. Ce premier contact a fait émerger la nécessité de créer un premier espace-temps afin que s'ébauche un double mouvement : accueil de la démarche pour l'institution d'une part, notre capacité de contenance des observations d'autre part.

Le processus de recherche devant avoir un début et une fin, notre équipe a assuré à l'institution un retour réflexif à travers la communication à terme de nos résultats.

Après ce premier entretien téléphonique, nous nous sommes rendue dans l'institution pour y rencontrer le directeur et ensuite le staff composé des psychologues, de la directrice de la pouponnière, de l'assistante sociale et de l'infirmière. Elle a pu exposer le contexte et les objectifs de recherche et entendre les résonances entre ceux-ci et la réalité de travail de l'institution.

La mise en place concrète du dispositif ne pouvait se penser sans les auxiliaires de puériculture qui partagent et organisent le quotidien des enfants. Nous les avons rencontrées deux fois toujours en présence d'une partie du staff. Ces entretiens préliminaires conditionnent et mettent en place le dispositif de recherche dans un apprivoisement réciproque. L'objet-recherche prend place en quelque sorte dans l'espace psychique de chacun et progressivement dans « l'espace psychique élargi »²⁶ que représente l'institution, avant de pouvoir s'inscrire concrètement sur le terrain institutionnel. L'objet-recherche ouvre à une relation médiatisée entre nous-même et l'institution, et entre les différents niveaux institutionnels, en respectant les fonctions hiérarchiques de l'organigramme.

Toute médiation suscite un cadre spatio-temporel. Elle génère un espace tiers entre deux ou plusieurs espaces, et donc des limites et des passages. Elle génère corrélativement une temporalité qui exprime une succession

26 S. TORTOLANO (2004), *Le processus de deuil chez les adolescents placés en institution*, mémoire en vue de l'obtention du diplôme de licence en sciences psychologiques, Université catholique de Louvain, Louvain-la-Neuve.

entre un avant et un après, entre l'absence et la présence, donc une origine et une histoire²⁷.

Aucune médiation n'est productrice d'effet de croissance psychique si elle n'est d'abord présentée par un sujet à un autre sujet et alors seulement inventée-crée par l'un et par l'autre dans cet accompagnement mutuel²⁸.

Nous pouvons, en outre, émettre l'hypothèse que le sujet même de notre exploration nous conduisait à conjuguer dans une rencontre co-construite un processus de recherche et un processus institutionnel, rencontre de deux temporalités, de deux espaces, de deux équipes, créant un entre-deux rendant possible le déploiement de la recherche, l'émergence et la révélation d'une matière clinique déjà là. L'objet transitionnel et la transitionnalité ne nous obligent-ils pas à être sans cesse dans le champ de l'intermédiaire, vecteurs de liens, unis et séparés à la fois dans un espace-temps trouvé-crée ?

Au terme de cette étape liminaire, nous avons construit avec l'équipe la pertinence d'observer des enfants dans deux groupes de vie régis par des modalités différentes de gestion des « doudous », mais tous deux marquant un intérêt conséquent à leur sujet.

Le premier groupe (A), interpellé par les demandes incessantes des enfants d'obtenir leur « doudou » quand ils le souhaitaient et ce sous l'impulsion d'une petite fille ayant peine à lâcher le sien, venait de révolutionner ses règles en la matière. Ce groupe avait décidé d'autoriser les enfants à utiliser leurs « doudous » quand ils le désiraient sauf aux repas et à l'extérieur de l'unité.

Le second groupe (B), quant à lui, ne permettait l'usage du « doudou » qu'à la sieste et au coucher, celui-ci ne quittant jamais le lit des enfants sauf à des moments de grande tristesse ou de crise chez l'un d'entre eux.

Les quatre autres groupes ont marqué leur accord pour participer aux entretiens semi-directifs autant que faire se peut mais ont préféré pour diverses raisons ne pas s'engager dans la phase d'observation directe.

La description de cette étape de co-construction suggère que nous étions en présence d'une institution où les différentes unités de vie fonctionnent avec une certaine autonomie dans les décisions touchant à la gestion éducative du quotidien avec les enfants, tout en faisant partie d'un ensemble régi par des principes communs et unificateurs.

27 R. KAËS (2002), *op. cit.*, p. 14.

28 *Ibid.*, p. 28.

Les prises de décisions apparaissent sous l'égide de la concertation avec cependant une direction et un staff de psychologues qui insufflent un style, une certaine directivité. Le cadre collectif s'affirme dans la rythmicité des journées, dans la définition des rôles et fonctions de chacun, dans un projet pédagogique commun, dans un ensemble de croyances, de règles, de représentations partagées. Il y a un mythe unificateur, une culture institutionnelle commune qui permet la cohésion institutionnelle. Au sein de ce que nous pourrions nommer le « méta-cadre », coexistent des unités ayant chacune ses caractéristiques, ayant chacune ses façons d'incarner le milieu institutionnel. Chaque unité a ses frontières, ses limites, ses lignes de démarcations, ses différences et ses similitudes avec les autres unités, son identité groupale. Nous sommes bien au cœur d'un va-et-vient entre le collectif et le singulier.

Ne pouvons-nous alors entendre la résistance, par ailleurs légitime, de certaines unités à accueillir une chercheuse comme l'écho de leur crainte de voir leur identité et leur cohésion fragilisées par un élément étranger ? De même n'est-il pas remarquable de constater que les deux unités les plus enclines à accepter notre présence soient les unités composées d'éducatrices travaillant ensemble depuis plus de vingt ans dans l'institution ? Nous pourrions, en effet, formuler l'hypothèse d'une identité groupale suffisamment consistante et consolidée pour prendre le risque de se singulariser sans crainte de « dépersonnalisation » ou de « dégroupalisation » et pour accepter une présence étrangère potentiellement examinatrice et perturbante.

Du matériel récolté, du quantitatif un peu, du qualitatif surtout...

Le groupe A était composé de six enfants âgés de 8 mois à 4 ans dont deux filles et quatre garçons. Deux d'entre eux faisaient partie d'une même fratrie. Un troisième garçon était le frère d'une des deux filles. Ils possédaient tous un « doudou », venant majoritairement de leur maman ou de leur famille. À chaque session d'observation, les enfants ont utilisé leur « doudou ».

Le groupe B était composé de 7 enfants âgés de 10 mois à 4 ans dont trois filles et quatre garçons, deux de ces garçons étant frères. Tous ont un « doudou » venant essentiellement de leur maman. Nous n'avons jamais vu apparaître leurs « doudous » lors de nos passages.

Nous avons pris soin de nous faire la plus discrète possible lors de nos observations, même si notre présence était en soi participante. L'une des éducatrices du groupe A nous avait invitée à être « toute petite sur

une toute petite chaise dans un tout petit coin », ce qui pourrait être une définition idéale de la position du chercheur clinicien respectueux des sujets de recherche, visant non pas à imposer un savoir construit préalablement mais à faire émerger la singularité et la complexité de ceux-ci sans réductionnisme. Nous avons également accompli 25 entretiens semi-dirigés (sur un personnel composé de 33 personnes au total). La population bénéficiant de l'encadrement institutionnel est composée de 40 enfants dont 16 filles et 24 garçons. Nous étions face à un ensemble réparti de 40 % de filles pour 60 % de garçons.

Au sein de cette population, 29 enfants sur 40 ont un « doudou », soit 72,5 % ; le phénomène « doudou » est donc significatif au sein de l'institution et hautement représenté. Sur ces 29 « doudous », 24 viennent du milieu familial (82 %) et 5 de l'institution (18 %).

Nous n'avons pas suffisamment d'éléments pour interpréter ce qui induit chez l'enfant le choix d'un « doudou » venant de son milieu institutionnel. Néanmoins, nous pouvons interpréter classiquement le « doudou » comme aidant l'enfant à vivre les séparations d'avec son milieu parental et en particulier maternel quand ce « doudou » a été donné par les parents. Plus précisément, 10 filles sur 16 ont un « doudou », ce qui représente 62,5 % d'entre elles. Parmi les filles ayant un « doudou », 80 % d'entre elles l'ont obtenu dans la sphère familiale.

Quant aux garçons, 19 d'entre eux possèdent un « doudou », ce qui nous amène à 79,1 % de la population masculine. 84 % des « doudous » appartenant à des garçons sont issus du milieu familial contre 16 % provenant de la sphère institutionnelle.

Encore une fois, nous n'avons pas assez d'éléments concernant l'histoire de la famille et du placement pour conclure à des explications tangibles quant à ce qui différencie les enfants ayant un « doudou-maison » ou un « doudou-institution ». Nous optons donc pour une lecture classique de l'émergence du « doudou » au sein d'une configuration de liens significatifs qui sont, pour les enfants placés comme pour les autres, les liens qui les unissent à leurs parents et familles et qui sont ici soutenus par les intervenants.

Nous pouvons, sur base des entretiens, affirmer que les intervenants institutionnels veillent, avec une attention élective, à ce que les parents, et en particulier les mamans, donnent à leur enfant un objet qui devra l'aider à figurer leur existence et leur présence et le réconforter dans les moments difficiles.

Nous, on demande souvent aux mamans, quand l'enfant arrive, d'apporter quelque chose avec l'odeur de maman, quelque chose que

l'enfant peut prendre et qui lui fasse pas mal, quelque chose de plutôt doux (extrait d'entretien).

Chez nous, tout est nouveau. C'est un environnement qu'il ne connaît pas. Ça permet à l'enfant d'avoir justement quelque chose qu'il connaît, auquel s'accrocher pour se réconforter (extrait d'entretien).

Cette demande adressée aux parents, acceptée par ceux-ci et soutenue par tous, privilégie notre hypothèse d'un « doudou » dont l'émergence est rendue possible en tant que point d'arrimage d'une constellation de liens significatifs.

Au cours de ses observations, nous avons dressé le constat de sa difficulté accrue au sein du groupe B de retenir les noms des enfants et des éducatrices. Elle était également beaucoup plus perméable aux variations d'ambiance tels que les moments de tension, de larmes, d'agressivité. Elle a perçu beaucoup d'agressivité dans le groupe également et une ambiance teintée de dépressivité dont les affects afférents l'atteignaient, lui réclamant une énergie intense pour tenir le fil de ses observations.

Les enfants nourrissaient moins d'interactions positives et très peu de moments de groupe sans tension. Lors des départs parentaux, les éducatrices prenaient les enfants dans leurs bras et les accompagnaient dans des signes d'au revoir adressés aux parents, sans mettre de mots particuliers et en les invitant rapidement à jouer. À certains moments, elles entouraient le groupe collectivement, à d'autres instants elles consacraient des mots et une corporéité privilégiés et individuels à un enfant qui en avait manifestement besoin.

Lors du retour scolaire des deux plus grands, toute l'unité vacillait comme si les enfants perdaient la sécurité de leur enveloppe psychique et se déstructuraient dans un moment de contagion groupale et d'altération de leurs limites internes/externes. Néanmoins, les enfants grandissaient sans signes alarmants. Tout se passait comme s'ils trouvaient auprès de leurs éducatrices, de leur environnement et d'eux-mêmes les ressources nécessaires pour traverser et dépasser les secousses du quotidien. La contenance des adultes et du cadre fonctionnait avec des moments de fragilisation mais fonctionnait et l'accordage des adultes aux enfants faisait sens pour tous.

Dans le groupe A, l'ambiance était sensiblement différente. La configuration spatiale était chaleureuse, plus intimiste. Les auxiliaires de puériculture y ont installé des poches à « doudous » sur une barrière à l'interface entre un coin doux (presque inexistant dans le groupe B), une salle commune et le couloir menant aux chambres. Dans les

moments difficiles avec ou sans séparations visibles, les adultes proposaient leurs mots, leurs bras et le « doudou » et laissaient à l'enfant le soin et le rythme d'y trouver son soutien. Nous pouvions y repérer l'existence propre de chaque enfant, percevant certaines de leurs caractéristiques individuelles. Le groupe existait par une série d'interactions positives où chacun avait sa place. Les enfants partageaient des moments de jeux encadrés ou non par l'adulte. Les interactions s'avéraient pour la plupart positives. Les moments de tension, d'agressivité et de tristesse, bien que présents, s'avéraient moins envahissants et moins destructurants. Les enfants faisaient preuve de reconnaissance de l'autre, de solidarité et de respect.

Ce qu'il y a et c'est comique, les enfants vont se consoler l'un l'autre. Quand par exemple J. est pas bien, F. ou M. même V. va chercher le « doudou » et va lui donner et vice-versa aussi. Les enfants comprennent « tiens c'est ton objet, ça va te consoler un petit peu ». Ils savent ce que ça peut signifier. Ils ne vont pas chipoter aux « doudous » des autres. Et le soir, à la mise au lit, tout le monde cherche, se mobilise pour retrouver le « doudou » d'un autre si on ne le trouve plus. Et ça c'est nouveau. Moi, ça fait trente ans que je suis dans la maison et c'est nouveau (extrait d'entretien).

Il y avait comme une circulation fluide entre l'individuel et le collectif, entre la réalité interne et la réalité externe, entre les enfants et les adultes, sans confusion des places et des rôles.

Nous précisons ici que nous rejetons l'idée selon laquelle la présence du « doudou » en lui-même aurait des effets tout-puissants, presque magiques, où nous tomberions nous-mêmes dans une forme de réification de notre objet. Nous préférons à cette lecture unique et sans doute abusive une explication multifactorielle rendant mieux compte de la complexité de la réalité avec laquelle nous sommes aux prises.

Nous avons également appris, lors de ses entretiens avec les auxiliaires de puériculture des deux groupes, l'historicité de leurs principes de gestion des « doudous ». Là encore, partant d'une même difficulté, leur résolution fut totalement différente.

Dans le groupe A, une petite fille est arrivée avec un « doudou » de la maison. Dès son placement, sa maman s'est montrée très peu régulière dans ses contacts pour finir par ne plus lui rendre visite. Le reste de sa famille était absent aussi. Cette petite fille ne pouvait se résoudre à n'utiliser son « doudou » qu'à des moments restreints. Elle s'est donc mise à le réclamer sans cesse. Les éducatrices le lui accordaient, voyant son extrême affliction et sa détresse. Les autres enfants, ayant eux aussi un « doudou », se sont mis à le demander à leur tour en dehors des

moments établis, c'est-à-dire la sieste, le coucher et plus rarement dans les moments difficiles du quotidien. L'équipe, se sentant dépassée par la pugnacité des demandes, a alors entamé une réflexion, notamment en supervision, ce qui a atténué leurs craintes et leur a donné l'envie de respecter le souhait des enfants, estimant qu'en la matière les adultes n'avaient pas à trop s'imposer. Elles ont établi des règles a minima, appuyant l'obligation de ranger son « doudou » avant les repas et l'interdiction de l'emmener pour les différentes activités sauf quelques exceptions quand l'enfant est insécurisé et que le « doudou » ne risque pas d'être détérioré. Elles ont, ensuite, expérimenté le « doudou » à disposition des enfants, s'adaptant à la nouveauté et s'en félicitant.

Dans le groupe B, une petite fille est arrivée avec son « doudou » de la maison. Elle voyait sa maman occasionnellement et gardait des contacts avec sa famille élargie. Elle le demandait sans cesse avec une certaine exigence au point de perturber le groupe. Les éducatrices ont alors, entre elles, cherché une solution acceptable pour tous. Elles ont décidé d'établir un système de règles et de les énoncer toutes ensemble à cette petite fille. Elles se sont réunies autour d'une table pour les lui expliciter une à une ainsi que leur justification et lui demander de signifier son accord par rapport à celles-ci, tout en stipulant que ces règles avaient valeur pour l'ensemble du groupe. Après quoi, elles ont confectionné un règlement accessible, et ce sur un support carton, afin de le transmettre aux enfants et de s'y référer en cas de litige.

Interprétations et réflexions : penser la place et le sens du « doudou » en institution

Un triple constat confirmé et nuancé

Il est impossible de rendre compte dans sa totalité du foisonnement de cette phase de notre recherche. Nous allons tout juste en établir les lignes de force pour esquisser les contours de notre objet et, à travers ceux-ci, entendre quelque chose de sa nature, de ses fonctions, de son sens tels qu'ils se sont révélés à travers les semaines d'observations et d'entretiens réalisés dans cette institution d'accueil et d'aide à la petite enfance. Il s'agit en quelque sorte de s'employer à donner une forme à l'objet transitionnel qui ne soit pas figée mais fasse entendre les mises en perspectives possibles en deçà et au-delà de sa concrétude pour toucher aux processus de l'aire transitionnelle, du champ de l'intermédiaire, appelant de la sorte à faire des liens, du lien.

Avant d'approfondir nos perspectives, nous pouvons confirmer l'ensemble des hypothèses et réflexions issues des deux premières années de recherche. Le triple constat est cependant à nuancer quelque peu :

- Le changement est majeur en matière de « doudou » au sein de l'institution investiguée. Auparavant et historiquement, cette institution offrait un espace collectif à des enfants qui vivaient dans de grands dortoirs et étaient habillés d'un uniforme similaire pour tous et ce sous l'égide d'une pensée judéo-chrétienne. Progressivement les représentations à l'égard des enfants ont évolué modifiant également les pratiques et les dispositifs de soin qui leur étaient destinés. Concrètement, l'institution a également changé ses pratiques, veillant à offrir des espaces individuels aux enfants placés en collectivité. Chaque enfant a aujourd'hui sa chambre, ses vêtements, ses objets, ses moments privilégiés tout en restant soumis aux règles et rythmes de la collectivité.
- Les « doudous » sont plus présents aujourd'hui qu'hier suivant le rythme et l'influence sociétaux, mais pas avec la même rapidité, comme si l'institution maintenait une temporalité propre sans parer au plus pressé, à distance du monde marchand, comme si ses bénéficiaires en souffrance du lien l'obligeaient à garder des repères stables, à laisser du processus en toute transformation.
- Les craintes sont également différentes, il n'y a pas de craintes massives de perte mais des craintes de voir le « doudou » devenir un objet de fermeture et non plus d'ouverture, un objet qui ne soutiendrait pas le travail de liaison mais au contraire freinerait la construction du lien à l'autre. L'usage particulier proposé en tant que professionnels semble, par contre, bien reposer sur un système de croyances propre à chacun et/ou à chaque unité, sans pour autant être sujet à un questionnement malgré les différences de pratique entre unités.

Trois types de gestion des « doudous » se côtoient sans se questionner ou particulièrement se remettre en question. À une extrémité de ce continuum de pratiques, nous avons le modèle du groupe A qui laisse les « doudous » à disposition des enfants moyennant quelques règles en toile de fond. À l'autre extrémité, se situe le groupe B où les « doudous » restent dans les lits avec l'autorisation rare et limitée d'en disposer quand l'enfant est en grande détresse, et ce après avoir épuisé d'autres moyens d'aide. Cette gestion est consignée et référée à un système de règles nommé aux enfants. Et dans l'entre-deux représentant la gestion majoritaire, la pratique est de laisser le « doudou » dans les

chambres mais de le donner quand l'enfant le demande tout en l'accompagnant de verbalisation.

L'institution comme « mère suffisamment bonne »²⁹

Si nous nous basons sur nos observations, chaque groupe propose un ensemble de références et de règles différentes. Ces différences notables de réaction à une même situation, en l'occurrence une petite fille réclamant son « doudou », ne sont-elles pas à entendre comme les deux versants d'une même réalité, les deux solutions trouvées étant toutes aussi valables et pertinentes l'une que l'autre ? En effet, les deux équipes ont reçu un appel de la part d'un enfant et ensuite de l'ensemble du groupe. Nous pourrions dire qu'il y a eu transfert de certaines motions des enfants vers les adultes. Ces adultes les ont reçues, mentalisées et métabolisées pour ensuite les renvoyer aux enfants, délestées en quelque sorte de leurs potentialités désorganisatrices sous forme de règles du quotidien capables d'y donner sens et de les contenir selon un principe unificateur. Ce qui s'affirme ici dans toute son importance, c'est moins le contenu de la règle que le système de croyances et de contenance qu'elle offre. Les adultes s'ajustent en cohérence et les enfants s'en réapproprient le sens, ce qui leur permet, à leur tour, de mentaliser, de se réassurer et de s'ajuster. Nous pourrions nommer cela l'« accordage » nécessaire entre l'enfant, le groupe d'enfants et l'institution. Chaque unité n'est-elle pas imprégnée de transitionnalité à sa manière et à travers les pensées, croyances, représentations, discours, actes et émotions qui y circulent ? Cette façon culturelle d'être ensemble dans un groupe ne vient-elle pas permettre à l'enfant d'être en lien avec son environnement et d'y inscrire sa façon d'y être maintenu séparé-ensemble, créant ainsi une forme de continuité avec ou sans le support concret du « doudou » ?

La « capacité de croire »³⁰ se définit comme capacité d'offrir un réceptacle, un appareil de contenance participant à la fonction maternelle. Cette capacité de croire se retrouve dans le système de référence faisant la culture de chaque unité. La gestion du « doudou » s'y inscrit et l'enfant se réapproprie une façon singulière de circuler dans son unité.

En outre, le « doudou » ne vient-il pas offrir une médiatisation des pensées, des émotions, des actes ? Le « doudou » serait support externe d'une certaine réalité interne par des qualités pare-excitantes qui pro-

29 A.C. FRANKARD, J.L. BRACKELAIRE, CH. JANSSEN (2005), *op. cit.*

30 D. MELLIER (2005), « La fonction à contenir. Objet, processus, dispositif et cadre institutionnel », in *La psychiatrie de l'enfant*, 48 (2), pp. 425-499.

tégeraient les enveloppes psychiques de l'enfant. Il rendrait alors l'enfant plus capable d'affronter ce qui perturbe son sentiment de continuité d'existence, mais donnerait également la possibilité qu'on en parle et ainsi engendrerait les capacités de l'environnement à être suffisamment bon pour l'enfant. Le « doudou » permettrait également aux enfants une délimitation de leur réalité interne et de leur réalité externe, ce qui entraînerait la capacité des enfants à se vivre séparés et unifiés tout autant que reliés aux autres.

Ces deux dernières assertions expliqueraient en partie en quoi les enfants du groupe A paraissent mieux faire face aux discontinuités de leur environnement et développent des relations plus solidaires et moins agressives avec leurs pairs.

L'environnement permet l'émergence de la transitionnalité et des « objets-lien » ainsi que l'investissement de l'enfant à leur égard. En retour, l'enfant et son « doudou » influencent la perception de son environnement. Nous sommes bien à l'articulation individu-environnement en ce qu'il permet à l'enfant de se construire intrapsychiquement et intersubjectivement. Plus précisément, le « doudou » semble échapper, et devoir échapper, à un savoir absolu, mais il permet de parler de l'enfant en y mettant du tiers, de s'interroger sur son vécu et d'ouvrir à une certaine capacité de croire, à une certaine capacité de rêverie chez les intervenants, participant ainsi à la fonction contenantante et maternelle de l'institution³¹.

Les auxiliaires de puériculture nous invitent à entendre cela :

Mais c'est peut-être aussi un objet qu'ils utilisent aussi pour autre chose que quand ils ne sont pas bien. Parfois même pour jouer. C'est difficile de savoir ce qu'ils pensent.

Je suis aussi plus attentive aux enfants, ça aide à voir un peu comment ils se sentent, bien ou pas bien.

Lorsque le « doudou » est moins présent, les enfants semblent plus facilement perturbés par les aléas de l'environnement. Néanmoins, un accordage est également possible. Les fonctions métabolisantes et désintoxicantes de l'institution et des intervenants restent actives sous d'autres formes.

Aussi, l'institution agit-elle comme une « mère suffisamment bonne » en ce qu'elle tente de rencontrer et de s'adapter aux besoins de l'enfant tout en lui permettant de pallier les déficiences de l'environnement en

31 D. MELLIER (2005), « La fonction à contenir. Objet, processus, dispositif et cadre institutionnel », in *La psychiatrie de l'enfant*, 48 (2), pp. 425-499.

transformant les éléments perturbant cette adaptation de l'entourage en possibilité d'adaptation personnelle.

Un « doudou », cela n'existe pas.

Écoutons ce que les auxiliaires de puériculture nous enseignent en tentant de définir les fonctions du « doudou » :

Ça nous permet aussi de voir un peu comment il se sent et c'est utile. Mais on doit aussi mettre des mots.

Ils en ont besoin aussi. Ils n'ont pas une vie très facile.

C'est important, c'est une bonne chose, l'enfant a un truc à lui.

En ce sens, le « doudou » fait partie de la sphère intime de l'enfant, de son espace propre et il est reconnu comme tel par les adultes et par les autres enfants. Il soutient, en étant à l'interface de la réalité interne et de la réalité externe, les prémices de la construction de l'appareil à penser et à se représenter de l'enfant, en articulant les dimensions individuelle et collective, individuelle et environnementale. Il est bien une possession non-moi, l'enfant peut l'éprouver tout en étant encore un peu lui. Il permet différenciation et individuation tout en maintenant un sentiment de continuité d'existence et de permanence. Le « doudou » permet à l'enfant de se réassurer.

Dans une collectivité telle que celle observée, il a aussi à voir avec « la capacité d'être seul » en présence d'autrui et même parfois le désir d'être seul, « au repos ». Il offre, en effet, un tampon entre la réalité intérieure et la réalité extérieure et le travail de sollicitation permanent que ce va-et-vient et cette articulation entre les deux réalités précitées réclament.

Mais le « doudou » c'est vraiment plus intime, c'est très très personnel.

C'est un peu comme un confident pour l'enfant. Il y a de la mémoire dans le « doudou » aussi. Leur situation ce n'est pas très stable, le « doudou » lui il est là. Il y a des choses qui changent autour d'eux mais ça c'est stable. Il y a de la mémoire mauvaise et de la mémoire bonne. Ça représente quelque chose.

Ca fait partie des choses qui m'appartiennent, de ce qui est rien qu'à moi.

On est en collectivité et l'enfant peut aller le prendre de lui-même sans attendre nos disponibilités. Il y a évidemment toujours nos bras et nos mots mais ils n'arrivent pas toujours tout de suite et parfois c'est pas possible.

V., lui, ce serait plus pour couper un peu du bruit, de conflits, des difficultés.

Dans cette construction de l'enfant, c'est vraiment une compétence que l'enfant, à certains moments de son développement, met en avant dans une certaine gestion de lui-même, de manière autonome entre guillemets par rapport à un besoin qu'il ressent à un moment et il a un outil qui lui est propre.

Le « doudou » fait partie du champ de l'intermédiaire, mais il a différentes fonctions pour l'enfant selon sa maturité psychique. L'enfant l'utilise, à certains moments, dans ses qualités transitionnelles stricto sensu. Mais il peut aussi lui attribuer d'autres fonctions que les adultes perçoivent ou qui les laissent rêveurs et interrogateurs. Le « doudou » peut donc revêtir des fonctions liantes au niveau psychique et au niveau relationnel, l'essentiel étant que l'utilisation que l'enfant en fait reste souple et ne se rigidifie pas au point de conférer une fonction pathogène à l'objet et/ou de le couper de ses relations à autrui. Le « doudou » est choisi au lieu même où il est présenté par l'environnement. Il est choisi par l'enfant et accompagné et soutenu par l'adulte pour ensuite devenir l'affaire de l'enfant tout en continuant à solliciter l'adulte.

« Si un bébé, comme nous l'a enseigné Winnicott, cela n'existe pas »³², un « doudou » cela n'existe pas non plus. Il n'existe qu'au sein d'un tissage de liens, que dans ses aspects processuels, qu'à l'articulation de l'individuel et du collectif. Un « doudou » n'existe pas hors contexte humain. Il ne serait alors qu'un amas de fibre et de tissu. Le « doudou » n'existe que sous le regard et l'utilisation active de l'enfant et de son environnement convoquant même la propre histoire des adultes à l'égard de leurs premiers « objets-lien ». C'est un objet articulatoire qui permet de relier et de séparer soi et l'autre, réalité interne et réalité externe, individu et environnement, présent et passé.

Par ailleurs, en l'absence du « doudou » ou en plus du « doudou », les contacts corporels et la mise en mots semblent participer à la constitution et à la transmission de la transitionnalité. Il n'est donc pas dommageable qu'un enfant ne possède pas de « doudou », les processus qui lui sont associés et qui eux sont bien nécessaires pour son développement peuvent se vivre à travers d'autres supports ou vecteurs.

La majorité des intervenants rencontrés lors de cette phase de la recherche se le représentent positivement et insistent sur sa valeur de créativité et d'ouverture pour les enfants, permettant des élans de croissance et la sollicitation de ressources et de capacités personnelles. Ils estiment tout particulièrement que dans une collectivité, il est important

32 D.W. WINNICOTT (1952), « L'angoisse liée à l'insécurité », *De la pédiatrie à la psychanalyse*, trad. fr., Paris, Payot, 1969.

qu'un enfant puisse avoir un objet à lui auquel il prête l'aptitude de sauvegarder un lien positif et réconfortant aux parents dont il est séparé. Leurs craintes sont de voir cet objet se transformer en objet de fermeture, de repli, de coupure, de fuite, de frein à la croissance, de déliement des liens tissés par l'enfant. Ils ont également peur que cet objet devienne tout-puissant et remplace les bons soins de l'environnement et donc des auxiliaires de puériculture. Ces compétences prêtées à l'objet ainsi que ses dérives possibles créent les conditions d'émergence de l'investissement d'un « doudou » par les enfants et l'accompagnement ajusté de celui-ci par les adultes.

Il est à remarquer que les aspects positifs sont dévolus aux habilités des enfants et les formes négatives sont associées à l'« objet-doudou », mettant de la sorte à distance la souffrance et les difficultés de l'enfant. Si le rapport de l'enfant à son « doudou » devenait problématique voire pathologique, le « doudou » garderait sa valence de communication de l'état de l'enfant. De plus ce rapport néfaste illustrerait les difficultés de l'enfant mais ne serait en aucun cas provoqué par le « doudou » lui-même qui n'existe pas en soi mais bien par ce qu'en font l'enfant et son environnement. Nous pouvons entendre, à travers ces représentations, les défenses des intervenants tentant de ne pas se confronter trop directement à la souffrance des enfants dont ils s'occupent. Le « doudou » peut donc les aider à médiatiser et à diffracter cette souffrance mais en même temps il la leur signifie. Le « doudou » est aussi le réceptacle des projections positives et négatives des adultes concernant les enfants dont ils s'occupent, leur famille et leur histoire mais aussi de leur propre vécu d'enfant quant aux questions de séparation, de perte, de lien à autrui. Il n'est dès lors pas étonnant que leurs craintes concernant le « doudou » se situent du côté des risques pathogènes encourus par ces enfants et qu'ils puissent résister à une présence trop accrue du « doudou ». Derrière cela, nous entendons également le danger d'être insuffisants comme « soignants » de l'enfant et de sa famille. La crainte de la perte et de la séparation est, elle, moins grande puisque leur travail consiste à faire quelque chose de ces aspects délétères. Le « doudou » convoque et mobilise les auxiliaires de puériculture dans leur capacité à penser l'enfant tout en maintenant son caractère énigmatique. Il invite à une pensée créatrice et dialectisée sans cesse à renouveler au plus près des enjeux que tout adulte accompagnant un enfant sur son chemin de croissance a à traverser.

Les enfants, quant à eux, investissent cet objet à leur manière, une manière qui est tout à la fois personnelle, collective, familiale, institutionnelle et culturelle, échappant à tout savoir absolu. L'enfant a un

rapport singulier à son « doudou » et au monde qui l'entoure, cet objet vient lier les enjeux personnels et sociaux créant et recréant sans cesse la possibilité « illusionnante » d'être un sujet singulier lié et maintenu « séparé-ensemble » à des autres familiaux, environnementaux et sociétaux.

Définitivement, un « doudou » cela n'existe pas.

Conclusion

Sujet inépuisable et tentaculaire que celui des premiers objets d'attachement, situé aux confins des questions originaires qui nous fondent en tant qu'individu, en liens perpétuels avec son environnement. Travail interminable que de saisir l'aire intermédiaire qui, par définition, est insaisissable, aire active en permanence, processus sans fin que cette articulation de la réalité interne et de la réalité externe.

Nous en avons abordé les lignes d'horizon au plus près des enfants et des adultes sollicités par cet objet étrange qui fait parler, réfléchir, se souvenir, et qui continue à échapper et par là même nous met en mouvement, en quête de liens.

Le premier temps de la recherche fut l'occasion de mieux cerner l'objet lui-même. Qu'en est-il de cet objet qui suscite tant d'émotions et d'attention chez des enfants, certes, mais aussi chez les parents, et même les auxiliaires de puériculture. Plus encore, une entreprise qui conçoit et commercialise ce type d'objets est amenée à interroger ce qui se joue « à travers » l'objet et donc, à explorer des aspects autres que strictement commerciaux. Et c'est bien en cela que se fait entendre la caractéristique première de ces « doudous » : ils transcendent leur matérialité et sollicitent un « au-delà » de l'objet. C'est en ce sens que nous en sommes venus à proposer le terme « objet-lien (liant) » insistant par là sur la fonction du « doudou ». Déplacer l'intérêt porté à ces objets sur leur fonction nous laissa apparaître que de tels objets sont repérables à tous les âges de la vie. D'ailleurs, le « doudou » lui-même est bien fortement investi par les adultes qui entourent l'enfant ; c'est même la condition nécessaire à ce qu'il puisse remplir cette fonction liante. Point d'arrimage de différents liens affectifs, représentation pré-symbolique du lien ; l'« objet-lien » est profondément ancré dans l'aire intermédiaire d'expérience et, plus encore, la concrétise. Cette matérialisation de l'aire intermédiaire permet sans doute aux enfants et aux adultes d'en jouer sans s'y perdre. L'objet est le garant du maintien de

cette aire et donc, de la séparation entre les réalités intérieure et extérieure qui sans cesse se chevauchent, s'articulent et tendent même, parfois, à se confondre³³.

Le deuxième temps de recherche fut pour nous l'occasion de mettre à l'épreuve ces premières conclusions sur un terrain particulier où les premiers liens – entre parents et enfants – sont justement mis à mal. Les « doudous » allaient-ils y prendre une place particulière ? En réalité, il semble plutôt que les « objets-lien » viennent y jouer simplement leur rôle. C'est-à-dire que ces objets vont être repérés, mis en scène et utilisés pour leur fonction liante par les enfants, les parents en visite et les professionnels de l'institution. Bien entendu, le caractère aigu de la question du lien en un tel lieu nous a permis d'affiner encore nos considérations à propos de ces objets particuliers.

Mais comment en sommes-nous arrivés à passer du constat d'une prolifération de « doudous » et autres « objets-lien » dans notre société à l'affirmation selon laquelle « un doudou, ça n'existe pas » ? Cette dernière affirmation est pour nous une façon d'insister encore sur la fonction plus que sur l'objet dans sa matérialité. En conséquence, si ces objets n'existent qu'en tant que représentation de la permanence de liens affectifs qui se voient réassurés par la consistance de l'objet, alors l'augmentation de l'usage de ces objets et l'importance qu'ils prennent dans notre société nous disent peut-être ce qui s'avère particulièrement problématique aujourd'hui. L'individualisme post-moderne³⁴ produirait-il l'angoisse de se retrouver en-dehors des liens affectifs et sociaux chez nombre de sujets ? Il ne s'agit pas ici de penser l'évolution de notre société en termes de dégradation ou de pathologisation mais plutôt d'envisager les transformations qu'elle produit pour les individus. Une plus grande compréhension de ces phénomènes devrait nous permettre, au-delà des intérêts strictement scientifiques qu'elle représente, de mieux penser l'écoute et la prise en charge des individus présentant peut-être des souffrances qui s'expriment de façons inédites. Les « doudous » comme objet d'étude n'ont rien d'anecdotique ! Bien au contraire, ils témoignent de la façon dont les individus ont aujourd'hui à se débrouiller avec le monde : monde qui les entoure tout autant qu'ils le portent en eux-mêmes.

33 Ch. JANSSEN (2008), « Le traumatisme : une défaillance temporaire de la capacité à jouer », *Revue francophone du stress et du trauma*, 8 (1), pp. 13-20.

34 A. EHRENBURG (1998), *La fatigue d'être soi - Dépression et société*, Paris, Odile Jacob.

MISE EN PERSPECTIVE
INTERDISCIPLINAIRE
AIRE TRANSITIONNELLE ET PSYCHOPATHOLOGIE

Philippe Lekeuche

chapitre 2

Mise en perspective interdisciplinaire

AIRE TRANSITIONNELLE ET PSYCHOPATHOLOGIE

Philippe Lekeuche

Remarques sur le texte de Winnicott¹

1. Le texte de Winnicott sur le « phénomène transitionnel » s'inscrit lui-même dans l'aire intermédiaire, ce qui rend la lecture du texte complexe. On est d'emblée dans un paradoxe : le texte est rempli de paradoxes. D'où l'impossibilité d'objectiver cette phase de l'objet transitionnel qui est essentiellement un passage, d'en faire un stade pur et dur du développement. Et pourtant il y a de la genèse, du devenir, mais aussi du structurel (cf. 4^e remarque). Donc, à la fois, c'est un passage et il y a de l'indépassable. Le texte de Winnicott s'inscrit dans cet espace-là : ainsi, il laisse volontairement des choses imprécises. Par exemple, p. 17, sous le tableau présenté dans le sens d'une certaine objectivation, il y a une note : « Ce n'est pas très clair, mais je l'ai laissé comme tel », comme s'il voulait se garder de toute objectivation. Ce qui évoque Freud : on ne peut pas non plus objectiver les phases de la libido en termes de stades ; même si ces phases de la libido participent d'une genèse, il faut faire attention de ne pas les réifier ou les solidifier. Donc il faut veiller à ne pas faire du phé-

1 D.W. WINNICOTT (1971), « Objets transitionnels et phénomènes transitionnels », in *Jeu et Réalité. L'espace potentiel*, trad. fr., Paris, Gallimard, 1975.

nomène transitionnel un stade du développement, et pourtant il est moteur d'un devenir. Nous sommes donc en plein paradoxe.

Quel est donc le statut de cette théorie et des observations dont Winnicott fait état ?

2. Manifestement Winnicott laisse place à la pulsion de mort, bien qu'il ne la cite pas, mais il évoque la haine, la destructivité, la mutilation de cet objet par l'enfant, la nécessité que cet objet survive ; ce négatif est structurant puisqu'il participe à la constitution psychique du réel, de l'extériorité, de la « réalisation », s'il fallait pointer un processus psychique, à savoir que l'objet n'est pas moi, a une indépendance. Là Winnicott est freudien puisque Freud lui-même insiste sur l'importance structurante de la haine (dans *Pulsions et destin des pulsions*) en tant qu'elle va expulser l'objet à l'extérieur et se trouve donc constitutive de l'objet. Winnicott laisse place aussi à la psychopathologie, à des distorsions dans cette aire de la transitionnalité pouvant déboucher sur de la perversion, de la toxicomanie. Et, surtout, cette constitution de l'aire transitionnelle s'inscrit sur un fond d'angoisse, de persécution potentielle, de dépressivité.
3. La troisième remarque est que Winnicott prend en compte le désir et l'inconscient maternel, donc cet autre primordial qu'est la mère. Il va ainsi souligner à un certain moment de son texte, que la mère offre à l'enfant le sein et son désir de nourrir. Il insiste alors pour dire que, ce qui va compter chez la mère, c'est son dévouement, c'est-à-dire sa position subjective inconsciente, son amour en quelque sorte, et non le savoir-faire, la performance technique du maternage. Ce qui est important chez la mère, c'est le propre rapport de la mère à son espace intermédiaire à elle. Si elle a pu constituer cette aire transitionnelle, elle aura du respect pour le statut de cet objet chez l'enfant. Pour y arriver, il faut qu'elle ne soit pas trop dépressive, ni trop anxieuse.
4. Cette théorie conjoint structure et genèse. Genèse parce que cette aire est de l'ordre d'un *passage* et, à un moment donné, l'enfant en finit avec l'objet. Winnicott dira que cet objet n'est pas refoulé, n'est pas détruit : il tombe dans les limbes, il est désinvesti et donc il tombe. Mais par ailleurs Winnicott laisse entendre qu'on n'en a jamais fini avec cette aire, qui va constituer la culture, le rapport à

la religion, à l'art, etc. Donc il y a un indépassable aussi, cela fait partie de notre structure en quelque sorte.

5. Dans le fond, l'objet transitionnel est un objet qui n'est pas un objet, mais qui l'est quand même. Il y a une polarité.

C'est un objet parce que, à un moment donné, il est désinvesti, il tombe comme une feuille morte, il a sa propre vitalité. Il peut être dur ou mou, il est question de sa consistance, de sa matérialité, il doit survivre aux attaques. Et, pour preuve de sa consistance ou de sa substantification, il est désigné par un substantif : le « doudou » ou quelque autre nom. Il ne s'agit pas vraiment d'un nom, c'est un substantif qui lui confère une certaine substance, mais cette substance est instable et varie. Cet objet a un statut particulier puisqu'il n'est ni réel (au sens où l'entend Winnicott, à savoir externe), ni fantasmatique, interne. Il dit clairement que l'objet transitionnel n'est pas un objet interne. Il y a quelque chose de l'ordre d'une objectalisation qui démarre et, en même temps, ce n'est pas un objet.

Ce n'est pas un objet parce qu'il participe de l'expérience, c'est un point d'appui pour l'expérience, il est inscrit dans un processus, dans un rythme, dans des allées, dans des venues. Ce n'est pas sans évoquer toute cette dynamique des substances primaires chez Balint (dans *Le défaut fondamental*)². Le texte de Winnicott est construit en contrepoint, en paradoxe puisque, dans un second temps, il dit dans son texte : « Ce n'est pas l'objet qui est transitionnel ». Il ne faut donc pas objectaliser en quelque sorte la transition, le passage ; il nous dit que l'objet représente la transition, la mise en place d'une certaine aire, mise en place qui peut aussi échouer. Et cette aire, d'une part, n'est pas l'effet d'une projection et, d'autre part, elle ne sera pas introjectée ; il n'y a pas d'introjection de l'objet transitionnel.

Il y a donc une polarité : c'est un objet et ce n'est pas un objet ; il y a une polarité entre affirmation et négation qui sont connexes, qui se chevauchent comme le dedans et le dehors.

6. Winnicott fait une distinction capitale entre ce qui relève de l'absence et ce qui relève de la perte. L'absence prolongée de la mère peut mener à la disparition de l'objet transitionnel, à l'effacement de sa trace psychique (ce n'est pas parce qu'il y a une trace psychique

2 M. BALINT (1977), *Le défaut fondamental*, Paris, Petite bibliothèque Payot.

qu'il est introjecté), de sa subsistance. Donc si la mère est absente trop longtemps, l'enfant ne pourra pas faire l'expérience de la perte, il est confronté à une absence. Pour qu'il puisse faire l'expérience de la perte, du deuil et de la séparation, il faut que l'objet transitionnel reste en fonction.

7. L'objet transitionnel a une double fonction, à l'interface du dedans et du dehors.

(a) D'une part, il remplira la fonction d'un pare-excitation, par rapport à ce qui vient du dehors, en tant qu'il apporte une sécurité, qu'il va permettre à l'enfant de se sentir protégé, plus fort, par rapport aux excitations externes ;

(b) D'autre part, vis-à-vis de l'intérieur, il installe le principe de constance au sens freudien, l'apaisement face à l'angoisse, aux angoisses dépressives notamment.

Psychopathologie

1. On ne peut pas dire que quelqu'un devient toxicomane parce que l'aire intermédiaire ne s'est pas constituée, mais, chez le toxicomane, elle ne s'est pas installée ou elle est là, bien qu'avec des distorsions.

(a) Chez le toxicomane, la dynamique illusion/désillusion a quelque chose d'insupportable qui va déclencher une douleur – distincte d'une souffrance psychique – qui ne peut être représentée, une douleur à l'état pur. Freud, dans son texte sur le refoulement, dans *Métapsychologie*³, écrit que, confronté à une douleur – au sens vrai de ce terme, d'une effraction du pare-excitation, à savoir que le sujet ne dispose pas de mécanismes de défense psychiques, une douleur ne pouvant être ni déniée, ni refoulée, ni projetée – le sujet n'a d'autre recours que la suppression toxique de la douleur.

Winnicott montre bien que la dynamique illusion/désillusion est un préalable au sevrage, lui est sous-jacente. Or chez le toxicomane, il s'agit de maintenir envers et contre tout l'illusion qu'un bon objet existe, qu'il est là au bon moment, quand il faut. Le sevrage ne peut donc se faire. La drogue, l'alcool, ce ne sont pas des objets transitionnels.

3 S. FREUD (1940), *Métapsychologie*, Paris, Gallimard, Idées.

(b) La toxicomanie est une pathologie du paradoxe : cela m'avait frappé lorsque je travaillais au Solbosch⁴ : il faut penser les addictions en termes de paradoxe.

Le *pharmakon*, le toxique, est à la fois remède et poison, la drogue est la meilleure et la pire des choses pour le toxicomane. Il ne s'agit pas d'ambivalence, au sens où, dans l'ambivalence, il y a une contradiction entre le positif et le négatif qui s'excluent, mais qui sont maintenus en tant qu'opposés, alors que, dans le paradoxe il y a une sorte d'interpénétration du positif et du négatif. Tout comme chez le toxicomane, le oui et le non, l'affirmation et la négation, s'interpénètrent et cette paradoxalité (ou cette pathologie de la paradoxalité) se retrouve à travers le discours.

Deux paroles recueillies : « La parole ne vaut rien, puisqu'on la donne » et « Je me drogue pour ne plus avoir à me droguer », la drogue servant de médicament-poison, censée soigner quelque chose mais qui, en réalité, aggrave le mal.

(c) Le toxicomane essentiel demeure en deçà de l'élaboration de la perte et du deuil, c'est-à-dire en deçà de l'aire transitionnelle. Il ne bute pas sur une perte mais sur une absence. Et l'on retrouve le paradoxe : une absence qui est trop là, qui ne peut pas être transformée en perte. Le toxicomane se situe en deçà de la position dépressive, il l'évite. Sur base des protocoles du test de Szondi⁵, j'ai pu observer chez les toxicomanes qui entamaient un travail psychique, quand la cure avait « pris », après un séjour en institution de 2-3 mois, le passage de la position m+!! (position toxicomaniaque d'accrochage passionnel à une prothèse, la drogue, l'alcool) à la position dépressive (d-!).

Au niveau intrapsychique, on va retrouver chez le toxicomane ce que Winnicott pointe chez le petit enfant lorsqu'il est confronté trop longtemps à l'absence de la mère : cet effacement intrapsychique de la trace. Chez le toxicomane, il y a également un blanc, un gommage, un effacement de la représentation. Dans mon écrit *Vers une métapsychologie du toxicomaniaque*⁶, j'avais essayé de réfléchir à cela en utilisant la métaphore freudienne de l'ardoise magique où quelque

4 Centre d'accueil et de traitement de personnes souffrant de dépendance aux drogues, médicaments ou alcool âgées de plus de 18 ans.

5 Sur la théorie et le test de Szondi, cf. Patrick DERLEYN (2008), *Manuel théorique et pratique du Szondi*, Bruxelles, Hayez.

6 Ph. LEKEUCHE (1992), « Vers une métapsychologie du toxicomaniaque », *Anthropologiques*, Louvain-la-Neuve, Éditions Peeters, Bibliothèque des Cahiers de l'Institut de Linguistique de Louvain, pp. 61-76.

chose s'inscrit et puis s'efface. Ce n'est pas vraiment du déni, ni du refoulement, c'est d'un autre ordre : un effacement.

Szondi, dans son texte sur la toxicomanie, avait déjà souligné que l'introjection n'a pas fonctionné. Le toxicomane ne peut donc pas construire, dans son Moi, un symbole, une représentation de l'objet perdu qui puisse tenir. Cela signifie que l'objet, au sens propre, n'a pas pu se constituer, c'est-à-dire se constituer en tant que perdu. Ce qui est très important dans le texte de Winnicott, c'est qu'il précise que, pour qu'il y ait sevrage, il faut qu'il y ait cette dialectique illusion/désillusion, que s'installe cette aire transitionnelle ; pour qu'il y ait introjection aussi : l'installation de cette aire transitionnelle est un préalable à l'entrée en jeu de l'introjection. Le toxicomane se trouve dans une situation intenable parce qu'il n'y a pas d'objet au sens vrai du terme, c'est-à-dire que cet objet n'a pas pu se constituer comme perdu, et, en même temps, l'objet ne manque pas, au sens d'un manque structurant véritable. Le manque du toxicomane, manque de drogue, de produit, est un déni du manque véritable. On a donc l'impression que, par sa pathologie, il va essayer de créer du manque, qu'il va ressentir comme un manque de toxique, mais il ne s'agit pas du manque au sens psychique, avec la valeur que nous lui accordons. Ce contre quoi il bute en permanence, c'est une absence, qui va être vécue corporellement comme une amputation au niveau du corps propre, avec toute la douleur que cela implique. Parce que la prise de drogue ne fonctionne pas du tout comme un objet au sens propre. C'est un type d'objet désigné par Szondi comme prothèse dans le prolongement du corps. Ainsi, par exemple, pour l'alcoolique essentiel, l'alcool est un membre fantôme, dans le prolongement réel du corps et cette prothèse est censée réaliser la clôture corporelle, parer à cette amputation, à ce trouage.

2. Ce que nous enseigne pathoanalytiquement le toxicomane a contrario, c'est que l'objet transitionnel doit sans doute contribuer à une certaine délimitation du corps propre, notamment parce qu'il vient se créer à l'intersection dedans-dehors, « moi »-« non-moi ». Ce corps mien, c'est à la fois « moi » et « ce n'est pas moi ». Il faut veiller à ne pas confondre ce qui se passe ici avec les notions de « contenant », de « moi-peau », de « membrane », qui impliquent une opposition dedans-dehors. L'objet transitionnel travaille plutôt à leur délimitation comme processus. Il précède la position d'une limite, d'un contour fixe entre le dedans et le dehors. Il ne fait pas suite à la limite, il travaille à la délimitation. C'est pourquoi, en tant

que processus, le mot qui désigne l'objet transitionnel n'est pas à proprement parler un nom propre. Qu'est-ce qu'un nom ? Le nom désigne (mais reconnaît aussi) une individualité, il individualise, au sens du caractère unique de la personne, tandis que l'objet transitionnel – le « doudou » – est remplaçable, c'est un mot qui n'est pas vraiment un nom propre. On retrouve cette position complexe de l'objet transitionnel au sens où il n'est pas introjecté, ni incorporé et cependant l'enfant fait corps avec lui. Qu'est-ce que cela signifie ? Je fais l'hypothèse que l'enfant fait corps avec l'objet, ce qui ne signifie pas qu'il l'incorpore ou l'introjecte, mais que, du fait de la présence de l'objet transitionnel, la corporéité, le rapport au corps s'élargit au-delà du corps en tant que tel. Ce rapport au corps, cette corporéité est plus large que le corps proprement dit. À l'inverse et par contraste, chez le toxicomane qui ressent une amputation, l'opération du *pharmakon* cherche à colmater la brèche, à boucher le trou, à clôturer le corps en tant que corps littéral ou corps réel. Il n'y a guère de métaphorisation ou de symbolisation du rapport au corps propre qui demeure avant tout une machinerie physiologique. L'objet transitionnel va donner une autre résonance au rapport au corps et peut-être un début de métaphorisation : il l'élargit, l'englobe.

Est-ce que Szondi et son schéma pulsionnel nous aident à mieux comprendre la théorie de Winnicott ?

Winnicott est un visionnaire, il a vu quelque chose que personne n'avait vu avant lui et il a construit un concept : « aire transitionnelle », « objet transitionnel », « phénomène transitionnel », un véritable concept, c'est-à-dire un opérateur logique qui permet de voir et de penser un phénomène inaperçu jusqu'alors, auquel on n'accordait pas d'importance. On ne savait pas ce que c'était que cette peluche ou ce coin de couverture dont l'enfant se sert.

Szondi, de son côté, ne parle jamais de l'objet transitionnel, mais il va aussi découvrir un objet spécifique, qui n'est pas l'objet transitionnel : c'est le *Haltobjekt*, littéralement « objet de tenue », au sens de tenir à, se tenir à, objet d'accrochage qui, bien que se situant dans la même zone que l'objet transitionnel, n'est pas l'objet transitionnel et le précède. C'est à travers ce contraste que Szondi peut nous éclairer indirectement.

1. Que signifie : la même zone ?

C'est la zone du « contact » (Szondi) qui est, dans une perspective génétique, de genèse, la zone la plus archaïque, la plus primordiale de l'anthropogenèse, celle qui précède la phase de la constitution de l'objet comme tel, c'est-à-dire de l'objet en tant que sexuel. Cet objet advient quand l'enfant est en mesure de percevoir la mère en tant que « personne » (mot utilisé par Freud dans ses *Trois Essais*), totalité corporelle séparée et à distance de lui-même, dans l'en-face. L'enfant réalise psychiquement, à ce moment-là quand l'objet se constitue comme tel, que la mère est perdue, qu'elle constitue un objet total et indépendant qui lui échappe.

La zone qui précède est plus primordiale. Dans cette zone, on va trouver des objets inaboutis qui ont quelque chose de l'objet sans en être véritablement. Dans cette zone, il n'y a pas d'opposition dedans-dehors. Il faudrait développer et reprendre ici toute la problématique de la *Stimmung* et de l'humeur.

Ce qui est intéressant, c'est que Szondi va nous offrir, à travers son « vecteur du contact », une formalisation théorique articulée de ce premier temps logique : il va nous offrir la topique, le lieu précis de cette zone avec sa dynamique pulsionnelle propre et une économie des investissements et des désinvestissements propres à cette zone. Le contact, au sens de Szondi, n'est pas un comportement – il peut l'être au sens de « Je prends contact avec quelqu'un » – mais il n'est pas réductible au comportement, puisqu'il désigne une dimension structurale de l'existence humaine. On n'en a jamais fini avec le contact, on ne dépasse pas le contact, l'archaïque est toujours là quelque part. C'est aussi une zone très paradoxale : c'est ce qu'il y aurait apparemment de plus superficiel – je prends contact, je téléphone – et c'est ce qu'il y a de plus archaïque en même temps, comme si le plus profond était dans la surface. Il y a donc un statut paradoxal de cette zone.

Il ne s'agit pas ici de relation d'objet, d'attachement, d'échanges réciproques entre la mère et l'enfant, ainsi que le souligne par ailleurs Winnicott dans son article (p. 22) : « Il n'y a pas d'échange entre la mère et l'enfant. Psychologiquement l'enfant prend au sein ce qui est partie de lui-même et la mère donne du lait à un enfant qui est partie d'elle-même. ». Selon Winnicott, il y a chevauchement et non pas échange, réciprocité.

Que nous dit Szondi du toxicomane ? Il dit que celui-ci ne peut pas supporter la moindre interruption du « flux circulaire duel ». Pour

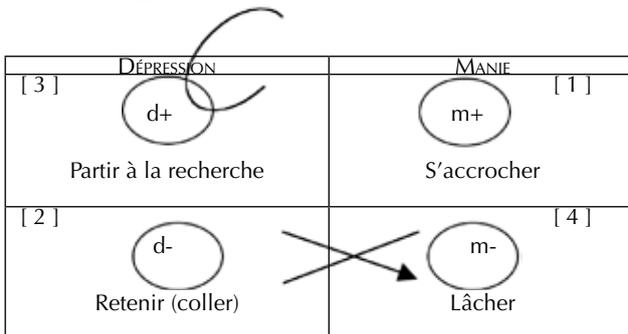
schématiser, il y a une polarité enfant-mère et, ce que nous dit Szondi, c'est qu'il y a une circulation énergétique entre les deux pôles, le flux circulaire duel, qui réalise une certaine clôture, l'« union duelle » (*Dualeinheit*) où ça circule en circuit fermé. La mère et l'enfant ne sont pas deux entités oppositives qui entreraient secondairement en relation : au départ, du point de vue du sujet en question, il n'y a ni l'un ni l'autre ni même les deux à la fois (attention donc aux termes d'« union duelle »), mais il y a du « un », de l'unité, qui ne peut pas être entendue comme la fusion de deux éléments : cela se passe « entre ».



La fonction du *Haltobjekt* (Szondi) est de réaliser ou de maintenir le « un », alors que l'objet transitionnel se situe plus en avant sur le chemin qui mène à la dualité, au « deux », dans le passage du « un » au « deux » ; il est intermédiaire.

En 1975, Schotte⁷ met en circuit les quatre tendances du vecteur du contact szondien.

Fig. 1. Vecteur ou zone de contact



⁷ J. SCHOTTE (1992), *Szondi avec Freud – Sur la voie d'une psychiatrie pulsionnelle*, Bruxelles, De Boeck, Bibliothèque de Pathoanalyse.

Troubles cycliques de l'humeur

Le « circuit du contact » dessine le passage du « un » vers le « deux », passage en trois temps :

- I. *m+* : tendance à s'accrocher à un « objet de tenue » (*Haltobjekt*) qui fait office de prothèse avec laquelle fusionner ;
- II. *d-* puis *d+* : (se) retenir (*d-*), coller au corps propre, s'immobiliser, puis « partir à la recherche », explorer, aller de l'avant (*d+*) ; il y a des allers-retours entre *d-* et *d+* et l'objet transitionnel se constitue dans cette circulation au sein de la dépressivité (élaboration du deuil et de la perte) ;
- III. *m-* : lâcher, se détacher, se séparer et faire partir au loin l'objet qui réclame la fusion.

L'enjeu anthropologique de cette zone du contact pose la question suivante : est-ce que l'enfant va parvenir à une première ébauche d'intégrité, à une première forme de consistance personnelle, mais avant le stade du miroir, donc à un niveau pré-spéculaire ? Est-ce que le flux circulaire duel, ce que Winnicott appelle « le chevauchement », va s'ouvrir quelque peu ou va-t-il continuer à circuler en circuit fermé ? L'objet transitionnel contribue à cette ouverture, tandis qu'avec la prise de drogue, le toxicomane maintient la clôture avec son *Haltobjekt*. Le psychopathe, lui, est déjà un pas plus loin, dans la mesure où il est un manipulateur d'objets multiples, prothétiques, censés refermer l'enclos. Il y a chez le psychopathe une pluralité d'objets, il est polymaniaque, alors que, chez le toxicomane, il y a monomanie, une seule prothèse, un seul *Haltobjekt*, la drogue.

2. Le Haltobjekt précède l'objet transitionnel.

Quelle serait la topique ?

Fig. 2. La topique de la région du contact

C (Contact) (Troubles cycliques de l'humeur)	
Analité	Oralité
d	m

Commentaires

A. m+ représente la position la plus primitive du circuit, la tendance à s'accrocher, à se tenir à l'objet de tenue, le *Haltobjekt*, à faire du « un ». Mais cet objet de tenue n'est pas vraiment un objet, c'est une prothèse (terme de Szondi) ayant pour fonction de maintenir la clôture de l'union duelle.

Du point de vue de la normativité, Szondi dira que, m+, c'est aussi la position pulsionnelle de l'enfant qui fait l'expérience de se sentir accepté, accueilli sans condition par la mère (sécurité de base).

Du point de vue pathologique, l'on a affaire à toutes les manies orales (boire, fumer), à la toxicomanie, la drogue ayant cette fonction de *Haltobjekt*, de prothèse maniaque, et certainement pas d'objet transitionnel.

Nous sommes en deçà de la position dépressive qui vient au temps B. Chez les toxicomanes, on peut observer que, quand ils sont encore plongés dans le fonctionnement toxicomane, on a chez eux des accentuations de cette tendance m+ dans les protocoles du test de Szondi. Avec le temps qui passe, chez ceux qui commencent à aborder cette question du deuil et d'une perte, la position dépressive s'investit, cela s'accroît en d- et se désaccroît en m+. Le toxicomane se situe en deçà de la position dépressive, dans l'évitement, pour reprendre un terme de Jean Oury, évitement du langage, évitement du transfert, évitement de la position dépressive. Chez le toxicomane ou l'alcoolique essentiel, le produit n'est pas un antidépresseur. Il peut l'être chez quelqu'un qui est déjà dans la position dépressive et qui la vit mal. Mais il y a des sujets chez lesquels le produit sert à éviter cette position. Il s'agit d'une distinction importante en clinique.

Ce *Haltobjekt* se situe en deçà de la dimension de la perte ou du deuil. Il exige l'urgence, le « tout tout de suite ». L'objet transitionnel a une fonction de médiation, de temporisation. Mais ce *Haltobjekt*, aussi primitif soit-il, a quelque chose déjà de l'objet, parce qu'il peut être absent : il y a alors brèche, trou, amputation, parce que le *Haltobjekt* faisait pièce avec le corps.

Dans le texte relatif à la recherche en cours, on évoque, à partir des entretiens avec certains auxiliaires de puériculture en crèche, la distinction qui est faite entre la sucette et l'objet transitionnel. La sucette ne se situerait-elle pas du côté du *Haltobjekt*, ne vient-elle pas boucher un trou ?

B. Je fais l'hypothèse que l'objet transitionnel se situe au niveau du facteur dépressif d, non de la dépression pathologique mais de la dépression structurante, (position dépressive à traverser dont a parlé M. Klein). Cet espace comporte deux pôles, dans le schéma de Szondi :

d- : tendance à coller, à la nostalgie, à se retenir, position anale de rétention (m+ se situe du côté de l'oralité), avec l'angoisse dépressive

de perdre cet objet primitif. C'est une position dépressive de repli sur soi, à travers laquelle s'ébauche une première forme du rapport à soi-même, position réflexive. La clôture ici se passe sur le Soi primordial lui-même (coller à soi, se replier en soi-même) ;

d± : partir à la recherche, aller de l'avant, investir ailleurs, chercher un nouveau type de satisfaction, de nouveaux contacts. C'est une position antidépressive : ouvrir un avenir, sortir de la nostalgie, se faire venir soi-même à autre chose. Il y a donc une certaine ouverture.

Je fais l'hypothèse que l'objet transitionnel représente le mouvement des allées et venues entre ce repli sur soi nostalgique, se faire aller en soi, d-, et cette protension (qui s'oppose à la rétention) de se faire venir à l'autre, à quelque chose de neuf. Dans le texte relatif à la recherche en cours, où était évoquée cette possibilité que l'objet transitionnel favorise l'entrée dans de nouveaux contacts, on voit aussi qu'il peut être l'alibi d'un repli de l'enfant sur soi-même, ce qui fait dire aux auxiliaires de puériculture qu'il ne faut pas qu'il colle à cet objet, qu'il ne faut pas qu'il se replie sur soi, qu'il faut que l'enfant puisse avoir des contacts avec les autres. Dans l'objet transitionnel, il y a ces deux pôles, il y a un mouvement dynamique.

Cet objet transitionnel contribue à dessiner le contour d'un premier rapport à soi-même, un Soi primordial, contour qui se constitue dans le battement entre allées et venues, entre ouverture et fermeture. Cette constitution de l'objet transitionnel, ce battement, cette dynamique est corrélative d'une certaine dépressivité structurante, non pathologique en soi.

Il permet donc le travail autour de la position dépressive – c'est ce que souligne Winnicott. Cette position dépressive réalise, chez M. Klein, une certaine forme d'intégration au-delà des clivages de la phase schizo-paranoïde. En ce sens, l'objet transitionnel préparerait le terrain à l'introjection d'un bon objet interne sécurisant, mais sans encore la mettre en œuvre puisque Winnicott dit bien que l'objet transitionnel n'est pas un objet interne. Il prépare donc au sevrage, il prépare aussi à l'introjection.

À la différence du *Haltobjekt* qui peut être absent, l'objet transitionnel, lui, rapproche de l'expérience de la perte, même s'il ne peut véritablement être perdu puisqu'un « doudou » peut toujours en remplacer un autre.

Mais comme Szondi le soulignait et comme on l'observe dans la clinique, il y a un défaut de cette introjection dans la toxicomanie, le

sujet en reste à l'incorporation, il y a quelque chose qui ne prend pas ; on peut faire raisonnablement l'hypothèse d'un ratage au niveau de cette aire transitionnelle chez le toxicomane.

Mais alors, pourquoi aujourd'hui, chez les jeunes, chez les adolescents, une augmentation des conduites addictives ? Cela signifie-t-il que l'aire de la transitionnalité est malmenée par notre société ?

Il faut ici s'interroger sur le rapport au temps, puisque le facteur de la dépressivité construit l'ébauche d'un premier rapport au temps à travers les deux pôles de la passéification, de la nostalgie (d-) et de l'ouverture à l'avenir (d+), alors qu'en m+, en deçà, le sujet demeure pris par l'actualité de ce qu'il prend et de ce par quoi il est pris, tout comme le toxicomane est pris par la drogue autant qu'il en prend, toujours dans l'instant présent, l'immédiateté, l'urgence. Minkowski dira de la dépression, dans *La structure des dépressions*⁸, qu'elle est une maladie de la temporalité ; il veut dire par là que ce qui est en souffrance, c'est la constitution même de la temporalité, à travers cette polarité qu'il souligne : rétention/protension (première forme de structuration du temps).

Or Winnicott a pointé cette dimension temporelle :

1. Il dira : « La mère place le sein réel juste où l'enfant est prêt à le créer, au bon moment ». Ce qui signifie qu'il y a une première différenciation temporelle, il y a un temps pour chaque chose, avant même de parler du passé ou de l'avenir.

2. Toute défusion ou séparation est un travail qui demande du temps. Cette importance du temps éprouvé ressortit avec force dans le compte-rendu qu'il fait du traitement de l'enfant à la ficelle. Outre l'importance de la symbolisation (puisqu'il demande à la mère de parler de la séparation d'avec son fils), il signifie que lui, Winnicott, prend son temps (dans le rythme thérapeutique, il y a de longs intervalles dans le suivi) et il fait passer ce message à la mère qu'elle doit aussi laisser du temps à son fils pour le travail de la séparation.

Ne pourrait-on pas dire que l'objet transitionnel qui confère un premier espace personnel ou pré-personnel à l'enfant, crée aussi du temps propre ? Il remplit une fonction de médiation qui fait sortir de l'immédiateté toxicomaniaque, là où le *Haltobjekt* se situe dans l'urgence.

On peut comprendre tout le poids de l'interrogation des responsables de l'entreprise de fabrication de « doudous » : « Faut-il répondre immé-

8 E. MINKOWSKI (1993), *Structure des dépressions*, Paris, Éditions du Nouvel Objet, Collection Grands Textes.

diatement à nos clients, aux parents ? » qui réclament le remplacement urgent du « doudou » « perdu » ? Est-ce que l'angoisse parentale ne tend pas vers la régression, à voir dans l'objet transitionnel de leur enfant un *Haltobjekt*, leur propre *Haltobjekt* ? C'est toute l'importance aussi du statut que Winnicott accorde à la position subjective maternelle : est-ce que pour la mère l'objet transitionnel n'est qu'un *Haltobjekt*, est-ce qu'elle a pu elle-même constituer son propre espace transitionnel ? Sans quoi, comment peut-elle reconnaître cet espace chez l'enfant ? Elle risque de prendre son « doudou » pour une sucette !

chapitre 3

LA TRIADE PÈRE-MÈRE-ENFANT ET L'OBJET TRANSITIONNEL MULTI-LIEN

Anne Courtois

Introduction

La société actuelle n'est plus à un paradoxe près. L'enfant est rare et surinvesti tout en étant de plus en plus massivement et précocement confié aux institutions, au social (crèche ou gardienne, garderie extrascolaire,...).

Les parents sont de mieux en mieux sensibilisés aux problématiques de l'éducation tout en étant de plus en plus démunis.

Les mass média mettent en avant l'importance du lien alors que celui-ci est de plus en plus précocement remis en question, endommagé, cassé. Il est de plus instrumentalisé, technicisé, consommé. Les passages sont aplatis, banalisés et ne symbolisent plus, du moins au niveau social, l'idée de rupture, de crise, de discontinuité : les événements de vie comme la séparation, la perte, le deuil, devenus insupportables, sont évacués, niés... Le contrôle de sa vie, du destin, des affects est la valeur prônée. Ainsi « l'industrie bébé » n'a jamais été aussi prolifique et l'on voit se multiplier des objets, des sites, des traitements au nom de la prévention des supposés traumatismes à venir.

La recherche commanditée par une entreprise marchande à la Faculté de psychologie et des sciences de l'éducation de l'Université catholique de Louvain ainsi que les séminaires spécifiques à cette recherche posent des questions cruciales sur :

- l'enfant, ses besoins : à quelles conditions un nourrisson parvient-il à se détacher de ses parents, de sa famille pour s'attacher à d'autres

adultes, à d'autres milieux de vie ? Comment concilie-t-il des liens d'attachement multiples ? Quels sont ses réseaux d'étaiyage ?

- les parents, leurs ressources et fragilités : comment les parents, dans le moment même de la naissance, voire de la grossesse ou de la conception de l'enfant, peuvent-ils se séparer psychiquement de l'enfant pour réinvestir le couple, le milieu du travail ?

- la question du lien, des séparations précoces et de la transitionnalité : comment l'enfant, ses parents construisent-ils des liens multiples ? Quand ces liens constituent-ils une trame protectrice, une matrice de résilience pour l'enfant ? Quels sont les espaces de transitionnalité actuels, comment opèrent-ils ? Que peut-on repérer comme objet transitionnel ?

Ce texte propose une relecture de l'objet transitionnel et de la transitionnalité incluant les aspects triadiques du développement de l'enfant. La triade serait une donnée existante au même titre que la dyade. Il n'y aurait pas d'antériorité de la seconde sur la première. L'organisateur psychique deviendrait alors, à la différence de certaines théories psychanalytiques, le « schéma d'être à trois », c'est-à-dire l'image mentale multimodale (visuelle, auditive, tactile) construite à partir d'une expérience subjective d'être à trois dans les situations de vie quotidienne ou de jeux. Ce « schéma d'être » à trois plonge ses racines dans le contexte multigénérationnel des parents.

Avec une telle lecture, l'objet transitionnel de l'enfant reste considéré dans un sens classique, mais implique d'en analyser les fonctions liantes pour l'ensemble des partenaires concernés par la première séparation de l'enfant et son accueil dans un nouveau milieu. Il devient un « objet multi-lien » entre l'enfant et ses parents, les partenaires du couple, et entre les parents et les professionnels de l'enfance. Pour expliciter ce propos, nous proposons de déplier cette réalité en quatre niveaux, quatre « espaces » que sont l'espace paternel/maternel et celui de l'enfant, le lien parental et conjugal comme ne pouvant être désolidarisé, le réseau identificatoire de chaque parent et enfin le rapport et/ou l'alliance avec les milieux d'accueil ou éducatifs impliquant le rapport au social.

Objet et aire transitionnels

C'est D.W. Winnicott¹ qui a créé le concept d'objet transitionnel. Il est le premier à avoir théorisé l'expérience de l'enfant dans sa relation avec la première possession qu'il nomme « première possession non-moi », dans une conférence publique à la Nursery School Association en juillet 1950, puis dans un exposé présenté à la British Psychoanalytic Society en 1951.

L'objet transitionnel est la première possession de l'enfant extérieure à son propre corps. De réalité interne, l'objet est peu à peu perçu comme un phénomène extérieur, ou du moins ambivalent. Lorsqu'il peut continuer à vivre, exister en dehors du sujet, il fait partie de la réalité partagée. Vers un ou deux ans, l'enfant a développé une vision interne de la mère qui peut être ré-exportée en terme d'objet transitionnel.

Cet objet est à considérer dans l'ensemble des phénomènes transitionnels, de l'espace transitionnel dont l'objet n'est que le signe tangible². Cet objet et cette aire transitionnelle permettent à l'enfant d'effectuer la transition entre le Moi et le Non Moi, la présence et l'absence de la mère, la relation à la mère et à d'autres « objets » de son environnement. Cet objet est une pratique culturelle : il devient superflu lorsque les techniques de maternage privilégient le contact corporel prolongé entre la mère et le bébé ainsi que les stimulations tactiles. Il restaure de la continuité dans les espaces/temps de discontinuité. Il a l'effet apaisant d'un substitut maternel, il permet de passer de la veille au sommeil, de lutter contre l'anxiété et le sentiment dépressif lors des séparations.

L'objet doit avoir une certaine consistance mais aussi malléabilité afin qu'il puisse être mobilisé, il a une certaine texture pour procurer de la chaleur et de la sécurité.

L'enfant le charge également d'affects très variés : il peut être aimé avec passion, mais peut aussi subir des agressions violentes auxquelles il doit survivre. L'enfant effectue une véritable prise de possession sur l'objet qui est sucé, sali, tripoté, abîmé... Seul l'enfant peut mutiler son objet transitionnel ou le remplacer par un autre. Mais il peut aussi le garder au cours de son développement. Petit à petit l'objet transitionnel sera désinvesti au moment où se développent les intérêts culturels de l'enfant.

1 D.W. WINNICOTT (1951), « Objets transitionnels et phénomènes transitionnels », in *De la pédiatrie à la psychanalyse*, trad. fr., Paris, Payot, 1969.

2 D.W. WINNICOTT (1971), *Jeu et réalité. L'espace potentiel*, trad. fr., Paris, Gallimard, 1975.

Les parents doivent aussi investir l'objet, l'emporter avec eux, le donner à l'enfant au moment des séparations. À la malléabilité physique de l'objet doit correspondre la malléabilité psychique de l'enfant mais aussi celle de chacun des parents : soit le père et/ou la mère élise(nt) un objet et le donne(nt) à l'enfant qui, à son tour, l'investit, soit l'enfant « s'agrippe » à un objet de l'environnement, le charge d'affects, lequel, à son tour, est reconnu par les parents. Nous citons D.W. Winnicott :

Cet objet acquerra une grande importance. Les parents en reconnaîtront la valeur et l'emporteront partout, même en voyage. La mère acceptera qu'il devienne sale et sente mauvais ; elle n'y touchera pas car elle sait bien qu'en le lavant, elle introduirait une solution de discontinuité dans l'expérience du petit enfant, cassure qui pourrait détruire la signification et la valeur de l'objet pour l'enfant³.

Dans la définition qu'en donne D.W. Winnicott, il se réfère à une représentation de cet objet « puérocentrique » : ce qui est premier est l'enfant qui investit cet objet qui est à son tour reconnu par les parents. Il se réfère aussi à une représentation des premiers liens en termes dyadiques, même s'il réfléchit en termes de « père dans la mère ». L'environnement est toujours présent dans ses écrits mais avant tout un environnement maternel : une mère suffisamment bonne qui s'ajuste à l'enfant, à ses besoins. Mais l'environnement qui entoure la mère ne comprend-il pas le père ? Or, dans cette modélisation, le père est secondarisé et/ou plutôt le père et la mère⁴ et le lien parental ne sont pas distingués.

Pour nous, la spécificité de cet objet transitionnel renommé « objet-lien » ou « objet multi-lien » est qu'il est triplement et/ou quadruplement⁵ investi, par l'enfant et par chacun de ses parents dans une sorte de danse et/ou dans un processus de reconnaissance mutuelle, qu'il peut aussi acquérir des significations différentes en fonction de la personne (ou des personnes) qui le choisi(ssen)t.

Devenir père, devenir mère, la co-parentalité

La question du devenir parent, de la parentalité est posée lorsque le fœtus ou le bébé a été reconnu dans ses compétences relationnelles. Une place centrale a été donnée à la relation : l'équilibre mental du

3 *Ibid.*, p. 32.

4 Compris dans la double dimension de « réalité » et fantasmatique.

5 Nous proposons la figure de la « quadricité » et/ou celle des triangles mouvants lorsqu'il s'agit de « penser » le bébé, ses parents et les professionnels des milieux d'accueil.

bébé et ses dysfonctionnements ont été pensés dans la relation bébé-parents et non plus comme une propriété intrinsèque de l'enfant.

La question de la parentalité s'est encore complexifiée avec l'apparition de nouvelles formes de conception et les transformations de la famille. Nous faisons entre autres référence aux différents types de procréation médicalement assistée, aux mères porteuses... mais aussi aux familles monoparentales, pluri-composées, homoparentales.

Ces nouvelles formes de conception et de famille nous imposent de redéfinir sans cesse les contours de la parentalité en même temps qu'ils la rendent plus floue. Ainsi, la disjonction des aspects biologique, filiatif (celui qui donne le nom du père) et éducatif (la personne qui assure les soins quotidiens) de la paternité la rend à la fois plus créative et plus fragile.

Les questions propres à la maternité sont abondamment abordées dans la littérature depuis 50 ans. Les auteurs tentent de cerner les processus psychoaffectifs qui se développent et s'intègrent chez la femme lors de la maternité et de la maternalité⁶. Qu'est-ce qu'une mère ? Que faut-il pour se sentir mère ? Comment comprendre le refus de maternité ?

À chaque étape de ce processus complexe – la rencontre amoureuse, le désir d'enfant, la conception, la grossesse, la naissance, l'accordage entre la mère et l'enfant – l'accent est mis sur les transformations internes qui s'opèrent chez la future mère et sur la réactivation des conflits infantiles, leur répétition, leur élaboration, voire leur dépassement.

Quand on prend en compte l'évolution socioculturelle, on constate que la question de la paternité et de la paternalité n'est abordée que de façon beaucoup plus allusive et tardive. Des auteurs tels que D. Cupa, Moinet, Chassin mais aussi P. Deneuter, D. Bastien... se sont intéressés à la paternité (la paternalité⁷) et à ses avatars, tentant de combler ces manques. Qu'est-ce qu'un père ? Que faut-il pour se sentir père ? Comment prévenir les impasses de la paternité ?

En prenant comme seule référence la relation mère-enfant et ses propriétés (fusion/distanciation progressive, présence/absence mais aussi

6 J.P. RACAMIER, en 1961, invente le terme de maternalité pour spécifier les processus psychoaffectifs du « devenir mère », l'aspect dynamique et en perpétuelle élaboration de ces processus.

7 Ce terme désigne, en miroir du terme de maternalité, « l'ensemble organisé des représentations mentales, des affects, des désirs et des comportements en relation avec son enfant, que celui-ci soit état de projet attendu au cours de la grossesse ou déjà né » (S. STOLERU (2000), in D. Houzel et coll., *Dictionnaire de psychopathologie de l'enfant et de l'adolescent*, Paris, PUF, p. 492).

la question du tiers), ces travaux ont tendance à occulter la fonction primaire du père, à marginaliser celui-ci et à survaloriser la mère. Cette conception « materniste » a également laissé de côté la complexité et la circularité du phénomène de la parentalité, à savoir que l'enfant permet à ses parents et à ses grands-parents d'advenir, que le père devient père dans le regard de sa compagne et que la mère accède à la maternité d'autant plus qu'elle est désirée comme femme et que le projet d'enfant est partagé.

M. Lamour et coll.⁸ montrent, plus récemment, combien les compétences du bébé relancent les compétences paternelles, combien la mère, en « contrôlant » l'accès du père au bébé, favorise ou non cette dynamique, combien le père et la mère, lorsqu'ils se soutiennent mutuellement, accroissent leurs compétences parentales. On sait aussi que le père participe à la grossesse, il est une sorte « d'utérus externe et fabrique des objets pour le bébé ». Il présente des scénarios de protection qui sont à comprendre comme protection de l'enfant, de la mère ou des deux à la fois⁹.

J. Le Camus¹⁰ montre aussi combien un père de proximité, impliqué et différencié de la mère, contribue à la construction de la personnalité du jeune enfant selon trois axes développementaux qui sont l'autonomisation, la sexuation (la construction de l'identité sexuée) et la socialisation.

Les références théoriques sur la co-parentalité ou sur la « parentalisation »¹¹ sont encore plus tardives et moins nombreuses. Comment les processus de paternité et de maternité s'ajustent-ils, s'accordent-ils l'un à l'autre ? Quand et comment le père ou la mère contient-il l'autre parent et lui permet-il de trouver un étayage à des difficultés narcissiques ?

8 M. LAMOUR, C. DAVIDSON, S. LBOVICI (2000), « Le père dans la triade père-mère-bébé », in M. Maury, M. Lamour (dir.), *Alliances autour du bébé. De la recherche à la clinique*, Paris, PUF, Monographies de la psychiatrie de l'enfant, pp. 101-118.

9 B. CYRULNICK (1989), *Sous le signe du lien*, Paris, Hachette.

10 J. LE CAMUS (1995), *Pères et bébés*, Paris, L'Harmattan.

11 « La parentalisation est l'influence positive (création ou renforcement) exercée par une personne sur le sentiment qu'a un adulte d'être parent. Elle fait donc référence au vécu de son « identité parentale » et aussi au sentiment de compétence. Les parents se parentalisent réciproquement, mais le bébé est aussi un facteur essentiel de la parentalisation » (LAMOUR M., BARRACO M. (1995), « Jamais deux sans trois. La triade père-mère-bébé », *Dialogue*, 130, p. 31).

Répondre à ces questions exige de les penser en termes développemental et éco-systémique. Le devenir mère et la maternalité, le devenir père et la paternalité, le devenir parent et la parentalité ne peuvent être désolidarisés de l'identité et de la culture familiales et des organisateurs familiaux tels que les rites, les scripts, l'épistémè, les croyances et mythes de la famille¹².

La triade ou le nid triadique

Avec les travaux à la fois développementalistes et systémiques de M. Lamour, S. Lebovici, D. Cupa, É. Fivaz, émerge une nouvelle modélisation, celle de la parentalité triadique.

Ces études portent sur le développement de la communication familiale dès les débuts, avant l'apparition du langage verbal. Historiquement, l'étude de la parentalité s'est focalisée sur la relation mère-bébé en laissant de côté les pères mais aussi les interactions complexes au sein de la famille. Il est donc important d'étudier la parentalité mère-bébé mais aussi père-bébé et les ajustements réciproques¹³. Comment le père - la mère - le bébé communiquent-ils à la fois pour agir et pour partager les expériences vécues, les perceptions, les intentions, les pensées attribuées aux événements, bref l'intersubjectivité ? Ces études ont la particularité d'évaluer la communication non verbale (postures, mimiques,...), mais aussi d'intégrer la contribution de chacun des partenaires de la relation et en particulier celle de l'enfant « de manière beaucoup plus importante que les systèmes qui ne se focalisent que sur les processus de co-parentage »¹⁴.

12 A. COURTOIS (2001a), *De la pertinence des rites de passage lors de l'entrée du bébé et de sa famille dans une structure d'accueil de l'enfance - De la situation dynamique à la situation à risque* », thèse de doctorat non publiée en vue de l'obtention du titre de docteur en sciences psychologiques, Faculté de psychologie et des sciences de l'éducation, Université catholique de Louvain, Louvain-la-Neuve.

A. COURTOIS (2001b), « Les relations famille-crèche. La création d'un espace de médiation », *Sauvegarde de l'Enfance*, 56 (1), pp. 32-40 ; A. COURTOIS (2002), « Le temps familial, réflexions épistémologiques et perspectives cliniques », *Thérapie familiale*, 23 (1), pp. 21-34.

13 F. FRASCAROLLO (1997), « Les incidences de l'engagement paternel quotidien sur les modalités d'interaction ludique père-enfant et mère-enfant », *Enfance*, 3, pp. 381-387.

14 J.P. McHALE, É. FIVAZ-DEPEURSINGE (1999), « Understanding triadic and family group interactions during infancy and toddlerhood », *Clinical Child and Family Psychology Review*, 2 (2), p. 123.

Pour étudier la communication non verbale dans la triade père-mère-bébé, É. Fivaz-Depeursinge, F. Frascarolo, A. Corboz-Warnery¹⁵ ont créé le jeu trilogique de Lausanne (*Lausanne Trilogie Play*). Au cours de ce jeu, la famille expérimente quatre configurations différentes : une configuration de « trois ensemble » où les deux parents et le bébé jouent ensemble et trois configurations de « deux plus un » où, à tour de rôle, un des parents joue avec le bébé, le deuxième parent restant en retrait et enfin où les deux parents dialoguent ensemble, le bébé les observant.

Des variantes de ce jeu sont proposées, entre autres celle où la mère rompt le dialogue brièvement avec le bébé quelques instants et où le bébé cherche à recourir à l'autre parent en lui adressant des signaux de détresse et de surprise sociale.

Ces « expérimentations » sont proposées de manière semi-longitudinale lors de la grossesse (jeu d'anticipation de la rencontre avec le bébé), à trois mois, à neuf mois (émergence de l'intersubjectivité), à dix-huit mois (accès au langage verbal, aux symboles) et à quatre ans (co-construction d'histoires).

Dans certaines familles, les parents ont plus que d'autres la capacité de s'ajuster les uns aux autres et la qualité des ajustements est déjà apparente lorsque l'enfant a trois mois. Les quatre niveaux évalués sont la participation (est-ce que chacun est inclus ?), l'organisation (est-ce que chacun joue son rôle ?), la focalisation (est-ce que chacun partage le même jeu ?) et le contact affectif ou l'empathie (sont-ils tous en harmonie ?). De ces propriétés émerge l'alliance, harmonique ou dysharmonique, entre le père, la mère et l'enfant lorsqu'ils poursuivent un but semblable comme un jeu, les soins corporels ou l'alimentation.

Les travaux sur la triade permettent de revisiter et de dialectiser le point de vue psychanalytique sur la question du tiers. En effet, dans la théorie psychanalytique, ce qui est premier est le couple mère-enfant. Ce couple, dans les premiers moments, forme une entité : c'est l'état d'union de l'enfant avec la mère. Cette entité deviendra par la suite une dyade lorsque l'enfant verra dans la mère un objet extérieur, séparé et en relation avec lui. Le père se trouve en position de tiers symbolique. La perte et les conflits sont des organisateurs intrapsychiques, le père

15 É. FIVAZ-DEPEURSINGE, F. FRASCAROLO, A. CORBOZ-WARNERY (1998), « Évaluation de l'alliance triadique dans un jeu père-mère-bébé. Présentation et illustration, à l'aide de concepts de la psychologie du développement et de la systémique, d'un instrument d'évaluation de l'alliance triadique dans un jeu père-mère-bébé », *Devenir*, 10 (4), pp. 79-104 ; É. FIVAZ-DEPEURSINGE, A. CORBOZ-WARNERY (1999), « *The primary triangle. A developmental systems view of fathers, mothers and infants* », New York, Basic Books.

conflictualise le système. L'enfant est d'emblée exclu du système dyadique par l'inclusion du père. La question du tiers est là d'emblée mais secondarisée.

Dans la théorisation proposée par É. Fivaz-Depeursinge, F. Frascarolo, A. Corboz-Warnery¹⁶, l'organisateur est le système des alliances triadiques qui permet d'être « trois ensemble », système à la fois comportemental et intersubjectif.

Les travaux de ces auteurs montrent que déjà à deux ou trois mois, il est possible d'observer une ébauche de participation du bébé à la triade. Ainsi le bébé regarde les deux parents à tour de rôle avec des transitions rapides oculaires, faciales et posturales d'un parent à l'autre ; ce qui démontrerait qu'il relie l'action par la mémoire aux deux personnes distinctes que sont le père et la mère. Le bébé perçoit que les parents sont partenaires à part égale quand ils sont bien coordonnés. Cette compétence précoce remet en question le principe de l'indifférenciation et/ou de l'union mère-bébé. La triade est une donnée existante au même titre que la dyade, il n'y a pas d'antériorité. Il s'agit de registres différents qui coexistent.

Le système des alliances triadiques s'originerait dans la grossesse au niveau des interactions comportementales et fantasmatiques des parents, ce que M. Lamour et M. Barroco dénomment la « préparation du nid triadique »¹⁷. Dans la perspective de la famille, c'est le moment où se constitue l'alliance familiale dans le triangle primaire entre père, mère, bébé¹⁸. Les rares études qui investiguent les représentations des deux parents ensemble montrent que les représentations triangulaires des parents (père et mère) pendant la grossesse prédisent la place qu'ils donneront à l'enfant dans l'interaction à trois ou quatre mois après la naissance. D'autres recherches soulignent qu'une « alliance parentale suffisamment bonne » a un impact positif sur les échanges parents-bébé, à l'inverse d'une relation tendue et conflictuelle¹⁹. Des auteurs ont aussi montré les liens significatifs entre un climat chaleureux pendant la

16 É. FIVAZ-DEPEURSINGE, F. FRASCAROLO, A. CORBOZ-WARNERY (1998), *op. cit.* ; É. FIVAZ-DEPEURSINGE, A. CORBOZ-WARNERY (1999), *op. cit.* ; É. FIVAZ-DEPEURSINGE (2000), « Le bébé et la triangulation », in M. Maury, M. Lamour (dir.), *Alliances autour du bébé. De la recherche à la clinique*, PUF, pp. 63-74 ; É. FIVAZ-DEPEURSINGE (2003), « L'alliance co-parentale et le développement affectif de l'enfant dans un triangle primaire », *Thérapie familiale*, 24 (3), pp. 267-273.

17 M. LAMOUR, M. BARRACO (1995), « Jamais deux sans trois. La triade père-mère-bébé », *Dialogue*, 130, pp. 27-40.

18 É. FIVAZ-DEPEURSINGE, F. FRASCAROLO, A. CORBOZ-WARNERY (1998), *op. cit.*

19 M. LAMOUR, M. BARRACO (1995), *op. cit.*, p. 36.

première année de vie de l'enfant et le développement entre autres de la sociabilité de l'enfant vers trois à cinq ans²⁰.

Ces interactions « à trois » sont peu à peu intériorisées en un schéma d'être à trois et ouvrent l'enfant au monde des représentations. Ces interactions préparent la séparation-individuation comportementale puis psychique qui culminerait durant le complexe d'Œdipe. Le nourrisson passe de la triadification comportementale à la triadification intrapsychique qui mènera à la triangulation œdipienne. Ces interactions « à trois », leurs significations explicites et inconscientes trouvent leurs racines dans le contexte intergénérationnel, dans l'histoire infantile de chacun. C'est aussi dans le creuset triadique que se renégocie l'héritage des familles d'origine, les mandats transgénérationnels, les mythes, les fantasmes et les rituels familiaux, que prend forme le processus d'individuation/séparation des enfants.

Illustration clinique : *un « objet-lien double » pour les parents*

Pour poursuivre le propos, suivons le fil des séparations quotidiennes d'un père, René, et de sa petite fille, Marine, âgée à l'époque de cinq mois²¹.

Au fil des séparations, le père présentera à sa fille une « poupée » qui sera uniquement investie par les adultes (par la mère, Carine, puis par le père et par les auxiliaires de puériculture) et à aucun moment par l'enfant.

L'enfant reçoit l'objet de manière très passive sans possibilité de créativité ; il ne peut se l'approprier. Du point de vue de l'enfant, cet objet

20 J.P. McHALE, P. COWAN (eds) (1996), *Understanding how family-level dynamics affects children's development : studies of two-parent families* (vol. 74), San Francisco, Jossey-Bass.

21 Dans le cadre d'une recherche de thèse doctorale, des parents et leur enfant ont été accompagnés pendant un an : des entretiens familiaux réalisés et les séparations et retrouvailles filmées (A. Courtois, 2001). Les séquences vidéo de l'entrée de Marine à la crèche ont été réanalysées dans une nouvelle perspective en collaboration avec F. De Gheest et F. Cailleau, assistantes du service de psychologie du développement et de la famille de l'Université libre de Bruxelles. Le regard a été porté sur l'aire de transitionnalité et sur « la poupée-clown », la manière dont elle transitait entre les adultes, les adultes et l'enfant, la manière dont elle était investie par chacun.

est plutôt un « objet fétiche » ou « tétine »²². Mais du point de vue des parents cet objet a une autre signification. En effet, on peut se demander pourquoi ce père, cette mère, les parents élisent un objet pour l'enfant. Quelle est la fonction que remplit cet objet pour les parents alors qu'il n'est pas psychiquement investi par l'enfant ? Quelles convictions les portent²³ ? Comment cet objet participe-t-il à soutenir la parentalité exposée et à progressivement aider les parents à se séparer de leur fille ?

Un « objet-lien » entre la mère et les auxiliaires de puériculture

L'entrée de Marine à la crèche s'inscrit dans une histoire en partie déjà écrite par l'aîné. Pour Marine, les choses se déroulent sensiblement de la même manière que pour Cédric, l'aîné qui fréquente la section des « grands » dans la même crèche : la maman accompagne trois fois sa fille à la crèche pour la familiariser à son nouveau lieu de vie. La première fois, elle reste une heure avec elle dans la section. La deuxième fois, elle reste une demi-heure. Enfin, la troisième fois, elle laisse Marine dormir à la crèche pendant qu'elle va faire quelques courses. Aux dires de la maman, cette séparation s'est déroulée de manière progressive et harmonieuse, à l'inverse de la séparation traumatique vécue avec l'aîné.

Lors de la dernière adaptation, la mère de l'enfant désigne la « poupée-clown-Oscar » aux auxiliaires de puériculture et à l'enfant comme un objet significatif, ce que vont très bien comprendre les auxiliaires de puériculture.

La mère dépose sur la table un sac de tissu coloré, montre le sac et dit aux auxiliaires de puériculture : « ce sont ses affaires de rechange, je laisse le sac là ». Elle sort une poupée du sac et un tissu, les dépose sur la table. Elle saisit la poupée et le tissu et dit : « le petit clown et le foulard de maman qu'elle a déjà, elle aime bien, on dirait ». L'auxiliaire de puériculture acquiesce et sourit en regardant le petit clown et le foulard marquant une certaine reconnaissance du statut de l'« objet-

22 R. GADDINI (2005), « Souvenirs personnels », in F. DUPARC (dir.), *Winnicott en 4 squiggles*, Paris, Éditions In Press, Collection Premier Psychanalyste, Première œuvre, pp. 26-32.

23 A.-C. FRANKARD, J.-L. BRACKEKAIRE, Ch. JANSSEN (2005), « Objet transitionnel, capacité de croire et appareil à croyance », *Cahiers de Psychologie clinique*, 25, pp. 161-177.

lien ». La mère se tourne alors vers Marine, montre le petit clown et le mouchoir : « ça c'est pour le dodo ».

Cette « poupée » est en fait un « objet-lien » double car il sera, jour après jour, enveloppé d'un tissu imprégné par l'odeur de la maman. Cet « objet-lien » double sera transporté dans un sac de tissu coloré, autre élément-clé occupant l'aire de transitionnalité.

Un objet « béquille » pour le père

Le « jour J », jour de la reprise du travail de la maman, lorsque Marine fréquente officiellement la crèche, c'est le papa qui la conduit ainsi que son frère aîné. On peut lire, dans ce changement de ritualisation, une marque de passage. La famille différencie la période d'adaptation de l'entrée réelle de l'enfant à la crèche. Le père est symboliquement officialisé dans sa fonction : il est officiellement celui qui aide son épouse et sa fille à se détacher l'une de l'autre. Notons que pour l'aîné, c'est la maman qui conduisait tous les jours son fils à la crèche et que les séparations se sont toujours très mal passées : les époux ont alors discuté et négocié ensemble un autre rituel et une nouvelle répartition des rôles.

Aux dires du père et dans l'après-coup, il ne se souvient pas du premier jour, il a même oublié, dira-t-il, avoir conduit sa fille à la crèche. Le premier jour, cependant, le père est très affecté. Il instrumentalise la séparation. La scène se déroule dans une « zone » polyvalente, cuisine, salle de réunion pour les adultes et espace d'accueil pour les parents et les enfants. Le papa franchit la porte, salue l'auxiliaire de puériculture, puis déshabille sa fille sur le coussin à langer. Il a, avec lui, le sac coloré que la maman apportait lors de l'adaptation de sa fille à la crèche, il range les effets personnels de sa fille dans une armoire personnalisée.

Il fait peu de gestes envers sa fille, il reste silencieux, verbalise très peu la séparation durant cette scène. Par exemple, il ne lui explique pas combien de temps elle va rester à la crèche, qui viendra la rechercher et quand.

Le bébé, de son côté, est très tendu. Marine sent l'angoisse du papa au travers des interactions, de sa position tonique et elle le manifeste dans sa posture (le dos très contracté et les bras tendus vers l'extérieur).

Il y a peu de place pour l'interaction père-bébé. Il y en a plus entre les professionnelles et le père, les professionnelles et la petite fille. Le papa échange deux, trois phrases avec l'auxiliaire de puériculture présente :

« Si elle a de la fièvre, vous ne devez pas hésiter à lui donner un per-dolan..., voici le thermomètre... ». Le père s'intéresse longuement à ce qu'a mangé sa fille le jour avant (les petits pois et carottes). L'auxiliaire de puériculture de son côté prend le temps de répondre au papa. Cet échange long a une fonction de double réassurance, de contenance : sa fille mange bien, à l'inverse de l'aîné qui pendant de longues semaines a refusé tous les plats que les auxiliaires de puériculture lui présentaient.

Le père tire du sac apporté de la maison la « poupée-clown-Oscar » et il la tient maladroitement devant sa fille. Marine jette un regard distrait sur la poupée. Le père ne peut à ce moment s'autoriser à ce que fait un enfant qui mord un objet transitionnel, le suce, le maltraite. L'objet à ce moment est investi de manière instrumentale par le père ; il est peu investi psychologiquement. Le mécanisme est défensif, il va s'assouplir par la suite au fil des séparations/retrouvailles du père, de la mère et de l'enfant.

L'objet n'a, à ce moment, pas de valeur pour l'enfant et le père en a conscience : quand il s'en va, il le laisse sur la table.

Un « objet-lien double », « paternel et maternel »

On peut alors se demander ce qu'évoque cette « poupée-clown » pour le père et pour la mère ? Qui est la poupée, qui représente-t-elle ? Par qui a-t-elle été choisie, offerte ?

Incarne-t-elle la nostalgie d'enfance ou le désir de faire le clown, de faire bonne figure et de cacher son angoisse ? Le clown fait rire, même s'il est triste et reste le symbole de la dérision. Il est à la fois humain et pantin, symbole du renversement des choses.²⁴

Cet objet est de plus un « objet-lien double », on peut imaginer qu'il représente à la fois la position paternelle et la position maternelle. La « poupée-clown-Oscar » est, en effet, jour après jour enveloppée par le père dans le tissu qui incarne la mère. Cet enveloppement évoque une enveloppe contenante : le père a besoin d'être contenu par sa

24 Ch. JANSSEN, J.-L. BRACKEKAIRE, A.-C. FRANKARD (2005), (« Les premiers objets d'attachement : points d'arrimage des liens actuels entre les enfants, les parents et les professionnels », *Enfances - Adolescences*, numéro hors série, décembre 2005, pp. 49-56) ont étudié les formes que prennent les « doudous » : informe lorsqu'il s'agit de mouchoir, de tissu, de vêtement, entre informe et figure lorsqu'il s'agit de clown ou de lapins constitués d'une couverture et d'une tête. Puis, lorsque le doudou prend une forme animale ou humaine, il est généralement amené par les adultes : concepteurs ou parents.

compagne qui est présentifiée par le mouchoir (odeur, malléabilité). L'enfant a, en lui, peut-être plus inconsciemment besoin d'être contenu par sa mère.

Poursuivons en évoquant quelques repères de l'histoire de René pour tenter une mise en lien intergénérationnelle.

René est le troisième enfant d'une famille qui compte cinq enfants, d'une véritable « tribu ». La maman est la figure marquante de la famille, elle est « une femme forte au propre comme au figuré ». Elle est la grande organisatrice du foyer, elle est la « mama ». Elle se consacre à son mari et à ses enfants. Elle a été préparée à ce rôle, puisqu'elle a, adolescente, secondé son père dans l'éducation de ses frères et sœurs. On peut imaginer que cet investissement est d'autant plus important que son mari est peu présent à la maison. Le papa, un peu en retrait, est qualifié par René de « bon père de famille ». Il s'investit professionnellement à l'extérieur du foyer – il est ingénieur civil, expert en bâtiment – et subvient aux besoins de la famille. Il consacre beaucoup de temps et d'énergie à sa vie professionnelle, mais il n'est pas pour autant un père absent de l'éducation des enfants. Cependant, quand il intervient, il le fait sur les ordres de son épouse. « Mon père nous emmenait à l'évier et nous lavait les mains »... explique René. « Cela devait être ta mère qui le demandait », renchérit l'épouse. René s'identifiera beaucoup à son père, choisissant le même métier, les mêmes hobbies.

Dans cette famille, être adolescent et se différencier n'est pas chose aisée. Se séparer signifie s'arracher et/ou rompre un lien de surprotection, ce qui laisse présager pour René une fragilité psychique au niveau des séparations. Les enfants quittent le « nid familial » dans un mouvement de rupture. Paul, le deuxième fils, part deux ans en Afrique. René, par contre, développe une autre stratégie : au contraire de son frère, il n'affronte pas ouvertement sa mère. Il pose cependant des actes qui l'engagent, car il s'installe, avant la fin de ses études, chez sa future femme sans être marié, ce que ses parents acceptent mal. La sœur cadette trouve du travail comme kinésithérapeute en France. « Elle n'aurait pas supporté de rester seule avec ses parents, elle aurait été étouffée par sa mère ».

Au niveau du couple de ses parents, René intériorise l'image d'un couple relativement distant. Le couple se fonde sur un projet commun : la création d'une famille nombreuse et la distribution traditionnelle des rôles. Les conjoints ont des intérêts différents mais négocient peu leurs différentes sensibilités. Ils semblent avoir trouvé un *modus vivendi*, chacun investissant une sphère propre.

Fort de cette incursion dans la famille d'origine de René, tentons de comprendre les éléments fondateurs du couple, de modéliser²⁵ le lien conjugal et parental. L'époux recherche peut-être chez sa femme une personnalité proche de celle de sa mère, mais aussi de sa sœur cadette avec laquelle il est très lié. Son épouse et sa sœur cadette portent le même prénom et, aux dires des conjoints, se ressemblent tant physiquement qu'au niveau du caractère. Il voit en son épouse quelqu'un qui sera le pilier central de la maison, capable d'organiser la vie de toute la famille. Il reconnaît aussi les compétences de celle-ci en matière d'éducation des enfants. Il est aussi séduit par l'équilibre et la sérénité qui règnent dans la famille de son épouse, lui qui a connu des ambiances plus tumultueuses. Il apprécie de plus l'ouverture culturelle et artistique de cette famille.

L'épouse est aussi attirée chez son mari par la capacité qu'il a acquise, enfant, de vivre en communauté, de s'adapter à diverses situations. Il réalise une synthèse entre le pragmatisme de son père, ingénieur comme lui, et la sensibilité de sa mère et de la famille de celle-ci. Carine est aussi séduite par certaines valeurs de la famille de son mari : l'accueil et la disponibilité aux autres. Elle pressent chez lui toutes les qualités parentales dont il fera preuve avec ses enfants.

Tous les deux semblent rechercher la stabilité, la sécurité, valeurs existant dans les deux familles. Ils se connaissent depuis qu'ils ont seize ans, décident de vivre ensemble à vingt ans et se marient deux ans plus tard.

L'image que donne ce couple, du moins en ce qui concerne l'éducation des enfants, est celle d'un tandem. L'épouse occuperait la première place sur le vélo et donnerait la direction, l'époux suivrait le mouvement. Cette complémentarité dans les rôles semble assez forte : c'est toujours l'épouse qui occupe la position haute et son époux qui occupe la position basse. Les époux respectent une sorte de *modus vivendi* et discutent assez peu entre eux des aspects de la vie en commun sur lesquels ils ont des divergences de vue. En cela, leur couple ressemble en miroir aux couples des parents de Monsieur et de ceux de Madame.

La maman, dans toutes les communications entre son mari et les enfants, est un peu le poste de pilotage, celle qui rectifie les communications difficiles comme a dû l'être la maman de son mari. Ainsi chaque conjoint, dans le rituel du coucher, joue un rôle mais cette répartition

25 Modéliser signifie « simplifier » mais nous gardons à l'esprit que ce qui réunit les conjoints est d'abord cet impondérable, cet irrationnel, ce mystère auquel nous n'aurons pas accès.

est programmée par la maman. La répartition des rôles lors du premier jour d'entrée de Marine à la crèche, l'enchaînement des gestes lors des séparations quotidiennes, le choix de la « poupée-clown », sont décidés par la mère mais avec l'accord tacite du mari et en phase avec la complémentarité forte qui caractérise leur couple.

En guise de conclusion et d'ouverture

Si la triade père-mère-bébé, le contenant triadique était l'instance primaire, « la matrice stable permettant l'organisation développementale »²⁶, ne devrions-nous pas repenser nos modèles théoriques sur les premiers attachements et relire l'objet transitionnel et la transitionnalité dans cette nouvelle aire²⁷ ?

Dans cette aire, aire intermédiaire d'expérimentation, de création, des objets transitent, voyagent au sein de rituels dont il faut décoder la signification. En effet, dans cet espace/temps, nous observons des manières de faire qui peuvent se jouer de manière récurrente lors des séparations quotidiennes comme des retrouvailles. Tous les partenaires, les parents, l'enfant et les auxiliaires de puériculture, participent à l'élaboration de ces rituels.

Ces rituels s'instaurent dans les gestes de tous les protagonistes dès le début par la disposition des lieux où le bébé est accueilli, l'aménagement de l'espace²⁸, l'ambiance qui s'en dégage. Cette ritualisation est très créative, elle est progressive et semble opérer malgré les acteurs eux-mêmes, à leur insu. Ces rituels de transition sont hautement performants²⁹.

Les objets sont pluriels ; il peut s'agir d'un objet transitionnel proposé, déposé, suggéré par l'adulte attendant d'être créé et de devenir un objet investi par l'enfant. Il peut aussi s'agir d'objets remplissant une fonction au niveau des adultes, qu'il s'agisse des parents de l'enfant ou des adultes à qui ils confient leur enfant. Nous faisons ici écho à l'avis d'un concepteur d'objets commerciaux qui dira : « On sait bien que ces peluches doivent surtout plaire aux parents. [...] Le "doudou" ne paraît

26 M. LAMOUR, M. BARRACO (1995), *op. cit.* ; É. FIVAZ-DEPEURSINGE, A. CORBOZ-WARNERY (1999), *op. cit.* ; É. FIVAZ-DEPEURSINGE (2000), *op. cit.*

27 Les triangles à identifier (père-mère-enfant, puéricultrices-parents-enfants, puéri1-puéri2 puéri3...) sont à repérer en fonction des contextes de vie de l'enfant et de l'alternance des séparations et des retrouvailles quotidiennes.

28 Après relecture de la définition donnée des rituels dans la recherche doctorale, nous ajoutons les termes de « la circulation des objets ».

29 A. COURTOIS (2001a), *op. cit.*, pp. 393-394.

pas si important que cela pour l'enfant, du moins durant une grande partie de la journée »³⁰.

Ces objets peuvent venir occulter, cacher, oblitérer, une réalité impensable, insoutenable, devenir des objets contradépressifs, fétiches, masques pour les parents comme pour l'enfant.

Ils peuvent aussi être le support externe d'une réalité interne, l'auxiliaire des processus de symbolisation pour les adultes et en conséquence pour l'enfant. Ils servent alors de béquille, de pansement temporaire.

Les autres êtres humains ne nous sont pas seulement indispensables pour guérir de nos traumatismes, mais aussi pour symboliser toutes nos expériences, heureuses ou malheureuses. Or, bien que N. Abraham et M. Torok n'envisagent pas cette éventualité, les objets, aussi, peuvent jouer ce rôle. Il existe en effet des objets qui facilitent le travail de l'introjection et d'autres qui sont destinés à renforcer ce refus de travail³¹.

Le choix et l'utilisation de ces objets dépendent de la dynamique psychique de chaque adulte mais aussi de son environnement présent et passé. Le sens que prennent ces objets pour les parents est à décoder dans l'histoire de chacun, du couple... mais aussi dans la préhistoire de cette rencontre, à savoir dans le bagage culturel qui est celui de chaque conjoint lors de la rencontre, dans la manière dont il a intériorisé certains modèles relationnels (paternel, maternel, de couple et de famille), dans la manière dont il reproduit, corrige, crée de nouveaux modèles.

Il est aussi coloré par le type de délégation que font les parents d'une partie de l'éducation de leur enfant à d'autres et par le type d'alliance qui se construit avec les professionnels de l'enfance. Outre le symbolisme véhiculé par ces objets, ce qui importe ce sont les processus en jeu au cours du temps, la circulation des affects, des pratiques, des objets, des valeurs et croyances, entre les parents, l'enfant et les professionnels de l'enfance.

Ces objets sont polysémiques : ils peuvent se charger de sens nouveaux en transitant d'un adulte à un autre, de l'époux à son épouse, des parents à l'enfant, de l'enfant aux professionnels de l'enfance. Ils se transforment, évoluent, sont sans cesse recréés.

Ainsi, l'objet peut être un « objet-lien », prenant une (des) fonction(s) spécifique(s) au sein du couple conjugal des parents, ou encore il peut offrir une certaine contenance à une parentalité exposée. Il pourrait

30 CH. JANSSEN, J.-L. BRACKELAIRE, A.-C. FRANKARD (2005), *op. cit.*, p. 34.

31 S. TISSERON (2001), « Se rendre sensible aux objets », *L'autre. Cliniques, cultures et sociétés - Dossier : Ces objets qui soignent*, 2 (2), p. 234.

Mise en perspective interdisciplinaire

encore revêtir d'autres aspects selon le niveau de réalité par lequel il est abordé. Il s'agit donc d'appréhender cette complexité en reconnaissant la circularité des relations, en adoptant un regard multifocal et en précisant chaque fois quelle est la position adoptée.

chapitre 4

INTERCORPORÉITÉ PAR « ENCORPORATION » DE FIGURINES CULTUELLES TRANSITIONNELLES

René Devisch

À part quelques milieux euro-centrés, les familles au Congo-Kinshasa n'ont pas recours au « doudou ». Les mamans, de pair avec l'environnement maternel plus large au sein des foyers relativement stables, y enveloppent et stimulent tout naturellement le nouveau-né dans un corps à corps de contacts sensoriels de peau, de mains, d'odeurs, de sons, d'allaitement, de balancement rythmique, de regards et de paroles, et cela sans arrêt jusqu'à ce que l'enfant commence à se déplacer seul. On n'y recourt pas à la création « artificielle » d'un espace enveloppant ou d'un objet captivant le bébé en l'absence physique de la mère, tels le lit et la chambre séparés pour le bébé, ou la tétine, les poupées, l'ours en peluche, le « doudou » et/ou les jouets. Mais l'environnement maternel y investit en plein dans ce qui sécurise et gratifie la mère, dans ce qui lui donne à être mère. C'est-à-dire qu'il investit dans l'« être » de la mère ou dans la mère « qui est » plutôt que dans la mère « qui fait ». De là, la question qui nous concerne : à la différence du bébé mis au lit à part et collé au « doudou », le bébé qui demeure dans un corps à corps continu avec la mère, sans tétine ou « doudou », développe-t-il dans les premiers mois de son existence une « conscience ressentie » des limites de son corps et une « vision du monde » (non réfléchie) autres que l'enfant avec « doudou » ? Lorsqu'on tente de traiter de ces questions intrigantes, un certain nombre de thèmes demandent à être revisités : l'espace transitionnel, le Moi-peau, le corps comme enveloppe de l'intercorporéité et de l'intersubjectivité précoce mère-enfant, le champ de résonance matrixiel et les liens-bordure.

L'étude que voici entend ouvrir quelques pistes pour une comparaison interculturelle, à partir d'une perspective endogène à une seule socio-

culture du sud-ouest Congo, notamment celle des Yaka vivant le long de la frontière angolaise et en milieu suburbain à Kinshasa¹. Concrètement, quel regard la socioculture yaka développe-t-elle sur le développement de cette intercorporéité mère-enfant toute primaire ? Ce regard nous suggère-t-il en retour des questions inédites relatives au « doudou », et notamment à sa capacité de solliciter auprès du bébé, en l'absence physique de la mère, un modelage et une appropriation de ce qui dans l'intercorporéité matricentree pourrait advenir et prendre forme au fur à mesure que l'enfant grandit ?

Comme anthropologue-homme, optant pour une étude par observation participante et interviews informels en milieu yaka, je tenais à respecter la division nette dans l'espace-temps diurne entre le milieu domestique matricentree, d'un côté, et, de l'autre côté, l'espace public plus

1 Mon étude concerne les Yaka au Kwango dans le sud-ouest du Congo-Kinshasa, le long de la frontière avec l'Angola et aux confins ouest de la province de Bandundu. C'est là qu'habitent environ un demi-million de Yaka. Un même nombre de Yaka demeurent dans les faubourgs de Kinshasa.

C'est au Kwango du nord que, de janvier 1972 à octobre 1974, j'ai été l'hôte de la population du groupement taanda, à quelque 450 km au sud-est de Kinshasa. Tout en y participant à la vie quotidienne, j'ai eu des contacts fréquents et intenses avec cinq devins et quatre thérapeutes *mbwoolu* et ai pu observer trois initiations thérapeutiques *mbwoolu*. Mes séjours annuels de recherche, chaque fois de quelque trois semaines, depuis 1986 en milieu yaka à Kinshasa et en avril et septembre 1991 au Kwango du nord, me permettent de dire que les grands cultes thérapeutiques restent populaires en ville, bien que la dimension cosmologique y soit quelque peu amputée. Mes observations des différentes traditions thérapeutiques corroborent celles que le Père De Beir (1975) a enregistrées dans la même région du Kwango en 1937-40.

Ma recherche parmi les Yaka ruraux et urbains a été réalisée avec la collaboration du Centre de recherches africain de la Katholieke Universiteit Leuven. Je reconnais avec gratitude le support financier de la NFWO (Nationaal fonds voor wetenschappelijk onderzoek), la FWO (Fonds wetenschappelijk onderzoek - Vlaanderen), le Directeurat-Général XII de la Commission européenne, et la Harry-Frank Guggenheim Foundation, New York. La recherche a également été réalisée en collaboration avec l'IMNC (Institut des Musées nationaux du Congo), aussi bien qu'avec le CERDAS (Centre pour la Coordination de la Recherche et de la Documentation dans les Sciences sociales pour l'Afrique sud-saharienne) basé à l'Université de Kinshasa.

R. DEVISCH (1993), *Weaving the threads of life : the khita gyn-eco-logical healing cult among the Yaka*, Chicago, University of Chicago Press, pp. 215-237 ;

R. DEVISCH, Cl. BRODEUR (1996), *Forces et signes : Regards croisés d'un anthropologue et d'un psychanalyste sur les Yaka*, Paris, Éditions des archives contemporaines, (English reworked version : 1999 *The law of the life-givers : the domestication of desire*, Harwood academic publishers), pp. 203-250.

viricentré qui m'accueille tout naturellement. Pour moi, toute implication directe avec les enfants et les personnes qui les soignent y demeura fortuite. Bien que j'aie ressenti l'ambiance de l'environnement intercorporel et intersubjectif, je n'ai toutefois pas de données systématiques précises sur l'instance maternelle en interaction avec la prime enfance. Par contre, le culte d'affliction *mbwoolu* dans la société yaka, en particulier sa dimension cosmogonique, y ritualise auprès de l'initié – enfant ou adulte, masculin ou féminin – une « encorporation »², dans un jeu de miroir au niveau du Moi-peau, des figurines culturelles transitionnelles représentant l'être humain de la conception à l'âge adulte. Autrement dit, ce culte superpose l'une sur l'autre sa figuration mythopoïétique tant de la phylogenèse qu'une bonne part de l'ontogenèse de l'être humain. Mais en même temps, à travers son regard mythique, le culte fait un aller et retour entre l'adulte et l'enfant, tout comme entre les sensations, images et affects éveillés par les figurines ou par la corporéité (la chair, dans l'acception de Merleau-Ponty³) de l'initié. Qu'est-ce que tout cela nous apprend sur le modelage culturellement spécifique de l'intercorporéité en jeu dans le holding maternel yaka ? La transitionnalité mobilisée par ces figurines offre-t-elle un éclairage innovateur, culturellement spécifique, sur l'intercorporéité et l'intersubjectivité précoces et plus matures, voire sur les troubles et les difficultés dans le développement physique et affectif au cours de la prime enfance en milieu yaka ?

La vision réciproque partant d'une expérience rituelle intersubjective et intercorporelle de « là-bas » pour visiter un environnement maternel d'« ici » et vice versa, est forcément aléatoire, d'autant plus que la comparaison implique des univers de vie sans commune mesure et qui de plus s'étendent, même au-delà du dicible, jusque dans l'invisible.

2 Par le terme « encorporer » – que je n'emploie pas dans son acception psychanalytique – je vise à rendre une perspective yaka situant la formation et la constitution de l'identité de l'individu au niveau de l'enveloppe sensorielle du corps relationnel, c'est-à-dire au niveau de la peau, des orifices, des sens et des échanges entre un individu et un autre. Cette identité n'est pas conçue comme une introjection dans un noyau ou un for intérieur. C'est dire que j'éviterai aussi les termes d'internalisation et d'introjection, d'abord par respect pour le génie yaka. De plus, ces notions relèvent du champ interpersonnel, alors que la cure *mbwoolu* opère principalement dans un champ de l'intercorporéité et de l'intersubjectivité, e.a. mobilisées par une liturgie de gestes, de paroles ésotériques et de figurines culturelles aux aspects bienveillants et aux noms ésotériques, servant de support aux fantasmes et aux émotions internes.

3 M. MERLEAU-PONTY (1964), *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard.

Si les familles congolaises n'investissent pas l'intercorporéité mère-enfant primaire par le « doudou », n'y privilégient-elles pas surtout la voix de la mère ou la mélodie du chant et, dans le même temps, le sein maternel allaitant ou apaisant ? En milieu rural, cette intercorporéité primaire se double tout naturellement de la bienveillance jouée des multiples voix, regards ou corps enveloppants ou tranquillisans qu'on trouve dans la maisonnée de la part des grands-mères, d'une co-épouse de la maman, d'un père ou des frères et sœurs. Comme, en ville, la maisonnée se rétrécit et que la famille n'y habite que rarement un même voisinage ou que le couple avec bébé n'a qu'à peine son propre lieu pour la nuit, on y trouve de moins en moins d'intercorporéité intime partagée. Le « doudou » et le jouet iraient-ils de pair avec un changement dans l'intercorporéité primaire ? Ou bien, plus fondamentalement, la poupée fait-elle partie de la transition qu'une culture de l'oralité opère vers une culture de l'écrit, y compris son habitus de distanciation par la représentation mentale des messages que l'approche visuelle de l'écrit permet ?

L'étude qui suit adopte une approche anthropologique – d'inspiration phénoménologique dans la ligne de Merleau-Ponty – articulée à des perspectives psychanalytiques post-lacaniennes sur le modelage social, culturel et psychique ininterrompu de l'expérience humaine, à partir de l'enfance précoce⁴. Avant d'en venir au culte *mbwoolu*, j'esquisserai les principales caractéristiques de l'intercorporéité et de l'intersubjectivité en milieu yaka, en y intégrant le regard que les cultes d'affliction, de tradition matrilineaire, développent sur le devenir humain. Aujourd'hui, ces traditions professionnelles ont une place à côté de la biomédecine et des pratiques curatives populaires. En vue de penser dans une perspective interculturelle l'essor pluriforme de la « fonction symbolique » primaire étayant la relation mère-bébé, relayée ou non par le « doudou », j'explorerai de façon sélective quatre approches en les mettant en dialogue : l'approche des fonctions du Moi-peau esquissée par Didier Anzieu ; l'approche de la transitionnalité par Donald Winnicott ; l'approche que Bracha L. Ettinger donne de la sphère matrixielle, que j'appliquerai à l'espace-de-bord avec le monde invisible des esprits à même à la fois de fragiliser ou de reconforter l'individu ; et l'approche mythopoïétique que le culte d'affliction *mbwoolu* en milieu yaka offre du devenir phylo- et ontogénétique de

4 R. DEVISCH (2006), « A Psychoanalytic revisiting of the fieldwork and intercultural borderlinking », in J. Mimica (ed.), « Explorations in psychoanalytic ethnography », thematic issue, *Social analysis*, 50 (2), pp. 121-147 ; G. WEISS (1999), *Body images : embodiment as intercorporeality*, London, Routledge.

l'être humain. À travers la notion de « fonction symbolique », je vise à allier quelque peu le regard de Winnicott sur les processus transitionnels et l'origination du culturel, avec le regard de l'anthropologie phénoménologique attentif à la mise en place contextuelle de l'expérience vécue. Le terme ne renvoie pas à la théorie lacanienne de l'ordre symbolique ou ordre du langage préétabli. Mais l'accent est mis sur les processus symboliques qui élaborent la secondarisation des processus primaires focalisée sur le modelage du corps et les représentations symboliques que l'environnement ethnoculturel et familial facilite et régularise. Le rite initiatique *mbwoolu*, avec son matériau mythique et onirique, son espace de jeu (d'attouchements), ainsi que son sensorium et son intercorporéité très élaborés, nous offre-t-il un regard endogène sur l'activité représentative inconsciente, en particulier sur les motions pulsionnelles, l'activité transitionnelle et l'identification primaire que l'instance maternelle suscite dans le nouveau-né ?

« Encorporation » mutuelle, dans les cultes, de l'affliction et du siège des intersubjectivités

Afin d'évaluer le rituel *mbwoolu* et, en particulier, le modelage qu'il promeut d'une intercorporéité en consonance avec le corps cosmologique ou la vision du monde dans la société yaka, il est important de comprendre comment l'organisation de la parenté, les relations de genre, ou les relations entre générations et au sein de la maisonnée, contribuent à former le sujet yaka. Ici, le sujet, dans sa capacité à jouir d'une bonne santé et de la considération sociale, est perçu comme à la fois le producteur et le produit des multiples façons de tisser et d'entrelacer des dimensions de l'intercorporéité et de l'intersubjectivité⁵. Selon l'étiologie divinatoire yaka⁶, devenir une personne (*wuka muutu*) est entrer dans un jeu réciproque d'entrelacs sensoriels, sexuels et verbaux dans des contextes interdépendants⁷. C'est un jeu consistant à nouer ensemble ces échanges transmetteurs de vie, d'émotion, de forces, de connaissance, et ceci essentiellement entre des parents agnatiques et utérins, entre les êtres humains et l'extrahumain (ancêtres,

5 R. DEVISCH (1993), *op. cit.*

6 *Ibid.*, p. 132 ; R. DEVISCH, Cl. BRODEUR (1996), *op. cit.*, pp. 173-202.

7 R. DEVISCH (1989), « Modalités de contact sensoriel dans une société d'Afrique centrale », in J. Schotte (dir.), *Le Contact*, Bruxelles, Éditions Universitaires et De Boeck Université, pp. 47-63 ; K. GEURTS (2002), *Culture and the senses : bodily ways of knowing in an African community*, Berkeley, University of California Press.

esprits, divinité, c'est-à-dire l'invisible), entre la personne et son univers de vie dans toute sa concrétude et son statut mouvant. L'étiologie divinatoire ramène les demandes sociales à l'interdit du vol (qui, lui, a la forme archétypale d'une méconnaissance du principe d'échange ou de réciprocité à la base de la transmission de la vie ; l'interdit du vol inclut celui du meurtre, de la sorcellerie anthropophagique et de la sexualité abusive, transgressive). Le centre de gravité de la personne (*muutu*) n'est pas formé à partir d'un noyau individuel mais essentiellement dans les multiples pratiques contextuelles d'échange, d'interdit ou d'assujettissement à la règle, et d'inter-animation caractéristiques de sa position sociale : celle-ci inclut son âge, son genre, son statut matrimonial, son rôle public dans la société. La peau, les membres et les orifices du corps, de même que les sens, constituent l'interface privilégiée du sujet (*luutu*) dans tous les échanges normalisés avec l'autre, le monde et l'invisible. Devenir une personne, c'est être lié au sein de ces multiples formes physiques et sociales de (re)production, partage et évitement, liaison et déliaison, qui évoluent au cours de la vie du sujet tout en donnant forme à l'univers de vie des Yaka. La culture yaka considère une telle réciprocité comme un ensemble vital de liens ou d'articulations dans et entre les sphères du corps, du moi, de la famille et du monde. En d'autres termes, la santé d'une personne (*-kola*) et son bien-être (*-syaamuna*) sont liés étroitement au réseau des forces vitales (*mooyi*) dans lequel il se trouve plongé. Cette condition implique une forme d'être-au-monde partagée avec les autres, un être-en-commun (*-kolasana*) d'intercorporité et d'intersubjectivité équilibrées. De même que les Yaka considèrent que la prospérité et la santé sont le résultat de bons liens de parenté, la mauvaise santé est attribuée à des problèmes vécus parmi les proches. Nombreux sont les Yaka des faubourgs qui étendent ces réseaux vitaux aux voisins et aux collègues.

L'individu yaka se situe dans un héritage double à l'intersection d'une descendance utérine à travers laquelle les mères lui transmettent la vie physique dans une intercorporité matricentrée, et d'une filiation patrilinéaire des attributs, droits et privilèges de la *persona* sociale encadrés dans les normes sociales supervisées par les patriarches masculins⁸. Le tissu individualisant, constitutif du soi, implique avant tout les modes d'être-au-monde corporels, et en particulier sensoriels, de chacun, les souvenirs de la prime enfance, les liens vitaux idiosyncratiques et les engagements éthiques particuliers avec la filiation matrilinéaire ou utérine de la vie à partir de sa source utérine (l'objet primaire et fusionnel). L'identité yaka est donc structurée comme une enveloppe et un

8 R. DEVISCH (1993), *op. cit.*, pp. 115-119.

tissage, ou encore un nouage (-*biinda*) à couches multiples et entrelacé avec d'autres tissus. Le processus du tissage (-*kuba*) est également superposé symboliquement au processus de guérison (-*buka*). De nombreuses métaphores concernant les nœuds, l'action d'attacher, d'entrelacer et de tisser sont à la base de beaucoup de thérapies et de rituels yaka visant à intensifier la vie, la fécondité, le bien-être du groupe. Ainsi, par exemple, le cours d'une thérapie prend fin normalement par un resserrement des liens conjugués, appelé « incitation mutuelle à l'entrelacement des jambes » (-*biindasana maalu*).

Visant à remodeler les modes d'expérience et d'organisation du monde d'un initié tels qu'ils ont été culturellement informés, incluant organes des sens et corps vécu, la thérapie initiatique s'adresse en premier lieu au corps vécu dans le champ de la filiation utérine de la vie physique à partir de la source utérine de toute vie. Les rites de guérison sont organisés dans les espaces-de-bord de l'ordre socioculturel établi⁹. Dans ces zones-de-bord, l'affligé-initié est accueilli dans une ambiance décontractée d'inversion initiatique, qui peut même inclure qu'il revive de façon extatique les moments les plus archaïques de sa subjectivité naissante. L'initié se trouve embrassé dans le repli matriciel d'une coexistence intercorporelle et intersubjective pour autant que le rite le situe dans un lien-bordure des plus sensuels, corporels et cosmologiques, ou bien dans un lien-de-bord et une résonance entre la vie et la mort (cf. la condition fœtale et l'auto-gestation), ou entre le fœtus et la mère.

Le culte d'affliction mbwoolu : scènes rituelles

Les cultes d'affliction font partie de traditions séculaires, transrégionales et interrégionales, dans l'aire culturelle bantoue¹⁰. Certains cultes se sont répandus dans le sillage des grandes migrations bantoues du Cameroun, à travers le Congo-Brazzaville, l'Ouest du Congo-Kinshasa et l'Angola, la Namibie jusqu'en Afrique du Sud ; d'autres à travers la République Centrafricaine, le Kenya, l'Est du Congo-Kinshasa, la Tanzanie, la Zambie, le Botswana jusqu'en Afrique du Sud. Ces cultes d'affliction visent au retissage de l'interanimation entre corps, groupe et monde. Les cultes visent à remodeler durablement dans l'initié tout son vécu corporel, son sensorium, ses sensibilités kinesthésiques, sa compréhension du monde, ses relations de parenté les plus vitales, les

9 *Ibid.*, pp. 169-172 ; R. DEVISCH, C. BRODEUR (1999), *op. cit.*, pp. 193-196.

10 J. JANZEN (1982), *Lemba 1650-1930 : a drum of affliction in Africa and the New World*, New York, Garland ; J. JANZEN (1992), *Ngoma : discourses of healing in central and southern Africa*, Berkeley, University of California Press.

valeurs sociales centrales et sa compréhension de la santé et de la maladie ou de l'affliction.

Chez les Yaka, on trouve une quinzaine de grands cultes ou confréries initiatiques thérapeutiques d'envergure plus ou moins égale, dont la moitié sont en même temps des cultes médiumniques ou cultes de possession. Les cultes médiumniques se transmettent selon la ligne utérine. Les initiations dans les cultes médiumniques se déroulent comme des rites de passage. S'organisant en marge de la société établie, ces initiations conduisent rituellement l'initié à mourir à son ancienne condition en vue de renaître comme par une auto-gestation à une nouvelle identité. Je fais ici état en bref de ma propre observation dans le territoire rural des Yaka du nord (1972-1974, 1991) et lors d'une recherche ultérieure, avec études de cas, poursuivie durant des séjours de trois semaines annuellement depuis 1986 dans les quartiers suburbains de Kinshasa. *Mbwoolu* est indiscutablement très populaire car il est pratiqué dans presque chaque village du pays yaka du nord aussi bien que parmi la génération des Yaka les plus âgés qui ont immigré dans la capitale. Dans les cultes de possession, de tradition matrilineaire, il n'y a pas vraiment de mythe des origines. L'origine, c'est l'utérus du monde (*ngoongu*) dans sa capacité à la fois physique et symbolique de ressourcer et de transmettre la vie. Nous sommes en deçà du mythe narratif, de la parole énonçante, mais non pas en dehors d'une figuration, cosmologique et humaine, symbolique ou dramatisée.

Mbwoolu s'adresse principalement à un ensemble de symptômes « de manque de forme », aux « personnes insuffisamment formées », et à l'anxiété reliée à certains cauchemars relatifs à l'eau, c'est-à-dire à l'objet primaire fusionnel. Il concerne tout d'abord des handicapés physiques ou des personnes souffrant de problèmes moteurs héréditaires ou dus à des défauts de croissance ou à l'anémie. Il s'applique aussi aux enfants qui à l'âge adéquat ne parviennent pas à ramper et par la suite à se tenir debout (la position debout étant perçue comme un attribut humain de base). En second lieu, le culte *mbwoolu* peut aussi être appliqué à des déséquilibres humoraux graves des substances liquides et sèches du corps : dans les cas de fortes fièvres dues à la maladie du sommeil ou à la malaria, ou bien d'émaciation exceptionnelle, spécialement chez les femmes pour qui un certain embonpoint et les formes arrondies constituent un idéal ou encore dans le cas de diarrhées chroniques accompagnées de saignement et de selles blanches, ou bien d'urine noire, de toux chronique grasse avec fièvre, ou de cécité. En troisième lieu, le culte traite également des affligés qui souffrent d'une grave « implosion », c'est-à-dire ceux qui ont perdu

toute considération de soi et ont le sentiment de vivre en dehors d'eux-mêmes. Ils sombrent sous l'effet d'insomnies fréquentes, d'asthénie ou d'amnésie généralisée, accompagnées de raideur ou de douleur dans les articulations, de troubles de la mémoire, ou d'un état de tristesse, d'impuissance sexuelle, voire de palpitations ou de sueurs fréquentes. Les individus ainsi affligés tendent à se retirer du contact social, à se renfermer en eux-mêmes dans un état de mutisme, de désorientation et de rigidité physique et de la conduite. *Mbwoolu* soigne aussi des affligés qui se sentent envahis par des rêves ou hallucinations chroniques (*laawuka*) de scènes de noyade. Dans le rêve, le sujet se voit emporté dans une pirogue qui se renverse ou se trouve engloutie dans un tourbillon. Ou encore, il rencontre des serpents dans la forêt ou à la maison ou se voit échapper tout juste à la foudre qui tombe. L'affligé peut faire de terribles cauchemars dans lesquels apparaissent des rivières hantées, des marécages, des ravins sombres, ou encore « l'Homme blanc » (c'est-à-dire le colonisateur « en provenance de l'autre côté de l'océan »).

Je me bornerai ici à ébaucher rapidement le déroulement de l'initiation au culte *mbwoolu*, quitte à renvoyer le lecteur à une étude plus fouillée¹¹. L'intervention *mbwoolu* débute par le diagnostic divinatoire, suivi de l'arrivée de l'oncle et de l'initiateur. Tout comme les Yaka considèrent la santé comme une qualité de l'intercorporéité familiale, c'est de la même façon que les déformations physiques, l'altération de la santé, ou encore la folie sont vues comme l'effet d'un conflit dans la famille, exacerbé par un recours aux forces extrahumaines. En guise de préliminaire à une thérapie impliquant la famille, le devin – homme ou femme – dévoile dans le roman familial une économie « de luttes, de dettes et de vengeances, dites de la nuit », c'est-à-dire des ensorcellements et des malédictions principalement entre cousins et cousines, entre oncles et neveux ou nièces, entre alliés et plus rarement entre époux, ou entre parents et enfants. Il révèle combien cet entrelacs de forces étouffe ou délie les réseaux utérins transmetteurs de la vie venant de la source maternelle, c'est-à-dire de l'arrière-grand-mère. Celle-ci est le relais de *ngoongu*, la matrice primordiale de toute vie. C'est sur base de l'oracle que naît un consensus concernant le culte à organiser et le thérapeute à contacter. Avant de confier l'initié à un maître-thérapeute *mbwoolu*, pouvant présider l'initiation au culte, le groupe familial fait venir l'oncle maternel de l'affligé. Dans la position de celui

11 R. DEVISCH (1998), « Treating the affect by remodeling the body in a Yaka healing cult », in M. Lambek, A. Strathern (eds), *Bodies and persons : Comparative perspectives from Africa and Melanesia*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 127-157 ; R. DEVISCH, C. BRODEUR (1996), *op. cit.*, pp. 203-250.

qui a donné sa sœur en mariage, face aux enfants de celle-ci, l'oncle réunit en sa personne les rapports de filiation entre générations, ainsi que le lien entre frère et sœur. Après avoir liquidé les tensions et réglé les problèmes dans le groupe du malade, les responsables familiaux paient l'oncle pour qu'il écarte les obstacles, c'est-à-dire « les nœuds bouclés, coupés ou déliés » (dettes, ensorcellements, paroles maléfiques) dans la transmission utérine de la vie. La maladie ou l'affliction témoigne de ces entraves. La cure spécialisée débute au moment où l'oncle confie publiquement l'affligé au thérapeute. Entre-temps, un thérapeute-initiateur, dûment choisi hors du cercle des proches parents, a été invité. Le thérapeute-initiateur – qui, lui, est toujours un homme – ne soigne que la maladie dont lui-même ou bien sa mère enceinte de lui a été guéri suite à une cure. À son arrivée sur les lieux de la cure, le thérapeute entre en transe ou presque en manifestant les symptômes paroxystiques à l'origine de sa cure initiatique. Il offre ainsi à l'initié un modèle concret des symptômes et de la cure. Durant le temps de la cure, le thérapeute assure vis-à-vis de l'initié la fonction transitionnelle et émancipatoire d'oncle maternel, littéralement de « mère mâle, épouse mâle, source mâle »¹². Comme frère de la mère, l'oncle est à côté de la mère le seul ascendant mâle ou titulaire de l'autre sexe dont l'enfant peut être certain¹³. Tout comme l'oncle, le thérapeute intègre une identité androgyne qui contribue à cette même fonction à la fois de lien identificatoire et de différenciation.

Une deuxième séquence concerne l'installation de la maison de réclusion initiatique. L'activité du thérapeute a lieu autour et dans la maison de réclusion : c'est soit l'habitation même de l'initié, soit une maison transformée ou construite spécialement à cette fin. En présence de la famille et de l'oncle de l'initié, le thérapeute commence à « démarquer et délimiter », ainsi qu'à « protéger » l'espace du rite contre les sorciers et les influences maléfiques. Puis, le thérapeute creuse « le puits *mbwoolu* ». C'est un puits carré de 1,20 à 1,50 m de large et de 1,20 m environ de profondeur, situé à proximité de la paroi est de la maison. C'est à partir de la troisième séquence que la réclusion initiatique revêt les caractéristiques du rite de passage. Le soir, le groupe des co-initiés se réunit à l'entrée de la maison de réclusion, à savoir : a) le thérapeute lui-même ; b) l'initié, connu comme « la tête ou le visage du culte » ; c) le mari ou la mère de l'initié en tant que responsable familial de l'affligé ; d) le chef du lignage transmetteur du culte ; e) un jeune com-

12 *Ibid.*, p. 137.

13 F. MARTENS (1975), « À propos de l'oncle maternel, ou modeste proposition pour repenser des cousins croisés », *L'Homme*, 15, p. 168.

pagnon-serviteur ou une servante de l'initié. De nombreux membres de la parenté et du voisinage, ainsi que d'anciens initiés se joignent aux reclus. Au rythme des tambours, la communauté réunie ne tardera pas à entamer les chants initiatiques qui tissent des liens entre le passé et le présent, l'univers visible et invisible, l'univers des fantômes et les représentations collectives, les pulsions et les interdits¹⁴. L'initié descend dans le puits *mbwoolu* ; le chef du lignage transmetteur du culte ou la mère ainsi que le serviteur se joignent à lui. Chacun d'eux s'accroupit, le visage tourné vers une niche abritant une figurine *mbwoolu*. Alors le thérapeute, parlant à la première personne, lance une conjuration pour la protection de l'ensemble des initiés. Ensuite, il entame les chants incantatoires, dont l'assemblée reprend les refrains. Vers la tombée de la nuit, le thérapeute verse de l'eau sur l'initié et ses co-initiés dans le puits. De nombreuses cruches ont été apportées le matin par les femmes de la parenté ou du voisinage. Le thérapeute vise à « remplir le puits d'eau » de sorte que l'infortune qui habite le corps des initiés puisse s'écouler sur les figurines en bas du puits et « que le puits ainsi fécondé entre en gestation ». Le bain culturel s'achève lorsque les figurines commencent à flotter dans l'eau et que les initiés sont complètement trempés. Alors le puits est couvert d'un linge blanc. Cette eau abondamment déversée sur le corps des co-initiés, ainsi que les incantations occasionnent chez ceux-ci, et particulièrement chez l'initié ou l'affligé, des frémissements et des convulsions menant à la transe-possession.

Suit alors la réclusion liminaire de l'initié. Lorsque la nuit est tombée, à l'heure de se coucher, c'est-à-dire vers 21h, le thérapeute, tout en chantant, aide les co-initiés à sortir du puits. Il fait entrer l'initié en réclusion dans la maison initiatique où il l'invite à « se mettre au repos, à dormir » sur le lit érigé dans la maison, afin d'y « subir la mutation initiatique » dans « l'utérus ou l'œuf du monde » (*ngoongu*). Cette auto-gestation, l'initié la fait en présence d'une dizaine ou plus de figurines anthropomorphes disposées sur un lit parallèle au sien, en guise d'objets transitionnels. Ces figurines élancées ont de vingt à quarante cm de haut et sont de l'épaisseur d'une branche d'arbre. Elles sont sculptées en bois *n-hala* de l'arbuste de savane qui porte des fruits vénéneux, ichtyotoxiques. Leurs caractéristiques stylistiques ont été décrites par Bourgeois¹⁵. Certaines figurines sont dites accompagnées

14 L. DE BEIR (1975), *Religion et magie des Bayaka*, St. Augustin-Bonn, Anthropos, pp. 56 sv.

R. DEVISCH (1993), *op. cit.*

15 A. BOURGEOIS (1978-79), « *Mbwoolu* sculpture of the Yaka », *African arts*, 12 (3), pp. 58-61, p. 96.

d'une jeune épouse, d'enfants et/ou de soldats coloniaux. Dans la liturgie du culte, chaque figurine est invoquée séparément et dotée d'un nom personnel.

La séquence suivante consiste à « capturer l'anomalie ». Au terme de la réclusion initiale dite « de trois jours », le thérapeute conduit les co-initiés vers une rivière proche où ils subissent un test. Ils sont amenés à entrer dans l'eau et invités « à manger les choses de l'étang » en se transformant eux-mêmes en quelque sorte en prédateurs, en poissons rapaces. De retour au village, le thérapeute sacrifie une poule.

Ensuite, les co-initiés, le thérapeute et les responsables familiaux veillent et chantent la nuit durant en vue de dénoncer l'origine de la maladie ou de l'affliction et de la capturer tout en la retournant autodestructivement contre elle-même. Ces chants font entrer l'initié en transe. Au cours de cette nuit débute aussi l'initiation à « l'art de guérison » et tout particulièrement à l'usage des herbes médicinales.

La réclusion peut durer d'une semaine à plusieurs mois, en fonction de la convalescence ou du temps requis pour produire l'honoraire du thérapeute. L'intervention thérapeutique n'est pas achevée tant que le thérapeute n'a pas autorisé l'initié à renouer ses rapports conjugaux et parentaux. À cet effet, le thérapeute met fin au rapport avunculaire et donc très inclusif qu'il entretenait avec son initié et s'en tient désormais à la relation de donneur de femme, c'est-à-dire qu'il se maintient dans le rôle de celui qui a donné l'initié en mariage à l'esprit tutélaire du culte et, dans cette position, tient à recevoir sa part de bénéfiques que l'initié tirera de sa guérison ou plus précisément de son initiation. L'initié, émancipé de la sorte, est autorisé à renouer pleinement avec sa vie conjugale et ses différents réseaux familiaux et sociaux. L'initiation a néanmoins conduit à une consécration ou dévotion durable au culte *mbwoolu*, désormais centré autour de l'autel des figurines et impliquant pour le reste de la vie certains interdits, principalement d'ordre alimentaire, et un code de contacts sociaux. La danse et les chants de la communauté réunie terminent l'initiation.

L'intercorporéité maternelle, l'espace transitionnel, le moi-peau et la résonance matrixielle

Comment le culte *mbwoolu* figure-t-il, dans l'instance maternelle primaire et englobante, l'essor ontogénétique du jeu de relations entre la réalité externe et la réalité interne ou psycho-corporelle ? Dans l'ap-

proche de Donald Winnicott¹⁶, l'espace transitionnel est cette zone réconfortante que normalement le bébé de quelques mois arrive à développer entre la réalité psycho-corporelle interne et la réalité externe ou l'environnement marqué par la présence-absence et l'altérité de la mère *good enough* et *bad enough*. Comment le nourrisson (et plus tard l'*infans* en tout un chacun) arrive-t-il à transiter de l'enveloppement – surtout oral, thermo-tactile, olfactif – dans l'instance maternelle, à un espace de jeu ou espace transitionnel ? Au regard de Winnicott, l'espace transitionnel est un espace de repos psychique que le bébé développe, faisant interface entre, d'une part, sa dépendance et son angoisse de séparation encore noyées dans son illusion de toute-puissance face à la mère « suffisamment bonne » et, d'autre part, un sentiment de contrôle, de réconfort, de protection contre la peur de perdre l'objet maternel.

Examinons maintenant sous quel angle les notions et les hypothèses de Winnicott, notamment d'espace transitionnel, d'objet transitionnel et d'espace culturel, s'avèrent heuristiques pour notre propos. En vue d'y répondre, analysons d'abord l'espace transitionnel et le Moi-peau mobilisés par le recours aux figurines *mbwoolu* à l'intérieur du drame rituel et de l'espace culturel plus large. Laissons pour un second temps la complexification de l'approche étant donné que les figurines ouvrent l'initié à cette sphère biface, en grande partie inconsciente, de transi-tivité entre ce monde-ci et l'univers des esprits du culte, et cela dans leur capacité duelle à fragiliser autant qu'à réconforter l'affligé.

« Mbwoolu s'origine dans l'eau » : du silure à l'être humain,
de la phylogénèse à l'ontogénèse

La transitionnalité mobilisée par les figurines *mbwoolu* s'élabore à l'intérieur d'une cosmogonie ritualisée visant à ressourcer l'initié dans une maternité originaire et archaïque. La cosmogonie *mbwoolu* transpose dans l'initié un processus d'éclosion ontogénétique à la vie humaine, du stade utérin jusqu'à l'âge adulte. Cette éclosion se trouve reproduite en miroir dans une figuration mythique : celle-ci porte sur une mutation phylogénétique du silure en être humain, à savoir une mutation que l'initié « encorpore » par la transe-possession sous l'effet de l'esprit *mbwoolu*-silure.

Tant les initiés que les textes et les chants rituels affirment explicitement que « *mbwoolu* s'origine dans l'eau/dans la rivière ». Dans le langage

16 D.W. WINNICOTT (1971), *Jeu et réalité. L'espace potentiel*, trad. fr., Paris, Gallimard, 1975.

ésotérique du culte, et particulièrement dans ses chants (rapportés par De Beir¹⁷), la maladie ou l'anomalie de l'initié est comparée à « une pirogue qui chavire ou est à la dérive », alors que le thérapeute-initiateur est comparé à un passeur d'eau. C'est ainsi que l'autel *mbwoolu* comprend d'habitude une pirogue avec rame ou pagaie en miniature. Comme d'ailleurs pour tous les cultes, il est possible de repérer les modèles latents d'identification tant pour la maladie ou l'affliction que pour la cure à partir des prohibitions linguistiques et alimentaires imposées à l'initié. C'est surtout le cas lorsque la personne entre dans une transe à caractère psychotique en entendant ou en voyant l'animal prohibé et identificatoire en question. Pour les initiés *mbwoolu*, ces prohibitions se rapportent principalement au sous-ordre des silures ou des poissons-chats d'eau douce, *leembwa* et *yikhaaka* (Cypriniformes, *Siluroidei*), ainsi que *n-tsuka* et *ngaandzi* (Cypriniformes, *Percoidei*).

Le silure inspire une métaphore de base dans le culte *mbwoolu*, rendue artistiquement par les figurines torsées et le stridulateur ; ce dernier est fait d'une latte de bambou avec entailles de la longueur d'un avant-bras, à l'aide de laquelle le thérapeute et plus tard l'initié imite le son du silure. Le silure constitue un modèle latent d'identification pour l'initié cherchant à se délivrer de son handicap physique (troubles de croissance, raideur, impuissance sexuelle) et/ou de ses troubles mentaux. Les silures offrent notamment un nombre considérable d'attributs à caractère humain : ils respirent l'air, détectent et émettent des sons, ont une bouche du côté ventral, sont sans écailles, ont une armure squelettique qui, en grandissant, devient de plus en plus visible ; ils sont des prédateurs omnivores, protègent leurs œufs et sont même capables de sortir de l'eau. On dit que cette armure leur donne une force érectile. Elle leur sert de protection contre les autres prédateurs et garde sa forme même après dessiccation, attributs qui en font une métaphore transformatrice dans le traitement de l'impuissance et du manque d'érection. Au cours de la nuit, il arrive que les silures quittent l'eau en quête de nourriture en glissant sur le sol humide. Ils s'enfouissent dans la vase quand la rivière s'assèche.

Certaines espèces de silures, en particulier les « poissons électriques » (*Malopterus electricus*) sont capables de paralyser leurs victimes. Ces poissons détectent des sons et produisent eux-mêmes des sons stridents. La note très basse et murmurante qu'ils émettent est si forte qu'elle peut être entendue à quelque deux km lorsque le poisson est hors de l'eau. Ce même son est reproduit au cours du culte à l'aide du stridulateur.

17 L. DE BEIR (1975), *op. cit.*, pp. 48-71.

Ces silures sont artistiquement représentés sous la forme des figurines torsées.

Toute référence fortuite ou expresse au silure peut conduire l'initié à une bouffée délirante. Recourbant les coudes, fermant les poings, il se frappe les flancs de façon convulsive au moyen des coudes. Il m'apparaît que toute cette mimique met en scène successivement les mouvements et les sons du silure, mais aussi ceux d'une personne jetée à l'eau ou faisant un cauchemar qui l'angoisse. L'initié émet des cris anxieux qui témoignent du fait qu'il est possédé par *mbwoolu* :

<i>Brr, brr</i>	Brr, Brr
<i>aa mé, ngwa khasi</i>	pauvre moi, Oncle
<i>aa mé</i>	pauvre moi
<i>aa mé</i>	pauvre moi
<i>aa mé, ngwa khasi</i>	pauvre moi, Oncle
<i>brr, brr...</i>	brr, brr...

Espace et objet transitionnels

Au départ de la réclusion, comme déjà rapporté, l'initié reçoit une série de figurines anthropomorphes en guise d'objets transitionnels. La différenciation interne de la série est mue comme par un mythe mis en acte qui est relatif à la morphogenèse graduelle de l'être humain, c'est-à-dire relatif à son développement phylogénétique à partir d'une existence ichtyoïde et d'une corporéité informe, sans membres, à celle munie d'une structure osseuse et dotée de membres ; ou encore allant d'une jambe, d'un bras ou d'un seul sein, ou d'un état asexué et de difformité, de handicaps ou de carences de développement, vers un état accompli et autonome, marqué par la pleine sexuation féminine ou masculine (Les attributs du silure sont les plus apparents tant dans les figurines élancées et sans membres, que dans les figurines torsées et/ou surmontées d'un museau). Tout en y associant intimement l'initié, les figurines *mbwoolu* mettent en scène une cosmogonie, et en particulier une évolution phylo- et ontogénétique, portant sur la transition graduelle du silure à l'être humain accompli, sexué, adulte, fondant famille et générations, investi de rôles sociaux. La série de figurines culturelles est complétée par une gaine remplie de débris et de cendres de toutes sortes, appelées *pfula* (littéralement poudres incinérées, tant médicamenteuses que toxiques). C'est une mixture de restes grillés au

feu et ensuite réduits en poudre, et qui ne ressemble à rien, n'offrant plus de repères visibles de lecture ou de décryptage conventionnels : ce magma fait violence aux cadres conventionnels de la représentativité et de la discursivité. Ces restes servent-ils à l'initié d'espace de projection des traces mnésiques restées non symbolisées ? En manipulant ces objets, en les enduisant de fard rouge avant de s'enduire le corps du même onguent, ainsi qu'en leur adressant une parole rituelle de plus en plus élaborée, l'initié « incorpore » la forme et « l'information » de ces figures transitionnelles.

L'initié vit une continuité de contacts physiques – visuels, tactiles, oraux et verbaux – avec ces objets cultuels ou sculptures disposés sur un autel parallèlement à son lit dans la maison de cure. Il les masse, tout comme son propre corps, les vitalise de sa propre force (au moyen de noix de cola mâchées). Après s'être adressé aux figurines dans une mélodie rythmique quasiment sans paroles, il passe après quelques jours au chant ésotérique, pour finalement parler en son nom propre et attribuer aux différentes figurines le titre de chef, parent, frère ou sœur, cadet, etc.

En quoi l'approche de Winnicott nous offre-t-elle des outils heuristiques pour comprendre l'originalité de cette identification projective et de cet échange avec les figurines *mbwoolu*, en écho avec l'intercorporéité archaïque ? Comment comprendre, en anthropologue, les zones archaïques préverbales de l'intercorporéité, voire de l'intersubjectivité qui éclot entre une maman et son enfant les premiers mois de la vie ? Il s'agit notamment d'une intersubjectivité fortement ancrée dans l'intercorporéité propre à l'instance maternelle et empreinte à la fois d'érotisme oral et de la véritable relation d'objet. L'instance maternelle enveloppe tout naturellement le nouveau-né de ses soins pour en assurer la vie. À ce stade, l'instance maternelle ou la mère-environnement (*holding*) peut inclure aussi le père tout comme d'autres figures paternelles et maternelles. La « mère suffisamment bonne », « la mère ordinaire ou normalement dévouée » – selon l'expression de Donald Winnicott – s'adapte aux besoins du bébé totalement dépendant, et lui donne ainsi le sentiment précoce de sa propre identité primaire et sa possibilité d'être, de vivre et de découvrir petit à petit une activité créatrice primaire et un début d'individuation.

Le Moi-peau en un jeu de miroirs avec la « peau » des figurines

L'onction, en un jeu de miroirs, du propre corps de l'initié et des figurines exerce une fonction transitionnelle. En effet, l'onction consacre la frontière ou l'enveloppe corporelle comme source de confort et comme miroir. Par l'onction quotidienne de tout son corps, l'initié stimule son tonus, son sentiment d'être intact et consistant. Imposant du dehors une odeur nouvelle au corps et assouplissant la peau, l'onction stimule la réceptivité tactile, la perméabilité adaptative ou la disposition à l'excitation. Dans la mesure où cette onction en un jeu de miroirs rappelle inconsciemment à la fois les sensations-images du holding maternel et de l'identification projective, se superposant à la fonction contenante du cadre de la cure et des figurines *mbwoolu*, elle articule le Moi-peau¹⁸ en pouvoir de régénération, de confiance, voire de communication avec le monde des esprits de l'eau et avec l'inconscient du groupe. La peau a une fonction d'intermédiaire, d'entre-deux, de transitionnalité¹⁹.

En appliquant d'abord le fard rouge sur quelques figurines, puis sur son propre corps et ensuite sur les figurines restantes, comme dans un jeu de miroirs, l'initié se réapproprie le sens du toucher et le Moi-peau lié à une sensation de confort. Cela a lieu dans une ambiance de relaxation. Le fard rouge, qui est symbole du sang utérin et de la fusion avec la mère, et surtout l'onction, éveillent une sensation de surface et de volume. L'initié fait l'expérience thermo-tactile à la fois d'une sorte de vie à l'unisson avec les figurines et d'une division par la peau. En d'autres mots, l'onction contribue à l'appropriation agie du corps articulé, membré et sexué, à la fois comme surface et volume, et cela dans un processus d'effet miroir. Par l'onction des figurines et puis de son corps, l'initié ne fait qu'embellir et « encorporer » son image-miroir constituée par un jeu de délégation, de transfert et de reconnaissance. Ici s'entrecoupent et se renforcent les transpositions métaphoriques de sensations, d'images, d'affects, voire de symbolisations mythopoïétiques de phylo- et d'ontogenèse qui mobilisent des mouvements d'identification individuante.

À travers l'onction en miroir des figures et du corps propre, les esprits *mbwoolu* acquièrent un corps tactile et l'initié commence à les « encorporer », à les incarner et sans doute à désirer que ces objets reproduisent

18 D. ANZIEU (1974), « Le Moi-peau », *Nouvelle revue de psychanalyse*, 9, pp. 195-208 ; D. ANZIEU (1985), *Le Moi-peau*, Paris, Bordas.

19 *Ibid.*, p. 17.

leurs qualités en lui. Lors de la première transe-possession, le langage n'est qu'un bruit de souffle, un cri guttural peu articulé, une phonation inchoative, une vibration sonore, une manifestation basale de vie pour ainsi dire ichtyôide. Au début de la réclusion, le thérapeute s'adresse aux figurines, et ainsi l'initié apprend petit à petit les paroles cultuelles à adresser à chaque figurine ou esprit *mbwoolu* : ce sont autant de mythes fragmentaires qui suggèrent que tout se passe comme si on était aux temps des origines. Il apparaît que l'initié entre progressivement en échange avec des interlocuteurs, à savoir les esprits de l'eau. Par l'effet de la prière, ces esprits transforment les besoins de l'initié, ses troubles ou ses handicaps, en demandes adressées à l'initié.

Chaque culte puise son inspiration et son élan dans l'univers de l'imaginaire extrêmement vital, non domestiqué et énergétique que la culture yaka relègue du côté des fantômes collectifs relatifs à la nuit, à la forêt et aux esprits de l'eau, à l'agonie, à la communion orgasmique, à la gestation, à la parturition, à la fusion mère-nourrisson, ainsi qu'à la transe-possession. Ces sources d'énergies non domestiquées auprès desquelles le sujet vient puiser, constituent l'idiome propre à la culture yaka pour parler des zones de l'inconscient et de l'imaginaire. C'est comme si le rituel promouvait une telle excursion imaginaire et transgressive en vue d'un ressourcement, mais aussi d'une redécouverte, d'une randonnée avec des expériences utérines et de la prime enfance.

Le jeu de miroirs des figurines et du propre corps de l'initié modélise la gestuelle et la perception sensorielle de l'individu. Ces figurines acquièrent ainsi une fonction de double que l'initié « incorpore » ou inscrit dans son corps qui, lui, déclenche l'expression artistique des affects, la dimension subjective et rituelle de l'engagement sensoriel, et cela au niveau de l'enveloppe corporelle servant d'interface avec les autres²⁰. Mon hypothèse est qu'en manipulant ces figurines, jusqu'à plusieurs fois par jour lors de son initiation, en les enduisant de fard rouge avant de s'enduire le corps du même onguent, ainsi qu'en leur adressant une parole rituelle de plus en plus élaborée, l'initié « incorpore » la forme et « l'in-formation » de ces figures transitionnelles. Il y a mise en accord affectif et sémiotique²¹ entre le mythe, les figurines *mbwoolu* et l'initié. Le processus rituel nous fait supposer qu'ainsi l'initié s'associe au passage ontogénétique d'un état fusionnel ou contactuel avec l'instance maternelle vers un état « où il est en relation avec

20 Th. CSORDAS (1990), « Embodiment as a paradigm for anthropology », *Ethos*, 18, pp. 5-47 ; M. TAUSSIG (1993), *Mimesis and alterity : a particular history of the senses*, London, Routledge.

21 J. KRISTEVA (1969), *Sémiotique : recherches pour une sémanalyse*, Paris, Seuil.

elle, en tant que quelque chose d'extérieur et de séparé ». Le bain d'affects tout comme le dialogue d'œil à œil et de peau à peau qui unissent les figures mythopoïétiques *mbwoolu* et l'initié, mobilisent la transition de l'état d'*infans*, encore englobé dans l'instance maternelle, à l'état où l'enfant entre en relation avec la mère. Il est possible que les *pfula* (la gaine de substances incinérées) tout comme certaines figurines (notamment la petite pirogue, les figurines non membrées, les figurines difformes) extériorisent aussi cette mère intérieure, ce retournement ou « exvagination » de l'espace psychique en espace de jeu. L'ensemble rappelle le jeu de l'*infans*, investissant « l'objet » du plus informe et du plus englobant au plus relationnel et au plus anthropomorphe. Ces objets s'offrent en écran sur lequel viennent se réfléchir les sensations, images et affects de scènes de soins par la mère tant *good enough* que *bad enough*. C'est dans cet espace de jeu que se met en route le processus de symbolisation des pans de la vie psychique et de l'identité sociale aux contours précis, sexuée, située dans une hiérarchie et une historicité de générations et de rôles. C'est en même temps un passage de l'informe à ce qui prend forme progressivement, de l'imaginaire au symbolique, ainsi que du sensoriel au verbal, tout comme du tactile au figuratif.

Mon hypothèse est que le cadre de la cure *mbwoolu* s'apparente à la scène des soins maternels. La manipulation des figurines, notamment l'« encorporation » de leur peau, permet la reconstruction de l'originaire psychique et groupal.

En d'autres termes, ne pouvant pas retourner le corps du possédé pour en extraire le mal, le handicap, l'esprit persécuteur, la cure effectue un retournement symbolique, une invagination du corps par l'onction en jeu de miroirs des figurines et de la peau de l'initié. L'extérieur de l'initié devient intérieur et la forme et les messages des figurines deviennent le contenant de celui-ci, en quelque sorte la peau sociale ; en d'autres mots, leur forme devient in-formation. À cela se superpose l'effet transformateur du sacrifice animal et du sang immolé sur le corps de l'initié : l'initié fait également peau neuve grâce à la dynamique sacrificielle transformant la mort en une régénération, le sang sacrificiel en sang utérin.

L'univers des esprits du culte *mbwoolu* et la transitionnalité

Toute thérapie initiatique yaka met les initiés en présence de l'univers des esprits tutélaires du culte en question. L'existence des esprits va de soi pour les Yaka. Comme il s'agit d'un culte de possession à l'œuvre

à travers la descendance matrilineaire, le monde des esprits n'est pas clairement différencié en entités nommées. Il constitue une sphère primordiale et n'a pas d'autel ou de moments culturels publics. Les esprits *mbwoolu* s'offrent comme un horizon englobant, une croyance inclusive ou une accréditation symbolique commune au thérapeute, à l'initié et à la famille concernée. Il m'apparaît que les esprits mettent ainsi en jeu une dimension fondatrice de la relation transférentielle entre initiateur et initié, entre thérapeute et patient.

Le monde des esprits *mbwoolu* est rituellement rendu présent, pour ainsi dire dans le corps de l'initié, par l'investiture des figurines, corroborée par un sacrifice. La terminologie rituelle fait clairement apparaître que l'investiture des figurines *mbwoolu* fraîchement sculptées, autant que la cure que subit l'initié, est comparée au processus transformateur de la cuisson (*-laamba biteki*), et plus implicitement à une gestation (*-bukwala*). L'initié, d'invalidé ou d'incomplet qu'il était, subit une gestation et une recréation telle que préfigurée ou exemplifiée par les figurines. En signe de leur incubation-gestation, les figurines dorment (*-niimba*) la tête en bas dans une terrine couverte d'un drap blanc, contenant un mélange de plantes riveraines et ichtyotoxiques. Couverte d'un drap blanc, la terrine est déposée à côté des figurines sur le lit parallèle à celui de l'initié. Cette concoction toxique évoque la mise à mort des agents aquatiques maléfiques, notamment les esprits *mbwoolu* dans leur valence négative, cause de la maladie de l'initié ou de son handicap. Sous forme d'incantation, le thérapeute fait une conjuration pressante en vue de déraciner le mal et de le retourner autodestructivement contre lui-même. Il applique des crachats (*-seengula*) de noix de kola sur les parties du corps des initiés censées être le siège d'une grande vitalité : le front, les tempes, le cœur, les clavicules, la région des reins. Le responsable lignager du culte applique, à son tour, des crachats de kola sur les figurines *mbwoolu*.

De son côté, le thérapeute cherche à domestiquer les manifestations éruptives, potentiellement bénéfiques ou maléfiques, des esprits *mbwoolu* en une sorte d'alliance. Dans sa fonction avunculaire, il agit en donneur de fiancée, comme celui qui introduit l'initié dans une relation d'alliance ou de mariage avec l'esprit. Par la voie d'un sacrifice sanglant, les figurines culturelles sont appelées à ne servir de récipient aux esprits *mbwoolu* que dans leur valence positive. En effet, le sacrifice d'un animal (une poule, notamment)²², en substitution au sacrifice de

22 Seul animal domestique marchant sur deux pattes (une caractéristique humaine) et marqué par une mobilité, fortement transgressive (du moins par rapport aux oppositions haut/bas, dedans/dehors, forêt/village, jour/nuit), que la vision du

l'initié possédé, vise à transformer radicalement la relation originellement morbide de ce dernier avec les esprits. La valence bénéfique des esprits *mbwoolu* est transférée dans l'autel : les esprits *mbwoolu* deviennent tutélaires. Il y a lieu de se demander si cette façon prédatrice d'immoler l'animal sacrificiel ne fait pas écho à la cruauté pulsionnelle primitive du nourrisson, prédatrice de l'objet maternel. L'acte prédateur transformé en offrande apaise les esprits *mbwoolu* et libère l'initié de son angoisse de persécution. Après lui avoir déchiré le bec, le thérapeute tue la poule à l'aide de ses dents. Le thérapeute asperge du sang de la poule les jambes et le corps des initiés, et ensuite sur les figurines, la pharmacopée et le puits. Cette façon de tuer la volaille évoque la manière dont tant les fauves que les poissons rapaces saisissent et dévorent leur proie. Par ce sacrifice, le thérapeute réélabore la rencontre entre l'esprit agresseur et sa victime dont il convertit les aspects négatifs en signes positifs de guérison. En même temps, il met les malfaiteurs en garde, par une conjuration : « Buvez le sang de la poule, abstenez-vous de sang humain ». En faisant tourner la poule en spirale autour du corps de l'initié, le thérapeute vise à désenlacer (*-biindulula*) le corps de tout ce qui l'entrave ou le handicape. La servante prépare ensuite cette poule pour un repas sacrificiel en famille. Le sacrifice et le repas sacrificiel visent non seulement à inverser le mal et sa cause de façon homéopathique, mais aussi à émanciper (*-tsaatsi-la*) la relation entre l'initié et sa famille. Celui-ci conservera dans son sac de substances médicinales et rituelles (appelé *yihalu*) un des grands os de la poule sacrificielle. L'origine de l'affliction, mise en accusation par ce simulacre d'attaque sur l'animal sacrificiel, est transférée dans un objet introduit dans le sac de substances médicinales qui assume la fonction de récepteur non humain : ce récepteur est composé d'un amalgame de signifiants de handicaps et d'afflictions, que le thérapeute a soin d'attacher à l'aide de ligatures diverses afin d'enlacer le mal dans son propre enchevêtrement, c'est-à-dire de le retourner de façon autodestructive ou homéopathique contre lui-même (*-kaya*). Des membres de la famille y ont recours afin de « causer la malchance » (*-beembula ; mbeembi*) à leurs mauvais rêves ou à l'affliction dont ils sont victimes.

Le culte ne vise pas uniquement à confirmer des identifications antérieures. Au contraire, il vise aussi une expulsion, littéralement, un

monde yaka met en place, la poule est au regard de la culture yaka le signifiant d'une médiation : elle saute sur les toits, court d'une maison à l'autre, picore dans les plats préparés, circule entre la forêt et le village, et son chant rythme la transition de la nuit au jour ; l'œuf est un intermédiaire entre celle qui transmet et celui qui reçoit la vie.

dénouement (-*ziingulula*, -*biindulula*) de ce que je pense pouvoir désigner comme des traumatismes primaires. Le mal qui hante l'initié, dans ses rêves et son corps, est transféré dans l'animal sacrificiel, dans les figurines et dans sa gaine de *pfula* (débris et substances incinérées, toxiques ou médicamenteuses) qui, ensemble, assument la fonction de récepteur à la fois de la destructivité et du « bon objet ». *Mbwoolu* qui enlace (-*ziinga*, -*biinda*) l'affligé est aussi à même de le désenlacer, de le dénouer ; d'esprits persécuteurs et mortifères, les esprits *mbwoolu* deviennent des génies protecteurs, messagers de vie, réceptacles bienveillants des identifications et des possibilités inédites d'intégration. Les figurines et les substances médicinales et rituelles contiennent la réminiscence du traumatisme primaire, mais aussi le retour représentatif ou symbolique du refoulé. Elles contiennent en outre le souvenir de la relation transférentielle entretenue avec le thérapeute (« Si je ne m'applique pas au culte, il m'arrivera malheur »), et en socialisent ou atténuent à la fois l'attente et l'illusion. Le culte invite le sujet à maintenir un cadre interrogatif ouvert (« Est-ce un jeu ? ») et à postuler une vérité ou un savoir supérieur qui n'est accessible que par les actes de l'initiation. En dehors d'eux cette vérité demeure indéfinissable. Elle ne peut être garantie que par l'accomplissement du rite lui-même.

Le champ de résonance matrixiel et la fascination, d'après Bracha L. Ettinger

L'univers des esprits *mbwoolu* est principalement figuré par une petite pirogue de la taille d'une main, en réalité une cavité taillée dans du bois. Cette cavité est remplie de terre rouge puisée dans des ravins creusés par des torrents d'eau. Cette terre rouge symbolise le sang de la terre qui donne vie ; l'initié utilise cette terre comme onguent. Par sa forme, son contenu et surtout par l'usage rituel avec l'ensemble des figurines, cette cavité-esprit, *ngoongu*, évoque une matrice primordiale, génératrice, revivifiante et palpitante de toute vie. C'est l'utérus du monde en gestation rythmique (la sphère matrixielle archaïque, selon les termes de Ettinger), là où le cosmos, tout être vivant et en particulier la lune se régénèrent²³. Dans la cosmogonie *mbwoolu*, elle semble faire figure de zone matrixielle des plus archaïque ou originaire pour le vécu humain, d'où ne cessent de s'éveiller diverses formes de vie animale et humaine dans leur élan et forme primordiaux. L'esprit *mbwoolu* présage ainsi une symbolique prodigieuse, épiphanique,

23 R. DEVISCH, Cl. BRODEUR (1996), *op. cit.*, pp. 191-192.

originaires. Les figurines culturelles offrent et modélisent une écologie du corps et de l'affect. À travers la manipulation-onction des figurines et du corps propre, ainsi qu'à travers le message mythique-archaïque exprimé par l'initié en manipulant les figurines et renvoyé par celles-ci, l'initié décode et « encorpore » ce message. Au regard de la théorie psychanalytique matrixielle de Bracha L. Ettinger, artiste-peintre et psychanalyste, il apparaît combien, dans cette sphère d'initiation matrixielle, l'initié vit une régression le prédisposant à l'accueil d'une trans-inscription de traces archaïques partagées par la mère et l'*infans*, et représentées par les figurines. Plutôt qu'une trans-inscription, il s'agit plus précisément de champs de résonance matrixielle co-émergents.

La théorie matrixielle de Bracha L. Ettinger a des dettes, bien que leur étant complémentaire de façon très innovante, vis-à-vis de Piera Aulagnier, Wilfrid Bion, Martin Buber, Pierre Férida, Sigmund Freud, Mélanie Klein, Jacques Lacan, Emmanuel Levinas, Francesco Varela, Donald Winnicott²⁴. Son approche de la « différence féminine » découle en partie de celles de Luce Irigaray et de Julia Kristeva, tout en les dépassant. Sa vision originale orientée vers le croisement des genres vient combler d'importants manques dans la perspective kleinienne de la relation d'objet et dans la pensée freudienne-lacanienne phallogentrée de la différenciation. Griselda Pollock²⁵ caractérise d'une façon des plus poignantes l'irruption d'Ettinger dans la pensée psychanalytique et les implications cliniques comme suit :

As Ettinger points out, psychoanalysis has developed along two major theoretical orientations : on the one hand, the legend of the subject cloven by its separations and alienated in the signifier, drive-directed in search of its lost objects ; and on the other, the narrative of the subject formed in intersubjective relations, paradoxically called « object relations ». This latter tendency, that of the British post-Kleinian school, addresses earlier and more archaic moments of subjectivity than the classical Freudian and early Lacanian attention to the Oedipus complex as the decisive structure. It takes as its starting point infant/ carer relations as an archaic field of intersubjective relations and events. Ettinger

24 Je fais référence ici aux écrits psychanalytiques incluant une perspective clinique de Bracha L. Ettinger (1996, 1999, 2000, 2004, 2006). À part l'essai de Paul Vandembroeck (2000, pp. 237-274), d'importants essais consacrés à ses écrits théoriques figurent dans Ettinger (red. 2000) et la Section spéciale sur Bracha L. Ettinger : « Memory, Representation and Post-Lacanian Subjectivity », in *Theory, Culture & Society* (2004), 21 (1). Voir en outre : <http://www.metamorphosis.org.uk/>, consulté le 15 octobre 2007.

25 Gr. POLLOCK (2006), « Introduction. Femininity : Aporia or sexual difference ? », in B.L. Ettinger, *The Matrixial Borderspace*, Minneapolis, University of Minnesota press, pp. 3-4.

can be understood as pushing back the theoretical as well as the psychological backdrop of these speculations to attend to the potentialities of later uterine events as co-events that always have at least two subjective elements in play. To engage with this theory, the reader, therefore needs to relax her/ his grip on the classic Freudian-Lacanian paradigms. [...] Although Ettinger carefully plots her moves in relation to Lacan's theoretical models, she also goes beyond them.

Focalisons-nous maintenant de façon plus étroite sur quelques concepts de base de Bracha L. Ettinger²⁶. À ses yeux, la matrix est un espace-de-bord subsymbolique, (pré)psycho-corporel et archaïque. Elle trouve son fondement dans la relation prénatale de liens-bordure co-émergents entre la mère en devenir et l'enfant se constituant (et encore à naître). La matrix ou l'espace-de-bord matrixiel, dans les termes d'Ettinger, est une sphère psychique et transsubjective inconsciente. C'est-à-dire que la transsubjectivité a quelque chose à voir, dans l'inconscient, avec le corps matrixiel/maternel en tant que « Chose archaïque », avec la rencontre-de-la-Chose avec ma « m/Other », ma mère/Autre archaïque. Le matrixiel est une rencontre-événement « trans-gressive », un espace transformationnel et co-poïétique de co-émergence et de co-établissement : originairement, objet psychique hybride partagé par la mère et le fœtus, le transfert matrixiel est une aptitude archaïque non reconnue au partage et à la différenciation, aux empreintes d'écritures croisées et aux traces qui font échange, à la guérison et à la blessure, à la co-émergence et à la co-disparition, encore et encore. Il n'est pas possible de ne pas partager avec un autre.

La matrix est un champ de résonance intersubjective. Dans un rapport matrixiel, les événements psychiques qui ont lieu en moi ne sont pas purement miens. La rencontre anthropologique prolongée, comme la thérapie psychanalytique fortement investie, aussi bien que le travail d'élaboration esthétique, créent chacun leur propre champ de résonance. Les traces psychiques inconscientes, les empreintes des souvenirs, les traces et les vagues de jouissance, de beauté, ou d'événements traumatiques, sont croisés entre eux via des liens-bordure conducteurs entre le guérisseur, le patient-initiant et l'anthropologue, le psychanalyste et l'analysant, ou entre l'artiste co-passionné avec son univers de vie, y compris la beauté, les traumas, les cicatrices, les phantasmes ou les énigmes. Une telle sphère matrixielle garde soigneusement la capa-

26 Ma présentation du travail psychanalytique théorique de Bracha L. Ettinger puise également dans des exposés qu'elle a donnés à Bruxelles (le 21 avril 2006) à l'École belge de psychanalyse et à Antwerpen à la Koninklijk Museum voor Schone Kunsten (le 21 octobre 2006).

cité psychique de partageabilité et de différenciation dans la co-émergence. Elle implique une forme de co-initiation et de co-poïésis.

The Matrix is an unconscious space of the simultaneous co-emergence and co-fading of the « I' and the uncognized non-I which is neither fused, nor rejected. It is based on feminine/prenatal interrelations and exhibits a shared borderspace in which what I call « differentiation in co-emergence » and « distance in proximity » are continuously rehoned and reorganized by metamorphosis (accompanied by matrixial affects) created by and further creating relations without relating on the borderspace of presence/absence, subject/object, me and the stranger. In the unconscious mind, the matrixial borderline dimension, involved in the process of creating feminine desire and meaning both co-exists with and alternates with the phallic dimension²⁷.

C'est pourquoi une telle co-émergence, suggérée déjà par Wilfrid Bion²⁸, comme par exemple dans l'espèce de rêverie ou d'identification projective intersubjective entre l'analysant et le psychanalyste empathique, peut avoir un pouvoir de guérison. En effet, selon la perspective matrixielle d'Ettinger, nous ne pouvons traiter d'un certain nombre d'événements psychiques qu'en les transférant dans un espace intersubjectif. Dans sa dimension transgressive et d'inquiétante étrangeté²⁹ et sa fonction maternelle ou prénatale des plus archaïques et primordiales, le matrixiel métabolise les traces psychiques de la mère/Autre. L'écran et le regard matrixiel font entrer le sujet, encore et encore, dans la « plusieureté » au sein de la transsubjectivité archaïque et primordiale. Les traces psychiques de la beauté ou du traumatisme du monde et des autres, qui de façon inconsciente sont au travail en moi, peuvent émerger en un autre co-vibrant, tout autant que des traces similaires au travail dans l'autre peuvent émerger en moi : une telle hospitalité co-implicante et co-passionnée comme entre co-initiés, patient et guérisseur, analysant et psychanalyste, artiste et univers de vie, émerge avant l'avènement de la fonction symbolique et paternelle sur la scène hétérosexuelle opérant par substitution. Dans une semblable fascination partagée ou une semblable hospitalité co-passionnée, les traces psychiques partagées sont transmises et transcrites d'une psyché à une autre selon des pistes, fils et liens matrixiels psychiques de courants affectifs qui co-émergent et co-vibrent.

27 B.L. ETTINGER (1996), « Metramorphic borderlinks and matrixial borderspace », in J. Welchman (ed.), *Rethinking borders*, London, Macmillan, p. 125.

28 W. BION (1962), *Learning from experience*, New York, Basic Books.

29 S. FREUD (1919-1985), « The uncanny », in *Pelican Freud library*, 14, Harmondsworth, Penguin.

Lorsqu'elle utilise la notion de transsubjectif plutôt que celle d'inter-subjectif, je crois que Bracha L. Ettinger cherche à insister sur la capacité inconsciente de partageabilité des empreintes psychiques et de ré-harmonisation par la différenciation-dans-la-co-émergence et la séparation-dans-la-liaison au cours de la rencontre entre les *je* et les *non-je* aussi bien qu'entre les sujets et le monde. En d'autres termes, la notion de transsubjectivité d'Ettinger élargit, en premier lieu, la vue kleinienne de l'(inter)corporel - (inter)subjectif, et en second lieu la notion lacanienne de « la Chose », « la Rencontre-Chose » ou « la Chose-événement ». *L'infans* (en nous, la plupart du temps assoupi) ne se développe pas seulement dans le champ archaïque des relations intersubjectives (nommées relations d'objet dans la prose kleinienne), mais accorde ces « sujets partiels » issus du champ intersubjectif toujours à l'œuvre, par le moyen d'un croisement, avec les « objets partiels » du monde vivant. La zone transsubjective qui entrelace les affects et les trames matrixiels, Ettinger la définit de façon très adéquate comme une antenne érotique de la psyché. La transsubjectivité est en plus la capacité psychique de transcrire dans la psyché, non seulement les événements psychiques affectifs, mais aussi les énigmes de l'Autre et du monde qui sont refoulées et non perlaborées au travers d'autres entités matrixielles. La métramorphose³⁰ dans l'espace-de-bord matrixiel est une co-naissance³¹ (une articulation, voire une compréhension dans

30 Métramorphose est un néologisme que Bracha L. Ettinger a forgé à partir de « métamorphose » et de « metra » (le terme grec pour l'utérus, le sein maternel).

31 La notion de co(n)-naissance (littéralement, naître avec, mais en se référant dans le langage familial à la connaissance qu'on atteint à travers le vécu de l'expérience) offre un rendu linguistique subtil de cette rencontre et de ce mode de compréhension intercorporels, dialogiques et sensuels dans lesquels est engagé l'anthropologue. Par la vertu de la co-implication émotionnelle et donc « charnelle » (cf. Merleau-Ponty) des sujets dans une action commune – comme un contrat d'apprentissage, une palabre, un mariage ou une thérapie, le partage de la connaissance devient une « co-naissance ». À son intensité maximale, un tel partage de la connaissance évoque une zone-frontière matrixielle et transsubjective émergeant dans les relations mère-enfant du don de la vie, comme le dépeint Braha Ettinger (ETTINGER B.L. (1999), *Regard et espace-de-bord matrixiels : Essais psychanalytiques sur le féminin et le travail de l'art*, Brussels, Les Éditions de La Lettre Volée. ETTINGER B.L. (2000), « Art as the transport-station of trauma », in ETTINGER B.L. (ed.), *Artworking 1985-1999*, Ghent-Amsterdam, Ludion and Brussels, Paleis voor Schone Kunsten, pp. 91-115. ETTINGER B.L. (2004), « Weaving a woman artist with-in the matrixial encounter-event », *Theory, culture & society*, 21, pp. 61-94). Une expérience de porosité et de partage dans la différence, semblablement matrixielle et constituant un lien-bordure (par exemple à la frontière instable entre l'ici et le là-bas, le vivant et le mort, le visible et l'invisible, le familier et l'étrange, le contrôlable et

la rencontre co-passionnée) de l'ineffaçable oblitération qui ne peut être totalement inscrite en moi pas plus que dans les autres.

La fascinance comprise comme hospitalité com-patissante ou co-passionnée, ou comme « responsabilité matrixielle du témoignage partagé » (*wit(h)nessing*)³², consiste à être éveillé, par exemple, dans la guérison initiatique mobilisant une transgression des liens-bordure individuels. En effet, la fascinance com-pose avec l'inconscient de l'autre, avec l'impensé-dans-la-pensée, avec les liens co-émergents. La fascinance et la générosité ou l'hospitalité durable dans la rencontre de l'anthropologue, du guérisseur et de l'initiant, de l'analyste et de l'analysant, ou de l'artiste et de son univers de vie, sont comme un écran qui permet de visionner le métaphorique³³ à l'œuvre dans les hiéroglyphes du monde ainsi que dans les traces psychiques co-émergentes entre psychismes trans-inscrivant l'une dans l'autre. Les courants affectifs partagés qui vibrent ensemble sur cet écran nous aident à perlaborer les zones archaïques de nous-mêmes et, par exemple, de ceux qui sont initiés en même temps que nous, aussi bien que les énigmes des mondes de la pensée ou de l'impensé-dans-la-pensée. Dans l'espace-de-bord matrixiel, moi et toi co-émergent et co-disparaissent ; je jaillis de la co-émergence et de ce que je connais de l'autre, c'est-à-dire de la transsubjectivité. Le matrixiel est un passage connectant, transsubjectif, transindividuel de traces entre les sujets et une possibilité pour nous de nous joindre à quelque chose qui nous traverse en tant qu'ensemble de liens-bordure ou d'impensé-dans la-pensée.

Dans la perlaboration métaphorique via les traces psychiques de la mère/Autre, ou les hiéroglyphes du monde, les patients, les guérisseurs, les artistes, comme les anthropologues (formés à la psychanalyse)

l'incontrôlable, le soi et l'autre), sous-tend les funérailles et le travail du deuil, le réveil lucide après une transe de possession ou un rêve, la félicité de la poésie et de l'art, ou même l'humour. Une telle formation d'un lien-bordure inspire la communication de monde à monde propre à l'oracle divinatoire du médium, une danse sous la lune qui dure toute la nuit et est destinée à susciter les énergies d'une saison nouvelle, et de nombreux autres états initiatiques ou artificieux d'émerveillement et de possibilité ouverte au devenir. La sorcellerie, par ailleurs, vient à l'inverse pervertir la formation du lien-bordure en une pure anxiété et un franchissement des bornes destructeur.

32 Ce *wit(h)nessing* est le but de deux remarquables randonnées artistiques avec le public, mises en place par le Koninklijk Museum voor Schone Kunsten à Antwerpen (Van Loo, 2006) et par les villes de Gent et Leuven (Abdul e.a., 2006).

33 B.L. Ettinger (2006), *The matrixial borderspace*, Minneapolis, University of Minnesota Press, p. 706.

rèvent la répétition sociale, psychique et cosmo-centrée des blessures, des fragilités et des pertes. Ils sont témoins et portent témoignage de ces blessures et de ces pertes. Et les capacités métaphoriques d'empathie, de compassion et de joie partagée se font jour tandis qu'ils sont, de façon intersubjective et situés aux liens-bordure entre mondes visible et invisible, témoins et porteurs de témoignage de ces blessures et de ces pertes.

Les figurines mbwoolu et le « doudou » : questions en miroir

Voici la question interculturelle qui nous concerne : l'instance maternelle, avec sa pulsion propre, subit-elle, dans chacune des diverses cultures familiales ou ethnoculturelles, un étayage et un modelage différents et à chaque fois spécifiés par les attentes, les interdits et tout l'habitus (d'affects, de sensibilités, d'imageries et d'idéaux) qui lui sont propres ? Il y aurait lieu de se demander, par exemple, quelle mutation a mobilisé et en quoi consistait la transformation dans l'histoire de l'Occident de l'instance maternelle et de l'institution familiale bourgeoise ayant favorisé l'invention de la tétine, la mise en place du lit séparé pour le bébé, voire la fabrication de toute la variété de « doudous » et de jouets pour bébés. L'ours en peluche induit-il auprès du bébé de quelques mois (balançant, par exemple, entre attachement ou détresse, collusion ou frustration, agressivité ou créativité) une inscription sensuelle dans l'intercorporéité maternelle qui serait différente de celle que le bébé développe au travers du corps à corps continu avec la mère ? Quel ressenti du corps de l'enfant ou quel lien à la mère, ou encore quelle membrane de délimitation entre l'union fusionnelle avec la mère et la relation-échange avec elle, le « doudou » crée-t-il ? Les gazouillis ou la petite mélodie produits par le bébé mis au lit développent-ils une membrane quelque peu différente ? Ces derniers aident-ils à procurer à l'enfant un espace ou une compétence de jeu et d'imagination bien particuliers face à son union et sa dépendance de l'instance maternelle ? Et comment définir cette particularité ? À la différence de l'intercorporéité pleine offerte par « la préoccupation maternelle primaire » (c'est-à-dire, par l'instance maternelle hypersensible aux besoins de l'enfant et l'enveloppant), le « doudou » mobilise-t-il l'essor d'un espace transitionnel spécifique ? Pourquoi cet espace transitionnel (qui, lui, paradoxalement n'a pas de lieu), autre que moi et quelque peu indépendant de la présence enveloppante de la mère, advient-il comme une sphère de fantasmes, de sensations, d'images et

d'affects, davantage investie de phénomènes « artificiels », « objectifs » ou « neutres » (c'est-à-dire non contestés) ? Le « doudou » a une consistance physique et son utilisation à portée de main a la fonction symbolique de représenter la capacité de va-et-vient entre la mère et l'environnement. Autrement dit, le « doudou » mobilise-t-il pour le bébé un espace d'échange manipulable entre monde intérieur et monde extérieur ? Par contre, quel est l'intermédiaire équivalent au « doudou » qui auprès de l'enfant éveille un jeu de sensations-images émergeant entre le corps de la mère et le corps de l'enfant ? Pour le dire dans les termes de Winnicott, l'expérience que l'enfant peut faire du passage du non-moi au moi, ou autrement dit de la première possession de quelque chose qui n'est ni lui ni la mère, advient-elle autrement, et à quelle période, dans une socioculture familiale avec ou sans « doudou » ?

Rappelons ici que la transitionnalité mobilisée par les figurines dans le culte *mbwoolu*, à la différence du « doudou », est fortement codifiée afin de renouer, dans une véritable expérience existentielle intercorporelle et intersubjective, avec une maternité originaire et une intercorporalité archaïque. À la différence de la théorie freudienne envisageant le maternel comme objet à perdre, le culte *mbwoolu*, tout comme les autres cultes d'affliction yaka, réhabilite le maternel en tant que source et enveloppe capable à la fois d'unir et de différencier. Par contre, redevable d'une pensée patriarcale de signature judéo-chrétienne, l'approche freudienne est axée sur l'ordre, la séparation, le manque et la réparation, c'est-à-dire sur une problématique d'antagonisme, de figures persécutrices, ou de liens à défaire ou à renouer. En vue de la guérison, les cultes yaka conduisent l'initié à rejouer les origines, à se recréer une matrice enveloppante donnée dans l'immédiateté de l'échange sensoriel et des signes imaginaires maternels. Le corps physique, tout comme son double ou son enveloppe extérieure qu'est la maison de réclusion, s'offre à la façon d'un utérus où se réélaborent les différentes formes de contact et de sensorialité. Dans la visée du rite initiatique, le corps de l'initié est un lieu d'inscription de messages et d'événements qui, eux, visent, sous un certain angle, à trouver cette matrice enveloppante en vue de produire une métamorphose de la subjectivité. Le champ des affects, de l'imaginaire, du psychique n'est pas conçu, à la façon freudienne, comme habité de mobiles ou de ressources intérieures, s'autogérant : il s'imprègne des inscriptions, des connexions chargées d'affects et de sens, mais aussi des modelages et des structurations de forces et de signes offerts du dehors par les institutions et les pratiques socioculturelles.

De plus, cette transitionnalité mobilisée par les figurines *mbwoolu* est travaillée par une dualité pulsionnelle qui, d'ailleurs, habite toute instance thérapeutique en milieu yaka³⁴. Tout acte ainsi que tout culte thérapeutiques y sont à la fois mus par un désir (maternant) de protéger, de guérir et d'envelopper, mais aussi hantés par l'autre versant (plus viril) de la dualité pulsionnelle, notamment par sa capacité de rendre fou, d'anéantir, de donner la mort. Tout culte de possession est un culte à la fois de guérison et d'affliction, marqué donc par le travail de la malédiction persécutrice et de la mort. Le thérapeute fait figure d'oncle maternel, de mère mâle : il fait figure de mère *good enough* visant la guérison, tout en étant travaillé par l'altérité de la sorcellerie. L'art thérapeutique est tant celui du tisserand que du chasseur, se profilant du côté du lien et du vivable et pensable, mais aussi du côté de ce qui fait défaut, de l'étranger, de l'intrusion, de l'envie mortifère ou destructrice.

À la différence de la pensée judéo-chrétienne qui envisage une déchirure du moi écartelée entre deux univers (du bien et du mal) incompatibles, l'univers yaka (tant celui des cultes anciens que des églises postmissionnaires de guérison) envisage un clivage déchirant l'intercorporité et l'intersubjectivité entre une partie représentée et une partie non représentable³⁵. Face à l'ensorcellement, le moi se clive et le sujet a tendance à se retirer de sa subjectivité en un éprouvé non représentable. Dans la socioculture yaka, c'est à l'oracle divinatoire ou aux scènes de « révélation divinatoire » (*mbikudulu, mundimi*) et « d'exorcisme ou de délivrance » (en lingala : *losambo*) dans les églises de guérison³⁶ (Devisch 2003a) de mobiliser la symbolisation du négatif de soi (telles les angoisses impensables, les expériences agonistiques), d'être le miroir du non-advenu de soi (de ce qui n'a pas été senti ni perçu de soi).

34 À Kinshasa, j'ai étudié cette dualité pulsionnelle à l'œuvre dans les églises ou communes de guérison de l'esprit-saint, de la tradition *Mpeve ya nloongo* (Devisch, 2003b).

35 R. DEVISCH (2003b), « Maleficent fetishes and the sensual order of the uncanny in South-West Congo », in B. Kapferer (ed.), *Beyond rationalism : rethinking magic, witchcraft and sorcery*, New York, Berghahn, pp. 175-197.

36 R. DEVISCH (2003a), « Parody in matricentred Christian healing communes of the Sacred Spirit in Kinshasa », *Contours : A journal of the African diaspora*, 1, pp. 171-198.

chapitre 5

Médiation technique dans les dispositifs

Pour penser les phénomènes transitionnels au cœur de la vie sociale et de ses mutations

Élisabeth Volckrick

Le rôle spécifique des objets et des dispositifs dans toute action

Que font les gens aux dispositifs et que font les dispositifs aux gens ?

Je montrerai, en prenant appui sur le travail d'Emmanuel Belin¹, que l'aménagement des dispositifs, la logique dispositive, résout pragmatiquement des questions insolubles autrement. C'est à l'aspect technique et à son nouage au symbolique de la solution dispositive que je m'intéresserai ici.

Les objets sont restés souvent négligés par le sociologue, le psychologue, le psychosociologue attachés principalement à l'étude de groupes, de personnes, de liens sociaux, de systèmes symboliques, de structures sociales, de culture, etc. Le statut de l'objet tend à osciller entre celui de contrainte naturelle, d'instrument technique ou de symbole social.

1 É. BELIN (1997), *Une sociologie des espaces potentiels. Télévision dispositive et expérience ordinaire*, thèse de doctorat, Département des Sciences Politiques et Sociales, Université catholique de Louvain, Louvain-la-Neuve.

Pourtant ces dernières années, la situation s'est modifiée. Des travaux récents, issus de disciplines variées (sociologie et économie, anthropologie et psychologie) contribuent à faire découvrir l'importance du rôle médiateur des objets. Dans ces travaux, le terme « dispositif » apparaît souvent, ça et là, au cœur d'une phrase, sans vraie définition. Il semble que ce terme permet d'exprimer de façon élégante et concise ce qui, autrement, demanderait l'emploi de périphrases hasardeuses.

Citons Bruno Latour et Michel Callon² qui ont modifié profondément le traitement sociologique des objets scientifiques et techniques. Ils ont proposé un cadre d'analyse des associations entre humains et non-humains qui assure plus de symétrie dans le traitement des deux types d'entités et rende compte de mises en réseau et d'hybridations.

Certains travaux – Luc Boltanski et Laurent Thévenot³ – consacrés à l'examen des disputes, montrent la place des objets dans la mise à l'épreuve des argumentations et le rapport entre leurs qualités et le type d'épreuve engagée.

Les dispositifs matériels et les opérations cognitives sont liés. C'est bien ce que signifie le concept de dispositif cognitif collectif d'Olivier Favereau⁴.

Les travaux de Donald Norman⁵ semblent exemplaires d'une démarche qui conduit à rechercher, dans l'espace des objets impliqués dans l'action, un ensemble de ressources venant alléger les tâches cognitives dévolues aux êtres humains (attention, raisonnement, mémoire). Norman a effectué une série d'études sur ce qu'on appelle « l'interaction homme-ordinateur », qui ont tout de suite soulevé des questions qui vont bien au-delà du cas spécifique de l'ordinateur. Des problèmes analogues existent avec pratiquement toute technologie, qu'elle prenne la forme d'un interrupteur, d'une porte, d'un ordinateur ou d'une salle de contrôle d'une centrale nucléaire. Notre manière d'interagir avec la technologie est-elle un cas spécial ? Non. Ce qui est en jeu est notre

2 B. LATOUR (1991), *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, Paris, La Découverte ; M. CALLON (1990), « Réseaux, technico-économiques et irréversibilité », in R. Boyer (dir.), *Figures de l'irréversibilité en économie*, Paris, Éditions de l'EHESS.

3 L. BOLTANSKI, L. THÉVENOT (1991), *De la justification. Les économies de la grandeur*, Paris, Gallimard.

4 O. FAVEREAU (1989), « Marchés internes, marchés externes », *Revue économique*, 2, pp. 273-328.

5 D. NORMAN (1988), *The design of everyday things*, New York, Doubleday.

D. NORMAN (1993), « Les artefacts cognitifs », in B. Conein, N. Dodier, L. Thévenot (dir.), *Raisons Pratiques*, 4, *Les objets dans l'action*, pp. 7-11.

interaction habituelle avec le monde, notre façon d'exécuter nos tâches. En introduisant l'idée que les objets ne sont pas seulement des aides pour accomplir une tâche, mais qu'ils modifient à la fois la structure de l'action et l'apparence du monde, Norman élargit considérablement la portée des recherches sur les objets.

Penser la dimension dispositive de l'expérience humaine

Je m'attacherai principalement ici à présenter une partie du travail d'Emmanuel Belin, à savoir comment penser la dimension technique ou dispositive de l'expérience humaine. Selon cet auteur, la production du sens – et de la confiance – met en œuvre aujourd'hui des artefacts qui font intrinsèquement partie de l'identité subjective.

Ses hypothèses de départ sont celles-ci : notre confiance n'est pas fondée, toute nécessaire qu'elle est. Ce qu'on appelle culture est la mise en scène de cette illusion d'un fondement. Chaque communauté invente sa manière propre d'établir la sécurité existentielle. Trois médiations, c'est-à-dire trois moyens d'éviter l'expérience angoissante d'une confrontation brusque avec le réel, sont de tout temps articulées. L'organisation des médiations imaginaire, symbolique et technique, leurs places respectives dans l'aménagement du rapport humain, leur disponibilité, leur efficacité peuvent se modifier. « Il faut repenser le monde de la vie non plus comme le nouage de l'imaginaire et du symbolique mais comme l'interaction entre trois formes de médiation : l'imaginaire, le symbolique et le technique⁶ ».

La possibilité d'une médiation technique, c'est la possibilité d'une confiance dans l'objet qui ne repose pas, en dernière instance, sur une justification dans le langage. L'objet, autant que le langage et l'image, est un lieu originel, à part entière, de la médiation du rapport au monde.

Avez-vous déjà pensé, demandait Emmanuel Belin, que l'énorme majorité d'objets que nous manipulons quotidiennement pourraient être bien moins dociles qu'ils ne le sont ? L'extraordinaire bonne volonté des verres à garder leur forme initiale, des chaises à ne pas devenir des poissons, etc. L'environnement matériel dans lequel nous évoluons est très accommodant et la complexification des appareils techniques à laquelle nous assistons peut être vu comme renforçant le caractère bienveillant car stable du monde. Nous pouvons avoir confiance dans

6 É. BELIN (1997), *op. cit.*, p. 12.

les choses. Nous rencontrons là un principe de réalité. Nous pouvons compter sur le monde.

Ce que mettent en évidence les fréquents discours de reproche et de dénonciation formulés à l'égard des solutions dispositives contemporaines – la télévision, les jeux vidéo, etc. – est que la fréquentation de l'objet détournerait de l'interaction sociale langagière, mènerait à la désocialisation, au confinement dans la solitude, à un symbolique virtuel.

Interrogeant la notion de dispositif, André Berten⁷ a montré combien la dichotomie simple entre le technique (extériorité, instrumentalité) et le symbolique (fait partie de l'essence humaine, lié au langage et à l'homme comme être de parole) justifiait en un sens la condamnation ou l'éloge contemporain. Ce qui est souvent valorisé, c'est le symbolique. Ce qui est mis à distance, c'est le technique. Pour Berten, si cette dichotomie a une certaine valeur heuristique, il faut en montrer les impasses et le fait qu'« elle occulte son incapacité à rendre compte des nouveaux rapports aux objets qu'impose la société contemporaine, nouveau rapport dont tâche de rendre compte, justement, la notion de dispositif ».

Il y a aujourd'hui un renforcement des médiations techniques. Serait-il possible de penser à des médiations dispositives, demande Berten. Les artefacts peuplent notre univers et font partie de l'identité subjective. Les frontières entre symbolique et technique sont brouillées. Cela met en évidence et nous fait découvrir que les dispositifs constituent aussi un environnement. Notre compétence à vivre dans un environnement, d'avoir confiance, ne doit pas être compris seulement comme surgissant de notre capacité à entrer dans des relations humaines mais aussi de notre familiarité avec l'environnement.

Ce que Belin souligne avec force est que cette dichotomie symbolique/technique occulte le fait que nous venons au monde dans un environnement où la distinction technique et symbolique n'est pas un préalable. La confiance de base n'est initialement accordée ni à un objet, ni à un sujet, mais à un être qui n'est pas encore l'un ou l'autre.

Le lieu de l'élaboration de la confiance de base indispensable à la reconnaissance intersubjective n'est pas le milieu de l'interaction langagière « d'homme à homme », mais l'expérience de la relation entre un être qui n'est pas encore un sujet (l'enfant) et un autre qui, temporairement, accepte de ne plus l'être (la mère).

7 A. BERTEN (1999), « Dispositif, médiation, créativité : petite généalogie », *Hermès*, 25, *Le dispositif : entre usage et concept*, pp. 33-48.

Ce que nous voulons dire par là, c'est

qu'il est tout à fait possible d'envisager la bienveillance du milieu, non comme une projection dans les objets et les paysages de caractéristiques intrinsèques de la relation humaine, mais au contraire, comme le point où s'initie l'ouverture et la reconnaissance de l'autre⁸.

Environnements techniques et axiomes de l'interaction humaine se co-construisent dans un mouvement de renforcement mutuel. Prenons un exemple : la maison est un dispositif de bienveillance très étudié. Bachelard, dans *La poétique de l'espace*⁹, décrit à quel point l'expérience faite de la maison, de l'habiter, est l'incorporation d'habitudes, de gestes, qui sont comme un double intérieur des dispositions extérieures. Nous sommes dans notre maison mais notre maison est également en nous et entre ces deux ordres de réalité, la complémentarité est telle qu'il devient inutile de les distinguer.

Winnicott et la « structure individu-environnement »

On reconnaît les idées de Winnicott. Pour Winnicott le pédiatre, des choses importantes se passent dès les premiers instants de la vie. L'aménagement de la frontière entre « l'intraitable réel » et le monde de l'expérience est l'enjeu d'une relation initiale. La mère aménage l'espace de l'expérience de l'enfant, elle le « met en confiance ». Winnicott s'éloigne des théories qui voudraient que l'enfant apprenne progressivement à distinguer ses objets intérieurs des phénomènes du monde objectif. Son véritable coup de force est lié à un changement de perspective. Il part du postulat qu'« un bébé, cela n'existe pas ! ». Si l'on cherche à comprendre ce qui se passe pendant cette période précoce, l'unité fondamentale, le « centre de gravité de l'être » n'est pas le bébé, mais la relation qui s'établit entre deux univers qui sont, d'une part, le bébé et, d'autre part, la mère.

Lorsqu'on me montre un bébé, on me montre certainement aussi quelqu'un qui s'occupe de lui, ou au moins un landau auquel sont rivés les yeux et les oreilles de quelqu'un. On se trouve en présence d'un « couple nourrice-nourrisson (*a nursing-couple*) », ou de façon plus large d'une « structure individu-environnement »¹⁰.

8 É. BELIN (1997), *op. cit.*, p. 200.

9 G. BACHELARD (1961), *La poétique de l'espace*, Paris, PUF.

10 D.W. WINNICOTT (1952), « Psychose et soins maternels », in *De la pédiatrie à la psychanalyse*, trad. fr., Paris, Payot, 1969, pp. 190-191.

Il y a une équation fondamentale entre l'identité d'une formation psychique et la fiabilité de son environnement. Dans les premiers mois de la vie, l'identité de l'être psychique est inexistante. C'est parce que l'environnement s'adapte aux besoins de l'enfant qu'une forme première existe. Si des failles dans la fiabilité de l'environnement surviennent, elles empêcheront la psyché infantile d'atteindre un stade de maturation correspondant à l'émergence de l'expérience individuelle.

Chez Winnicott, la question du monde de la vie devient celle d'un lieu où la vie puisse prendre place. Ce lieu est ce qu'il appelle l'espace potentiel. C'est un lieu qui n'est ni le monde des phénomènes objectivement perçus, ni celui des phénomènes de la vie intérieure. C'est le monde des espaces aménagés, de la mise en place des conditions de la confiance indispensable. L'enchantement peut venir d'une personne, il peut également être mis en place par un dispositif. Les objets transitionnels viendront peupler, à un moment de la vie, l'espace potentiel. Les objets et les phénomènes transitionnels font partie du royaume de l'illusion qui est à la base de l'initiation de l'expérience.

L'objet transitionnel et les phénomènes transitionnels apportent, dès le départ, à tout être humain quelque chose qui sera toujours important pour lui, à savoir une aire neutre d'expérience qui ne sera pas contestée. On peut dire à propos de l'objet transitionnel qu'il y a là un accord entre nous et le bébé comme quoi nous ne poserons jamais la question : « cette chose l'as-tu conçue ou t'a-t-elle été présentée du dehors ? » L'important est qu'aucune prise de décision n'est attendue sur ce point. La question elle-même n'a pas à être formulée¹¹.

Il existe donc un monde intérieur de la psyché et un monde extérieur des choses mais également un lieu où l'expérience se constitue, s'unifie, s'organise, et ce lieu n'est ni dedans, ni dehors. Selon Davis et Walbridge,

En fait, Winnicott appelait le jeu une expérience, et appelait une expérience satisfaisante, le jeu. Les deux impliquent une « aperception créative » qui, parallèlement au développement cognitif, permet à l'individu d'atteindre l'indépendance « en l'engageant dans un échange significatif avec le monde, un processus à double direction où l'enrichissement du soi alterne avec la découverte de la signification dans le monde des choses vues ». Dès lors, l'espace potentiel est pour l'individu, l'aire de toutes les expériences satisfaisantes grâce auxquelles il peut retrouver « des sensations internes » qui sont « typiques des années précoces », et par le fait même la conscience d'être vivant. Une telle expérience fait partie de la vie quotidienne ; Winnicott donnait

11 D.W. WINNICOTT (1971), *Jeu et réalité. L'espace potentiel*, trad. fr., Paris, Gallimard, 1975, pp. 22-23.

comme exemple : regarder une peinture, écouter la musique, partager une blague, regarder un match de football, s'habiller pour une occasion spéciale. En effet, toute activité peut se trouver dans cette aire pour autant qu'elle soit teintée par la créativité de l'individu, par son sens d'être présent en personne¹².

La différence entre l'espace potentiel et le jeu réside dans la différenciation progressive du cadre et de l'interaction, réunis dans les figures du holding maternel. L'avantage de cette manière d'envisager les choses est que la question de l'établissement des limites du jeu n'est plus confinée à une compréhension en termes symboliques mais peut également être comprise à partir de la notion de dispositif. Bien sûr, une grande partie du travail de maintien du cadre est opérée par le langage, les règles, les interdits, la division subjective, mais la nature physique de ce travail de création des conditions de confiance incite à donner sa pleine mesure à l'histoire de l'inscription corporelle, matérielle de ces processus – en un mot, de leur nature dispositifive. Il y a une dimension corporelle à l'exercice du langage et une dimension symbolique à parcourir un dispositif.

La dimension transitionnelle des phénomènes culturels

Les phénomènes culturels prennent donc place dans l'espace potentiel. Ils peuvent être pris comme des formes de jeu d'adultes. Pour A. Cauguelin, une des caractéristiques de l'art contemporain est le dépassement de l'idée d'œuvre par celle de dispositif au sein duquel on déambule. Cette mise en avant de la dimension dispositifive correspond à la volonté de mettre au point des situations où est rendue probable une forme d'expérience caractéristique.

Ce qui apparaît là pourrait être considéré comme un courant décelable dans d'autres domaines, dans tous les mouvements qui visent un certain « allègement ».

Qu'il s'agisse de réalité virtuelle, de renouveau charismatique, de parcs d'attraction, de dispositifs thérapeutiques, de chorégraphies profanes ou encore de soap opéras, quantité de formes très actuelles nous paraissent relever, non d'une désymbolisation qui remettrait en question le sujet moderne, mais plutôt du rétablissement des conditions

12 M. DAVIS, D. WALLBRIDGE (1982), *Winnicott. Introduction à une œuvre*, Paris, PUF, pp. 64-65.

fondamentales et concrètes de la sécurité que tend à négliger l'approche critique¹³.

E. Belin fait remarquer que, dans les domaines de la création artistique comme dans ceux de la culture populaire, la forme dispositive apparaît comme un mode d'établissement d'aires ludiques et d'espaces potentiels fondé sur une remise en avant de la fonction maternelle. Ceci ne signifie pas un abandon de la dimension de l'interdit, mais plutôt un essai d'injecter dans des procédures trop formelles et trop exigeantes en matière critique, un quelque chose au sein duquel il est possible de se laisser aller en confiance.

La « fonction maternelle » déborde largement l'activité particulière de la mère physique, elle est l'activité sociale par laquelle est mise en place une illusion, un espace potentiel. La capacité qu'a la mère à instaurer un mode de relation bienveillant repose sur l'existence, au niveau sociétal, de structures et d'institutions qui le lui permettent. La mère est un des instruments de la fonction maternelle ; comme être social, elle est la mandataire de cette activité sociale.

Le « maternage » est l'une des modalités de la socialisation, de l'être ensemble. Bien au-delà de la relation privilégiée qui préside à l'entrée dans la vie, ce maternage s'organise ; [...] c'est une activité sociale à part entière [...]. Le « paternage » est une autre modalité de la socialisation, elle aussi organisée, instituée. Rien de tout cela n'est improvisé¹⁴.

Ce qui fait que la théorie de Winnicott n'est pas une théorie sociologique est qu'elle pose une sorte de transcendance de la réalité extérieure. Dans le couple individu-environnement, l'environnement est une construction sociale et celle-ci subit à l'heure actuelle de profondes mutations.

Pour une approche sociologique de l'espace potentiel

Ce qui est observable aujourd'hui est la multiplication des dispositifs de repli et de régression, la distribution institutionnelle de la fonction maternelle, la traduction de la rareté identitaire comme pivot organisateur d'un échange marchand. De nombreuses publications témoignent de l'émergence de « nouvelles pathologies ». Ce qui caractérise tendanciellement les pathologies contemporaines ne se rapporte pas tant

13 É. BELIN (1997), *op. cit.*, p. 127.

14 *Ibid.*, pp. 434-435.

aux clivages internes du sujet qu'à son immaturité, c'est-à-dire à la précarité de son noyau identitaire. L'être immature n'est jamais « sans » l'environnement qui compense son immaturité.

E. Belin établit une connexité entre « la thématique de l'immaturité », de la précarisation des identités, d'une part et, d'autre part, « la thématique de la prolifération des artéfacts », de la société de l'information, de la médiation.

La sécurité ontologique ne peut plus être considérée comme un acquis de la socialisation, comme une compétence individuelle, mais doit être conçue comme une problématique sociologique, voire même socio-politique ou économique.

Le concept d'espace potentiel est susceptible de faire l'objet d'une approche sociologique. Cet espace n'est pas seulement une aire où s'enracine l'expérience individuelle, c'est également le lieu où s'opère la transaction sociale, où trouvent à s'installer les figures de l'intersubjectivité humaine. Le monde des phénomènes transitionnels est organisé. L'activité collective des hommes consiste à entretenir cet espace potentiel, ce lieu de l'illusion, de deux manières différentes, la symbolisation et l'aménagement. Lorsqu'on aborde l'espace potentiel depuis ce point de vue, sa nature change profondément. La question devient alors la suivante : comment les hommes s'organisent-ils entre eux pour se ménager des espaces potentiels dans lesquels ils puissent se replier – ou socialiser leur immaturité – de manière à s'éviter le sentiment de vertige que provoque la confrontation à un monde incommensurable ?

Les approches actuelles de ces lieux où se traitent les significations ont tendance à accorder une importance exagérée au langage. La « grammaire » des rapports au monde, la force d'intensification et d'unification de l'expérience qu'elle permet, n'est pas la seule forme d'étañonnement et de socialisation disponible. Des environnements aménagés par l'activité collective des hommes sont également des facteurs de socialisation de l'expérience.

L'approche sociologique conduit à s'interroger sur les conditions d'organisation d'une aire intermédiaire entre les deux plans de la réalité : « monde intérieur » et « monde extérieur », qui parte non seulement de notions comme la bienveillance, l'amour, la tolérance... mais fasse également intervenir des notions comme la marchandisation, l'institutionnalisation.

La logique dispositive au cœur de la vie sociale

En tentant d'élaborer la notion de dispositif, E. Belin va mettre en évidence l'articulation étroite qui existe entre les formes de bienveillance propres à l'immaturation et celles qui prévalent lorsque des adultes s'organisent entre eux. Le dispositif est, dit-il, une sorte de « berceau pour adultes ». La « maturité » n'est pas un état postérieur à l'immaturation, mais une modalité du rapport au monde qui lui co-existe.

Les questions tournent alors autour de la construction sociale d'un monde de l'expérience qui n'est pas seulement langagier. Dans la modernité contemporaine, la réflexivité n'est plus le seul moyen par lequel est encadré l'expérience et garantie la commensurabilité du monde.

Que serait une définition de l'objet « technique » qui soit susceptible d'en saisir la dimension maternelle ? B. Latour¹⁵, dans son ouvrage *Nous n'avons jamais été modernes*, avance l'hypothèse qu'en sous-main du travail critique, d'analyse, de dissociation des registres caractéristiques de la pensée moderne, s'opérerait une autre activité, visible, mais silencieuse, d'hybridation, de combinaison des différentes logiques d'action. Ces hybrides ont quelque chose à voir avec les objets transitionnels winnicottiens, et, à ce titre, peuvent être considérés comme des formes « pour adultes » de l'établissement de la relation d'illusionnement propre au maternage.

Deux optiques complémentaires semblent se distinguer de toute une série de travaux, qui toutes deux reposent sur des propriétés de l'objet, qui insistent sur leur fonction de médiation de l'existential plus que sur leur capacité à faciliter, à créer du confort :

° une approche (celle que développe Ehrenberg) voit l'objet comme une « prothèse », dont la fonction est de démultiplier la capacité d'unification du sujet, de prolonger la capacité des individus à traiter avec leur environnement.

° une autre approche, dont on trouve des traces un peu partout sans avoir été analysée en tant que telle, raisonne en termes de « dispositifs », dont la fonction est de dispenser le sujet d'avoir à unifier lui-même son expérience.

Les prothèses apparaissent comme les instruments d'une rencontre du dedans avec le dehors alors que les dispositifs sont la mise en place des conditions d'évitement de cette rencontre, par l'établissement d'un

15 B. LATOUR (1991), *op. cit.*

espace potentiel où les conditions du réel sont suspendues. L'un comme l'autre se complètent, se nécessitent et semblent éclairer sous un jour nouveau les manières dont nous produisons la commensurabilité entre les sollicitations du monde et les compétences dont nous disposons pour y faire face. Elles imposent aussi à leur manière de repenser assez fondamentalement la notion d'individu.

C'est aux dispositifs qu'E. Belin s'est consacré dans la mesure où il semblait que les dispositifs correspondaient mieux au paradigme de l'illusion ordinaire qu'il souhaitait développer.

Une théorie des prothèses a tendance à se présenter comme une entreprise d'élargissement de l'individu. Nous comprenons qu'il faille se doter de catégories plus larges que celles d'individu, et que, lorsqu'on s'attache à ces objets particuliers qui viennent s'enter au corps, il peut paraître pertinent de dire qu'on a affaire à un « individu muni de... » mais si nous voulons donner son plein sens au fait que ce dont on est muni, on peut de moins en moins s'en passer, il nous faut inventer une nouvelle catégorie ; c'est pourquoi nous parlons d'espaces potentiels, qu'on pourrait appeler avec Latour, « faitiches » si le terme n'était si vilain. Ces environnements ambigus, nous les appellerons dispositifs¹⁶.

Il y a intérêt à conceptualiser cette catégorie du sens commun qu'est l'installation individu-environnement et à reconnaître que celle-ci, loin d'être une zone composite, hybride, doit être comprise comme une unité à part entière.

Emmanuel Belin distingue les dispositifs en tant que logique et les dispositifs concrets et observables. Un « dispositif » est une manière de voir des manières de faire qui sont toujours complexes et mélangées. Une « logique dispositive » est un geste, par exemple celui que l'on fait quand on laisse sa carte à un étranger afin que se tisse au fil des années un tissu de relations. Il s'agit de « bien s'entourer ». Logique dispositive encore : le distrait qui fait un nœud dans son mouchoir, le musicien qui joue ses gammes, le collectionneur qui regarde son trésor.

On trouve une logique dispositive dans de très nombreuses dimensions de la vie sociale. Du parc d'attraction à la galerie commerçante, du logiciel multimédia à la circulation routière, de l'organisation de parcours touristiques à la mise en place d'un environnement de travail optimal, de la compréhension de l'expérience ludique d'un adolescent passionné de jeux vidéo à l'interprétation de la signification de l'investissement des supporters dans leur club de football, de la fonction du bain à bulles à celle de l'animal domestique, etc., innombrables sont les domaines où, grâce au pliage des objets, la fluence du quotidien,

16 *Ibid.*, pp. 189-190.

l'évidence du monde se trouvent renforcées et le vertige évité. Une sécurité de base est obtenue. C'est une condition de développement des compétences.

Chaque fois, en somme, que des séries sont constituées, que des enchaînements d'événements initialement indépendants les uns des autres sont mis en place, ramenant à des grandeurs commensurables les quantités d'informations indispensables à l'orientation dans le monde, nous pouvons déceler l'un ou l'autre aspect de ce qui se combine dans les dispositifs en tant que tel.¹⁷

Le geste dispositif, par lequel un monde à la mesure de l'homme est produit, est un geste quotidien.

Conclusion

Les espaces potentiels ne sont pas la chasse gardée des analystes de l'individu ; c'est en leur sein que se déroule l'expérience, qu'elle soit solitaire ou sociale. C'est à leur organisation que se consacre l'activité de production de nos sociétés. C'est dire aussi que les formes institutionnelles dans lesquelles se matérialise la fonction dispositive sont historiquement variables. Or, ce qu'on appelle la société de la communication indique bien que la production des espaces potentiels, l'organisation des mondes où la vie pourra prendre place, sera dans les années qui viennent, assurée par les institutions dominantes de notre société. L'organisation de notre rapport à nous-mêmes, aux autres et au monde est l'enjeu de guerres économiques qui se déclarent autour de nous. La question de l'orientation dans le monde, de la relation est désormais traitée par des chefs d'entreprises et des hommes politiques.

¹⁷ *Ibid.*, p. 265.

chapitre 6

DU TIERS PRÉSENT AU TRANSCENDANT : OMBRES, LUMIÈRES ET OBJETS DU TRANSITIONNEL

James Meredith Day

« This intermediate area of experience, unchallenged in respect of its belonging to inner or external (shared) reality, constitutes the greater part of the infant's experience, and throughout life is retained in the intense experiencing that belongs to the arts, and to religion, and to imaginative living, and to creative scientific work ».

« Cette aire intermédiaire, dont la question se pose de savoir si elle appartient à l'espace intérieur ou extérieur en tant que réalité, constitue la plus grande partie de l'expérience du bébé et, tout au long de la vie, s'exprime dans le vécu intense qui appartient aux arts, à la religion, à la vie imaginative et aux œuvres scientifiques créatives ».

D.W. Winnicott, *Playing and Reality*

Traces, aires, études : du personnel au professionnel

Tout au long de ces années de formation et de pratique, et peut-être même depuis mon plus jeune âge, j'ai été fasciné par des moments qui, au départ, me semblaient assez mystérieux : moments où les limites du temps chronologique semblaient être suspendues en faveur d'une expérience du « transcendant », moments où la somme des choses semble plus importante que le nombre d'éléments rassemblés, moments où, me semblait-il, l'espace entre moi-même et l'autre vibrait, signe d'une présence qui ne se limitait pas à la simple somme des éléments constituant la relation humaine occasionnelle. De plus en plus convaincu que, dans ces moments, j'étais proche de quelque chose qui est là dans

toute relation humaine, mais qui n'est que rarement explicité, j'étais fort intrigué par le langage des gens qui semblaient vouloir décrire de tels phénomènes. Ces moments, faut-il le dire, ne se limitaient pas aux moments d'interaction entre moi-même et d'autres personnes, mais se produisaient aussi, par exemple, en lisant de la poésie et des romans, en émerveillement devant une œuvre d'art, dans des rites religieux (même autres que ceux de ma propre tradition chrétienne). Cette fascination se poursuit aujourd'hui encore et m'habite en tant que psychologue, en tant que professeur, en tant qu'ami, en tant que père et, dans un autre domaine de mon activité, en tant que prêtre de l'Église anglicane.

Jusqu'à présent, je parle de la notion et/ou l'expérience de la « trace » ou de *l'early experiencing* comme si elle était plutôt positive, même presque idéale. Elle l'était dans mon cas personnel, devenant cette « aire » imprégnée du « transcendant » vital et vitalisant et, bien avant que je sois conscient du fait, associant ce que je croyais être la bienveillance de mes parents, de mon entourage et ce que devait être la nature même des choses : Dieu, le cosmos, l'avenir comme espace potentiel de créativité, de relations respectueuses, intimes, mêlant l'ironie et la sincérité, le comique et le sérieux, relations justes et prometteuses de découvertes, d'un horizon large, lumineux, bien adapté à mes projets personnels. Ce qui ne veut pas dire qu'il n'y avait pas des moments de rupture, de difficulté. Je me souviens, par exemple, de mes toutes premières rencontres avec des gens, fervents croyants, qui parlaient d'un Dieu rejoignant le soi-disant Dieu transcendant de mon propre langage, avec des aires profondément étrangères à ce que j'associais avec ce terme : Dieu que je trouvais plutôt cruel, intolérant, capricieux, malsain ou du moins très différent du Dieu que j'avais connu, et dans le langage, et dans la présence des gens qui en parlaient, et à l'église, Dieu d'expérience si réel et présent pour eux, mais échappant complètement à ma compréhension. D'autres personnes avancent des causes politiques au nom d'un Dieu dont nos traditions devraient être communes, mais dont les objectifs, les justifications, les images ne me donnent qu'un sentiment d'aliénation, de méfiance et même de peur. Comment décrire des Dieux semblables, dits identiques, en les traduisant si différemment, dans des tonalités de voix et des expressions si opposées ? Cette question qui me fascinait se retrouve dans plusieurs registres du travail professionnel et vocationnel qui est le mien aujourd'hui : comment, par exemple, mieux comprendre ce que sont les schèmes relationnels dominants dans la vie d'une personne, ce qu'est devenue son idée de « la nature des choses » et quelles sont ses

croyances rattachées aux objets psychiques et réels (comme « dieu », par exemple) ? Comme on le verra dans les paragraphes qui suivent, il y a, dans mon travail, un souci à l'interface entre les processus cliniques psychothérapeutiques et ceux de la recherche scientifique visant à mieux comprendre en quoi consiste le mouvement qui se fait entre l'*early experiencing*, l'aire relationnelle du temps précoce, et le « transcendant » qui prend forme par la suite et ce que deviennent nos comportements relationnels et notre vision du monde jusqu'à la fin de notre vie.

Vers une meilleure compréhension du transitionnel devenant transcendant : traces, approches, perspectives

Mon objectif, dans ce texte, est d'explorer le rapport entre le « tiers présent » habitant la demeure construite dans les relations dyadiques humaines (et surtout celle entre l'enfant et sa mère durant la période précoce de l'enfance), la notion de « transition » telle qu'elle est élaborée dans l'œuvre de Winnicott, et ce qui devient, dans le vécu des gens, le « transcendant », cette « chose » à la fois trace et horizon, qui devient notre impression/sentiment/image/idée de ce qu'est la « nature », ou le « caractère » du monde, et qui nous donne l'impression, du fait de ce caractère transcendant, d'être en dehors de ce que nous pourrions transformer (une facette du transcendant se manifestant dans notre vécu par quelque chose de « non-étant », en dehors de l'ordre de l'être dans lequel nous sommes, inaccessible à ce que nous pouvons manipuler et rendre à notre échelle). Il me semble que ce qui se développe en tant qu'identité personnelle dépend en large mesure de cette « aire » qui se crée tôt et qui se reproduira assez souvent, voire même presque toujours pour certains, jusqu'à l'âge adulte, avec d'énormes conséquences pour le devenir de notre capacité de créativité, de solidarité et de sens dans la vie.

Mon propos ici n'est pas d'aborder la question du statut épistémologique du transcendant dont je parle. Quel que soit le nom attribué à cette « chose », par exemple « Dieu », « L'Autre », « Sur-soi », « Conscience Collective », « Être Suprême », « Nature des choses », « cette chose dans l'ordre de l'Être qui nous transcende et qui ne se réduit ni à notre taille ni à notre instrumentalisation », ou tout autre nom, je n'affirme ni ne conteste son existence ni son statut, dans l'ordre « des êtres »

dont on peut investiguer la nature dans la philosophie rationaliste¹ ou bien dans les sciences « exactes » : biologie, chimie, physique, etc. Je me base plutôt sur le « constat » offert par certains moments de dialogue avec d'autres êtres humains, qui, dans leur manière de dire les choses, attestent à la fois de l'existence (phénoménologique) de cette chose « vivant » dans l'espace relationnel « entre les deux » et du rapport qu'ils affirment qui existe (dans ce même sens « étant ») entre cette « chose » et ce que devient leur façon d'appréhender, de comprendre et de vivre dans le « monde », si par « monde » on peut dire le monde constitué et perpétuellement en construction/reconstruction dans les relations humaines.

En vue d'explorer ce lien, en mettant en évidence la façon de parler de certaines personnes, dans la vie quotidienne relationnelle et dans le lien psychothérapeutique privilégié, aussi précieux, rare et intime soit-il, j'avance l'idée que si l'air (du tiers présent) des relations précoces devient ce qui caractérise, au cours de la vie entière, notre idée du « monde » dans lequel nous vivons, et si dans certaines circonstances ce lien se manifeste dans notre manière de caractériser « cet autre qui nous accompagne », il peut être intéressant de voir jusqu'où les « conditions précoces relationnelles dyadiques » deviennent des conditions propices, ou plutôt néfastes, au « possible », à une vie créative, osée, mais empreinte aussi de sensibilité et de solidarité. Vie caractérisée à la fois par des sentiments de sécurité et de bien-être, mais avec un horizon large, un espace fertile, favorisant notre créativité et notre capacité à être solidaire avec/envers autrui.

1 Ceci ne veut pas dire que je suis insensible aux catégories philosophiques dont on devrait être conscient dans ses choix de méthode scientifique. Dans ce sens, outre la tradition analytique d'études de cas en psychologie, ou bien la tradition phénoménologique si connue dans le travail en psychothérapie depuis Binschwanger et, dans notre ère, Rogers, il existe des repères philosophiques assez pertinents et actuels qu'on pourrait pointer : entre autres Levinas et sa « réhabilitation » du transcendant, sa critique de la philosophie rationaliste et son désintéret pour le sacré, dans l'essai intitulé « Dieu et la philosophie » écrit dans une série de trois conférences, à Jérusalem, Bruxelles et Genève, entre 1973 et 1974, et reprises et « corrigées » dans *De Dieu qui vient l'idée* (1992) et d'autres de ses textes à la fois commentant les essais de Husserl, Heidegger et Buber, et avançant ses propres thèses. Ou bien, Marion, où il faudrait inclure son propre commentaire de ces mêmes auteurs, en discutant de la contribution de Levinas et de la notion du transcendant dans la philosophie moderne (« La voix sans nom. Hommage – à partir – de Levinas », in *Rue Descartes : Emmanuel Levinas*, Paris, PUF, 2006).

Si je me centre sur certains témoignages en tant que point de départ, en essayant de rester proche des lieux où se manifeste le langage du « tiers présent » et du « transcendant » et sur certains liens à explorer entre les deux, je ne me limite pas à citer simplement des choses comme si elles devaient être vues comme évidentes. J'explore plutôt quelques liens entre ces phénomènes et des réflexions issues de la psychologie néo-analytique, et plus particulièrement dans la tradition de « la relation à l'objet ».

Dans ce sens, on ne sera jamais loin, dans ce texte, de l'esprit d'investigation et de la pratique de Winnicott et de son concept du transitionnel et surtout de ce qu'il essaye d'articuler dans son ouvrage *Jeu et réalité*, ainsi que d'autres auteurs de cette tradition. Il convient d'en citer plusieurs, dont Klein en tant que pont entre la pensée freudienne et le nouvel accent mis sur la période pré-œdipienne tel qu'il sera élaboré dans la pensée de Winnicott, Fairbairn, Guntrip, Mahler, Milner, Suttie (plus récemment Bollas). Il faudrait aussi citer la théorie de l'attachement et Bowlby et Ainsworth (il y a actuellement à cet égard une immense littérature empirique), la psychologie du développement humain dans sa dimension « vie entière » et surtout la perspective d'Erik Erikson, entre la psychologie néo-analytique et la psychologie du développement, ainsi que les recherches récentes et actuelles dans le domaine du développement de l'identité, et du rapport entre la période précoce de la vie et son impact sur ce que seront les problèmes et les potentialités de la vie, plus tard. Nos réflexions, dans ce texte, seront marquées, par exemple, par la notion qu'avait Erikson que le projet identitaire peut être considéré comme un projet de foi, profondément influencé par l'ambiance ou par le climat émotionnel de la vie précoce de l'enfant et renégo-cié à chaque moment important de transition entre les stades de la vie et du développement psychologique.

Nous ferons appel également à des auteurs actuels dans le domaine de la psychologie de la religion, déjà multidisciplinaire dans sa vision et ses investigations, où l'on trouve des liens riches de sens par rapport à nos « phénomènes », via les recherches de Capps, Hopkins, Jones, Meissner, Milner, Pruyser, Rizzuto et Ulanov, via les revues de la littérature de Beit-Hallami, McDargh, Jones et Wulff, examinant la pertinence de la psychologie de relation à l'objet pour la psychologie de la religion, ainsi que par notre compréhension du religieux en tant que phénomène humain.

Transition, transformation et transcendant par rapport à l'espace in between : de l'esthétique au religieux ?

Vignettes témoins

Arrivé à ce stade, voici quelques petits exemples illustratifs, à tout le moins certains éléments que j'ai envie d'explorer, quelques vignettes : le genre d'expérience très interpellante où apparaît cette question du lien entre aire relationnelle, espace transitionnel, esthétique, émotionnel, créatif et religieux.

1. Commençons par un moment vécu avec ma fille, Julia, quand elle avait quatre ans. Nous sommes en train de peindre avec nos doigts, allongés sur le sol, très relax, complètement silencieux. Elle a choisi d'écouter de la musique grégorienne. Il arrivait que nos doigts entrent en contact et se séparent ensuite. À un moment, elle me dit : « Papa, comme ça, je prie... Et toi aussi... Nous sommes en prière. Dieu est dans mon cœur et dans ton cœur et dans le cœur de Maman. Mais nous aussi nous sommes dans le cœur de Dieu, moi, toi et maman, chacun et nous tous ensemble. Je le sens, il est là, Dieu est là, là dans l'espace entre nous ».
2. L'année suivante, nous sommes à table en train de jouer avec de la terre glaise, pendant l'Avent, peu avant Noël, et nous parlons du fait que Noël va bientôt arriver. Elle dit que la Vierge Marie doit être très contente de savoir que Jésus va naître. Je lui dis alors : « Tu m'as dit il y a quelques minutes que Jésus "était" né ». « Mais là où elle habite, il n'y a ni passé, ni futur, mais seulement la présence abondante », répond Julia. « Elle était donc heureuse quand Jésus est né, elle est heureuse parce qu'il sera bientôt né et elle le sera pour toujours ».
3. Deux garçons, mes fils, Jonathan et Jacob, lorsqu'ils avaient respectivement six et trois ans, parlent du nounours de leur mère, celui qu'elle avait quand elle avait leur âge, qu'ils avaient trouvé dans la chambre des parents. Celui de six ans dit à son frère : « Tu sais, j'ai oublié le nom de ce nounours, c'était quoi encore ? » Son frère répond « C'est le nounours de Maman, mais je ne sais plus quel était

son nom. C'est pas grave. Nous savons que c'est le nounours de Maman, et c'est elle qui l'a mis là ». « Mais justement, dit Jonathan, ça doit avoir un nom. Nous ne pourrions pas l'appeler juste "un nounours", car Maman l'aimait, et quand quelque chose appartient vraiment à quelqu'un, je veux dire, quand il est aimé, on lui donne un nom. C'est celle qui l'aime qui donne un nom et donc ensuite il n'est pas qu'un nounours, tu vois ». « Oui, je vois, dit Jacob, mais je ne sais pas pourquoi "nous" devrions connaître son nom, Maman le connaît sans doute. » « Oui Jacob, ok, je vois ce que tu veux dire, mais quand même, nous appartenons à ce même, hum..., ce même... amour dont le nom de nounours avait été donné, cet amour qui vit ici dans cette chambre, et donc, même si ce n'est qu'un nounours, il doit, comme nous, à cause de cette connexion à Maman, avoir, ici, dans cette chambre où elle dort et vit, le nounours doit avoir un nom, son nom. Tu vois ça, Jacob, ce qui donne le nom de quelqu'un est ici, et nous devons le respecter, même si Maman n'est pas ici "maintenant" ». « Demandons à Maman alors, au plus vite, quand elle reviendra à la maison » dit Jacob, et leur activité prend alors un autre chemin...

4. Parlons maintenant d'un garçon de sept ans, fils d'amis, qui me parle de sa frustration par rapport aux moments de transition entre *playing* (son mot à lui) et *other things in life* (d'autres choses de la vie). La conversation commence quand il me dit « Je n'aime pas quand les adultes viennent nous interrompre quand nous sommes en train de jouer ». Je lui réponds : « Ah oui ! Et pourquoi ? » « Car ils posent les questions qui ne s'appliquent pas ("the wrong kind of questions") », dit-il alors. Je lui demande : « Quel type de question ? » Il me dit : « Questions comme "Qu'est-ce que tu fais", "Qu'est-ce que tu es en train de construire là ?", "Pourquoi as-tu choisi ces couleurs ?" ». Il me montre un bâtiment de « légos » qu'il a bâti. « Et pourquoi est-ce que ces questions ne s'appliquent pas ? », lui dis-je. « Car jouer, c'est ne pas savoir ce qu'on est en train de faire, c'est être, ou bien faire sans réfléchir, agir, tout simplement. Il y a des choses qui se réalisent, qui se produisent, mais c'est seulement après qu'on peut se prononcer sur ce qui s'est passé. Après, par exemple, je peux dire : « Oui, en jouant avec vos legos, Madame, j'ai construit ceci ou cela, mais pendant je ne le savais pas et cette question ne m'intéressait pas du tout. Cette question m'a même dérangé, parce que la question m'a demandé de ne plus "être dans la chose elle-même" mais d'agir selon d'autres règles, d'autres catégories qui

n'appartenaient pas à la situation ». Un peu plus tard, dans la conversation, je lui dis, en rigolant, que quand il me parlait de sa frustration face à l'interruption de son activité de *playing*, il parlait presque comme si *playing* était quelque chose de « sacré ». « Mais justement, me dit-il, vous n'allez pas entrer dans une église pendant la messe et demander à haute voix "Mais qu'est-ce que vous faites là ?" Les gens sont tellement dedans qu'ils vont vous regarder comme si vous étiez fou. *It's the wrong kind of question* ». « Et alors, lui ai-je demandé, les adultes, dans une telle situation, que doivent-ils faire alors, par exemple s'il faut te dire qu'on va partir, qu'on va manger? » « Et bien il faut une période de transition, il faut presque qu'on soit pris par quelque chose qui ferait le lien entre la scène là, et ce qui devait la suivre. Quelque chose qui n'appartient ni au *playing* ni à ce qui est purement pratique. Moi quand je dois quitter un lieu où j'ai bien joué, tout seul, ou bien avec un ami, je préfère pouvoir prendre quelque chose avec moi et avant d'arriver, et en partant, un souvenir, ou bien quelque chose que je peux garder en pensant à ce moment-là ». Manière assez explicite de parler du transitionnel et de l'importance que peut avoir un objet.

Si dans cette vignette nous avons bien introduit le lien entre *playing* et religion, le lien est vite repris et même approfondi par le jeune garçon avec qui nous parlions. C'est lui qui souligne la similarité entre le type de processus dans lequel il se trouve en jouant et ce qui se déroule dans la scène religieuse, et la raison pour laquelle poser certains questions dans les deux cas serait justement poser les mauvaises questions, être maladroit et non pertinent face à l'autre et au comportement dans lequel ils se trouve profondément impliqué. La précocité de ce garçon, capable à son jeune âge d'articuler un rapport entre des domaines d'activité se réalisant à première vue dans des catégories différentes, témoigne de sa perspicacité dans sa façon de voir les choses.

La façon de parler de ce garçon évoque un autre élément qui faisait partie des préoccupations de Winnicott, dès le début de son élaboration du concept d'espace ou d'objet transitionnel, notamment l'idée que *there are better and worse ways of getting through, of negotiating, this phenomenon, and the period to which it is so intimately related*. Pour Winnicott, la manière dont cette période sera traversée et cet espace élaboré aura des conséquences, pour ce qui concerne la vision des choses qu'aura le sujet par la suite et la liberté ou non qu'il connaîtra de « jouer » dans les domaines relationnels et symboliques.

Il nous reste à observer, quelques années après, comment dans le langage du sujet l'explicitation des notions de transcendant et de transitionnel, d'aire et de vision des choses, d'ombre ou de lumière du vécu archaïque relationnel, devient l'idée de « la nature des choses », de « cet autre prépondérant qui pèse sur tout événement, qui accorde ou écrase l'espace du monde et l'espace potentiel du développement de soi. » Ce sont les termes mêmes d'un garçon de seize ans, en psychothérapie, pour expliquer pourquoi il ne peut pas assister à la messe, étant donné que l'aire néfaste du relationnel dans sa vie correspond trop à certaines constructions qu'il a faites, correspond aux notions d'un dieu tout-puissant, capricieux et violent, présent également dans la communauté charismatique et sectaire où il a grandi. Nous pouvons constater qu'avec sa capacité intellectuelle de prendre comme objet son propre vécu et sa propre pensée, il est en train, mais de manière considérablement plus complexe, d'aborder le phénomène de l'aire relationnelle devenu aire du transcendant « partout », comme il le dit, renforcé dans la communauté explicitement religieuse où ses proches et lui-même sont impliqués. Le même lien affirmé par le garçon de sept ans devient dans le langage d'un autre, adolescent, encore plus explicite.

Si, dans le langage de l'adolescent, il y a des éléments prospectifs (« qu'est-ce que je deviendrai si je parle comme ça ? Quelle conséquence cela aura-t-il que je vois apparemment les choses au clair, ou au moins en partie plus clairement qu'elles ne l'étaient auparavant ? Quelle conséquence pour l'avenir de ma vie, pour la personne que je deviendrai ?), à l'âge adulte il y a également une tendance à regarder le passé aussi bien que l'avenir, un constat selon lequel je suis en partie ce que j'étais, ou bien au moins en partie ce que je fais avec et de ce que j'étais, selon lequel je suis ce que les autres voulaient, avaient le projet de faire de moi, me permettaient, m'autorisaient, souhaitaient pour moi, m'ont interdit, ce que je fais de tout cela.

5. Voici maintenant la voix d'une femme qui essaie de mettre des mots sur le processus de changement qu'elle est en train de vivre, liant le processus thérapeutique et ce qu'elle « travaille » et ce que devient « l'air dans lequel je vis » au-delà de la porte de la pièce dans laquelle s'effectue la thérapie.

Voici ce qu'elle dit :

En fonction de ce que j'explore et mets en œuvre ici, je constate non seulement que l'air que j'habite, à l'intérieur de mon monde à moi,

change, se nuance, s'adoucit, s'élargit, mais aussi que ce que je perçois de la nature des choses, de l'air du monde, de l'atmosphère du cosmos presque, quelque chose comme ça, voire même la température ambiante de la « pièce » qui représente l'espace que j'habite dans le monde, change aussi ; cela permet que changent aussi l'espace entre moi et vous, docteur, et ce qui est là en moi, et entre moi et le monde, entre moi et les autres, et que je devienne moins celle qui réagit et plutôt, sachant maintenant respirer autrement et plus profondément, celle qui a sa propre vue des choses, sa propre créativité, sa propre manière, et de savoir se poser, et d'avoir de la compassion envers les autres, eux aussi vulnérables, transitoires et processuels que moi. Je dirais que Dieu lui-même change de nature et, en se transformant, devient lui-même plus doux, plus accueillant, plus souple dans la marge de manœuvre qu'il m'accorde, plus, je dirais... joyeux dans ce qui, en moi, vit, cherche le vivant et l'affirme, moins morbide, moins mortifiant, moins... lourd. Moins quelque chose au-dessous de moi et plutôt me soutenant par en-dessous. Curieux. Du fait que moi, dans un premier temps dans cette relation ici, je change, le monde donne l'impression de changer, Dieu, ou au moins ce que j'avais fait de l'idée du transcendant, se transforme. Mais, aussi, plus « ça » change, cette *pervasive air of things and of the nature of the world*, plus il y a de la place pour que je change aussi et que j'ai de quoi faire vivre, et ajouter au vivant du monde, comme si je devenais capable de rendre du vivant à Dieu et que cela ne dépende pas de lui que je puisse vivre ou non.

6. Dans un autre registre, parlons maintenant d'une femme de vingt-huit ans, qui vient d'être quittée par son amant, avec qui elle était depuis trois ans. Elle entre en psychothérapie en essayant de « se reconstituer » et de se réorienter dans la vie, au milieu du deuil qu'elle fait par rapport à la relation perdue.

Ce qui me manque, ce n'est pas que lui. C'est ce que nous étions ensemble, le sens de « nous » que nous étions, cette chose qui dépassait la somme de lui et moi, moi et lui, cette chose plus grande que la somme de un plus un. Cette chose qui était comme si la somme de lui et moi était plutôt trois que deux. J'appartenais à cette chose comme ce quelque chose nous appartenait, et ce « nous » était source de vie, source d'identité. Je ne me retrouve pas sans cet autre qui était le nous que nous habitions. Il me manque, c'est vrai, mais c'est aussi l'idée de nous qui me manque. Je ne suis pas moi-même hors la demeure (*dwelling place*) qui se construisait dans le lien avec cet homme. À cette « chose-là » j'étais fidèle, loyale, je me constituais dans son image, et c'était l'air de cette présence-là qui me permettait de vivre.

Encore un espace entre les deux qui est prégnant dans le vécu réel.

Comment vivre à part de cette chose, ou au moins renégocier sa relation avec cette chose, qui n'est pas que l'autre, cette chose à laquelle à la fois on a donné la vie et qui nous a donné la vie, dans la sphère relationnelle, quand l'autre qui produisait le tiers présent n'est plus, ou au moins plus ce qu'il était ? Encore de quoi constater cette réalité psychique qui, longtemps après la période précoce de la vie, est plus que la somme de ses éléments concrets, est de nature, dans notre perception de la chose, à vivre au-delà de nous, tout en nous entourant et nous autorisant à vivre (et, comme nous l'avons vu, vivre de telle ou telle manière) ; notre identité et notre existence deviennent, dans notre idée, inséparables d'elle. Ce tiers présent, transcendant, fait de nous, nous faisant, constitué de quelque chose de tellement primitif qu'il est difficile d'imaginer qu'il aurait pu être autre, comment avoir suffisamment de distance tout en admettant de la proximité, comment à la fois vivre avec cet autre et ne pas être surdéterminé par sa présence et son « attitude » envers nous ?

Du sujet au thérapeute, lui aussi dans le « jeu » du travail

Sortons maintenant du discours des clients reçus en psychothérapie et orientons-nous vers le vécu du thérapeute et vers les repères théoriques et la recherche empirique pertinente en ce domaine.

Citons par exemple le Professeur Arthur Dole, lui aussi, mais indépendamment de Carl Rogers, l'un des premiers chercheurs dans le domaine de l'efficacité de la psychothérapie. Travaillant à Philadelphie, dans les années 1970, il notera qu'une des choses les plus curieuses qui distingue les thérapeutes et qui est estimée être très efficace pour l'atténuation des symptômes (d'angoisse, dépression, phobies, etc.), tant par les chercheurs que par les clients, à cause de leur empathie et de la précision de leurs souvenirs exprimés aux moments estimés particulièrement appropriés, est que ces thérapeutes efficaces « oublient » en grande partie ce qui s'est passé pendant les séances thérapeutiques, ce qui est très différent de ce qui se fait avec les débutants dans le domaine de la psychothérapie avec qui on fait l'exercice de reconstruire une partie de séance. Cela veut dire qu'ils sont capables de reproduire des phrases, des mots et des images venus de ces séances, venant du discours de leurs clients, parfois des années après que ces mêmes mots aient été dits, mais qu'ils ne savent pas reconstruire les phrases de leurs clients

juste après et même quelques jours après les séances. Et encore, face aux chercheurs, ils disent :

Je ne sais pas, j'étais trop dedans. Je ne sais pas vous dire exactement ce qui s'est passé, où, quand, ou même comment, pas de manière très détaillée. Je garde bien des impressions. Je peux vous dire ce qu'était le fil conducteur de la séance. Je peux vous dire ce qu'était l'ambiance de notre rencontre de jour-là et ce que je ressentais après. Je peux vous donner une idée d'où nous sommes par rapport à l'histoire de notre travail ensemble. Mais je ne sais pas vous raconter mot par mot ce que nous avons dit ce jour-là.

Un de ces thérapeutes dira :

Ce que vous demandez, c'est trop carré, trop plat, tandis que j'étais dans une autre dimension, le travail appartient à une autre dimension. Travailler en psychothérapie, c'est plutôt un état comme *playing*, or *lovmaking*, or *praying*, or *writing a poem*, or *painting when you're really in the thing itself*, and not preoccupied with squared off categories. (Voir par exemple Dole²).

On pourrait citer d'autres exemples, d'autres choses, touchant aux mêmes associations, entre intensité de partage, lien émotionnel, qualité esthétique et aspect religieux de ce qui est thérapeutique ou même, à l'université, ce qu'est une expérience de « développement » ou *personal growth*. Par exemple le client qui dit qu'entrer dans le bureau du thérapeute c'est entrer dans un « sanctuaire ». Ou un autre qui dit que, depuis un certain temps, il se sent accompagné par une présence bienveillante qui pour lui est trace d'une rencontre connue en psychothérapie. Ou des gens qui commencent à s'intéresser à nouveau à l'art et au religieux, au moment même où ils recommencent à expérimenter le désir sexuel, l'appétit, le goût pour la vie, etc. Ou bien encore les clients ou nos étudiants qui disparaissent à un moment donné avec un de nos livres et reviennent quelques années après, nous disant que pour des raisons qu'ils ne comprennent pas, ils ont gardé ce livre, « comme un objet sacré », dans leur poche, leur sac, sur la table, à côté de leur lit, voire même à côté des photos de leurs proches et des objets « talisman » de qualité magique et/ou spirituelle.

2 A. DOLE, (1986), « When an amateur counsels : a case study of retrospections and verbal responses », in B. Conein, N. Dodier, L. Thévenot (eds), *Proceedings of the International Congress of Applied Psychology*, Jerusalem, The Hebrew University.

Repères conceptuels et théoriques : l'espace transitionnel et le « culturel »

Si nous constatons de longue date que Winnicott insistait sur le rapport entre le vécu de l'espace transitionnel et ce qui deviendrait pour le sujet sa capacité de « jouer » au niveau culturel, y compris dans le domaine du religieux, d'autres auteurs continuent, aujourd'hui encore, d'élaborer les rapports entre différents éléments de l'espace transitionnel, souvent appelé « intermédiaire » dans leurs écrits, et certains aspects spécifiques du culturel. R. Kaës³ explique que l'aire intermédiaire d'expérience est

une partie tierce dans la vie de l'être humain, [...] à l'existence de laquelle contribuent à la fois réalité interne et la vie externe. Il s'agit d'une aire qui n'est pas remise en question, parce qu'on ne demande rien pour elle, sinon qu'elle existe en tant que place où l'individu peut se reposer, alors qu'il est perpétuellement engagé dans la tâche de séparer les réalités interne et externe, pourtant liées entre elles.

Z. Dahoun⁴ décrit l'entre-deux selon la métaphore d'« un pont qui à la fois relie et sépare deux rives (ou mieux un escalier qui relie et sépare deux niveaux différents) ». Selon R. Kaës, la fonction de l'entre-deux est en effet de relier, tout en maintenant la séparation, deux parties disjointes ou deux éléments ayant chacun leur logique propre et d'assurer le passage en même temps. D'un point de vue dynamique, l'intermédiaire est une formation paradoxale issue d'un conflit intrapsychique ou intersubjectif réalisant un compromis dont la fonction est de faire des jonctions/disjonctions, médiations, négociations au service d'une double régulation psychique interne et externe. Mais R. Kaës insiste sur le fait que ces « structures psychiques intermédiaires sont particulièrement fragiles. Ce sont des structures "molles", extrêmement sensibles aux transformations : les nouvelles formes du malaise du monde moderne les mettent en péril ».

Dans l'entre-deux, entre le dedans et le dehors, intervient le travail de l'espace transitionnel. Le concept de la transitionnalité a été introduit par R. Kaës : « c'est un principe de fonctionnement de l'appareil psychique au contact de l'intersubjectivité ». La transitionnalité est, pour

3 R. KAËS (2002), « Médiation, analyse transitionnelle et formations intermédiaires », in B. Chouvier (dir.), *Les processus psychiques de la médiation*, Paris, Dunod, pp. 11-28.

4 Z. DAHOUN (1998), « L'entre-deux : une métaphore pour penser la différence culturelle », in R. Kaës (dir.), *Différence culturelle et souffrances de l'identité*, Paris, Dunod, pp. 209-242.

lui, « un caractère constant de la psyché dans son rapport avec ses limites ».

R. Kaës explique que

le propre de l'aire transitionnelle et de la localisation culturelle qui en dérive est de faire coexister, sans crise ni conflit, le déjà là et le non-encore advenu, l'héritage et la création. Cette coexistence est un moment paradoxal fécond qui suppose une expérience subjective et intersubjective de tolérance et de confiance. Chacun de ces espaces est d'abord destiné à faire éprouver l'illusion fondatrice d'une continuité entre la réalité psychique et la réalité externe, entre ce dont on hérite et ce que l'on trouve et crée.

L'espace transitionnel autorise une lecture du vécu de transcendant, cette chose qui « nous entoure » et qui, par son jeu d'ombre et de lumière, nous donne ou non la possibilité de « jouer » dans l'espace culturel que nous habitons.

Parler d'« ombre » et de « lumière » renvoie à la façon dont l'espace transitionnel est vécu et à sa manière d'être investi de bienveillance et d'espoir, de confiance et de foi, de présence permettant à la fois la sécurité et la faculté d'oser, de créer, d'imaginer qu'on est capable de contribuer à apporter quelque chose de spécifique, de valable et de beau aux autres et au monde. Nous avons pu constater, par les témoignages cités précédemment dans ce texte, que ce qui est, en ce sens, structuré ou informe anime ou rend sombre et plutôt mortifiant l'air du monde, bien après, jusqu'à l'âge adulte.

Le mémoire de fin d'études d'Aline Meeus⁵, récemment défendu à l'Université de Louvain, dont nous nous inspirons directement dans cette partie de notre texte, y compris par les auteurs convoqués et cités, articule bien le lien entre les propos de Winnicott tout au long de sa carrière et des élaborations plus récentes de cliniciens, anthropologues et autres influencés par la tradition winnicottienne. Il met en évidence les liens entre la qualité du rapport pendant la période précoce du développement du sujet et les conséquences pour le développement du sujet plus tard dans sa vie. Ceci se rapproche des propos de Briant et de moi-même⁶, dans notre travail sur le rapport entre modèles théo-

5 A. MEEÛS (2008), *Construire son identité dans un entre-deux culturel : étude du vécu des jeunes Dakarais : tentative d'ouverture à un espace possible de médiation*, mémoire en vue de l'obtention du diplôme de licence en sciences psychologiques, Université catholique de Louvain, Louvain-la-Neuve.

6 M. BRIANT (2009), « Psychotherapy and the "plague" : contributions to the understanding of a recurring threat », *British Journal of Psychotherapy*, 25 (1), pp. 39-55 ; J. DAY (2001a), « From structuralism to eternity ? Re-imagining the

riques et pratiques thérapeutiques prenant en compte la pensée et la tradition winnicottiennes et le culturel. Ce qui fait écho aux témoignages repris dans la première partie de notre texte. Par exemple l'adolescent qui explore les liens entre ce qu'il était et ses possibilités d'agir dans le présent et l'avenir, ou encore les adultes qui nous parlent de leur façon de donner un sens à leur vécu de transformation, tenant compte de ce qui leur manquait aux moments critiques de relation et de transition à l'enfance, du monde culturel habité à cette époque, et du vécu de changement rendu possible par l'autre espace vécu dans la relation thérapeutique.

De cette mise en perspective, s'est construite la notion d'analyse transitionnelle que R. Kaës proposa avec D. Anzieu. Ils décrivent l'analyse transitionnelle comme

- 1) une méthode générale d'investigation des effets des expériences de rupture dans l'espace interne et, corrélativement, dans l'espace inter-subjectif ;
- 2) une méthode de traitement (ou de dépassement) des crises intrapsychiques et intersubjectives consécutives à ces ruptures par le rétablissement des continuités psychiques, le travail de la symbolisation et de la création de nouveaux processus de croissance.

R. Kaës écrit que « l'analyse transitionnelle vise à restaurer cette plage qu'évoque Winnicott en citant Rabintrana Tagore, [...] entre soi et la culture, les autres et le monde. Cette plage définit les bords, un lieu de repos et de jeu, une zone d'incertitude ».

L'espace de l'entre-deux serait donc un symbole de passage, de rapprochement, entre des réalités contradictoires ou opposées ; un espace créateur abolissant les frontières et subvertissant les règles, favorisant les rencontres et pouvant être interprété de cent manières différentes.

Comme nous l'avons dit plus haut, l'entre-deux est donc un espace intermédiaire dont la fonction est de faire des jonctions/disjonctions, médiations, négociations au service d'une double régulation psychique interne et externe. R. Kaës montre que, dans l'œuvre de S. Freud, « la catégorie de l'intermédiaire s'impose là où se manifestent la nécessité et la possibilité d'établir ou de rétablir une continuité entre des éléments maintenus séparés ». Elle est « un processus de liaison ». Elle est « un

psychology of religious development after the cognitive-developmental paradigm », *International Journal for the Psychology of Religion*, 11, pp. 173-183 ; J. DAY (2003), *Audience, narrative, and the dialogical self in psychotherapy : cognitive-developmental, object-relations, and social cultural insights*, invited Lecture, Post-Graduate Training Programme in Counselling and Psychotherapy, University of Cambridge, U.K.

processus de réduction des oppositions ». Elle est « une médiation ». Elle assure une « triple fonction : de pontage sur une rupture maintenue, de reprise transformatrice et de symbolisation ». Cela nous amène donc à parler de la médiation plus particulièrement.

La question de la médiation revient avec insistance dans le débat contemporain, probablement parce qu'elle exprime la nécessité dans laquelle nous sommes pris de traiter d'une manière nouvelle, aussi bien dans l'ordre de la vie psychique que dans celui de la culture, la question récurrente de l'origine, des limites, de l'immédiat, des transformations.

Tout d'abord il est nécessaire de définir clairement ce qu'on entend par la médiation. Kaës⁷ insiste sur le fait que « le concept de médiation n'existe pas en soi ». Pour lui, « la médiation ne prend sens que dans un conflit » et « ce qui est médiat relie deux bords disjoints, clivés ou séparés ». La médiation comme lien transforme alors conjointement et corrélativement l'espace intrapsychique et l'espace intersubjectif.

R. Kaës affirme que

toute médiation implique une représentation de l'origine, [...] elle dit quelque chose de ce qui relie un ensemble de sujets à un principe ou à un espace originaire dans lequel se pose nécessairement la question de la place du sujet entre deux termes.

Il ajoutera aussi que

toute médiation s'inscrit dans une problématique des limites, des frontières et des démarcations, des filtres et des passages. La représentation topique de l'appareil psychique, avec ses lieux, ses espaces et ses limites internes et externes, rencontre sans cesse la nécessité de penser les médiations qui en assurent les échanges.

Ainsi, dans l'ordre intersubjectif, la médiation est écart et passage de l'Un à l'Autre, à plus d'un autre. Dans ce passage, comme dans l'espace intrapsychique, surgit la question de l'origine du sujet et des liens qui le constituent, la représentation des limites entre leurs espaces respectifs, communs et partagés. Le passage est donc mouvement. D'un espace à un autre, se dessine un « processus de recréation singulière permanente en chacun de nous »⁸.

Dans les paragraphes qui suivent, nous verrons que d'autres auteurs, notamment des chercheurs dans le domaine de la psychologie de la

7 R. KAËS (2002), « Médiation, analyse transitionnelle et formations intermédiaires », in B. Chouvier (dir.), *Les processus psychiques de la médiation*, Paris, Dunod, pp. 11-28.

8 Selon l'expression de Tosquelles.

religion, s'intéressent aussi à la pertinence de la pensée de Winnicott, ainsi que d'autres appartenant à la tradition néo-analytique de la « relation à l'objet », en essayant de comprendre le rapport entre l'expérience précoce du sujet et le devenir de « sa religion », de son expérience religieuse, de son rapport aux objets, institutions et figures religieuses dans son contexte interpersonnel et culturel.

Repères conceptuels et théoriques : recherches cliniques et empiriques en vue d'une explicitation du religieux dans l'espace culturel, résidu du transitionnel

Dans leurs revues récentes de la littérature en psychologie de la religion, les auteurs comme Corveleyn, Fontaine & Luyten, Hood, Jones, Paloutzian & Park, Spilka, Hood, Hunsberger & Gorsuch et Wulff⁹, font mention de quelques auteurs clefs dans ce domaine de recherche sur la relation à l'objet et l'espace transitionnel, comme Jones, McDargh, Meissner, Pruyser et Rizzuto.

Meissner (e.g. 1984¹⁰, 1992, 2000) et aussi Corveleyn¹¹, par un travail psychobiographique extrêmement bien documenté, montre combien

-
- 9 J. CORVELEYN, J. FONTAINE, P. LUYTEN (2001), « Les "émotions éthiques" et la recherche empirique en psychologie », in V. Saroglou, D. Hutsebaut (dir.), *Religion et développement psychologique : Questions psychologiques*, Paris, L'Harmattan ; R. HOOD (1995), « The facilitation of religious experience », in R. Hood (ed.), *The handbook of religious experience*, Birmingham, Al, Religious Education Press ; J. JONES (1991), *Contemporary psychoanalysis & religion : transference and transcendence*, New Haven & London, Yale University Press ; R. PALOUTZIAN, C. PARK (2005), *Handbook of the psychology of religion and spirituality*, New York, Guilford Press ; B. SPILKA, R. HOOD, B. HUNSBERGER, R. GORSUCH (2003), *The psychology of religion : an empirical approach*, London, Guilford Press ; D. WULFF (1997), *The psychology of religion : classic and contemporary*, New York, John Wiley.
 - 10 W. MEISSNER (1984), *Psychoanalysis and religious experience*, New Haven, CT, Yale University Press, p. 176 ; W. MEISSNER (1992), *Ignatius of Loyola : the psychology of a saint*, New Haven, CT, Yale University Press ; W. MEISSNER (2000), « Psychoanalysis and religion. Current perspectives », in J. K. Boehnlein (ed.), *Psychiatry and religion : the convergence of mind and spirit*, Washington, DC, American Psychiatric Press, pp. 53-69.
 - 11 J. CORVELEYN (1997), « The obsessional episode in the conversion experience of Ignatius of Loyola : a psychobiographical contribution », in J. Belzen (ed.), *Hermeneutical approaches in psychology of religion*, Atlanta, Ga, Rodopi Press.

les éléments religieux ont joué un rôle important dans l'histoire de la psychanalyse (y compris de manière formative dans la vie de S. Freud) et combien les figures de grande importance religieuse (Ignace de Loyala, par exemple) peuvent être mieux comprises grâce à la psychanalyse et aux sciences psychologiques, surtout la psychologie de la relation à l'objet. Meissner¹² souligne que chez Winnicott, et surtout dans son développement des phénomènes transitionnels, on trouve au moins quatre façons par où la religion joue un rôle de catalyseur, permettant au sujet de faire un « retour » au « lieu » primaire des sources de sa créativité et, ajouterions-nous, de ses blocages à la pleine exploration et expression de celle-ci. C'est le cas notamment dans la notion de « foi », telle qu'on peut la comprendre ici, dans les représentations de Dieu, dans les symboles religieux eux-mêmes, jouant pour Winnicott un rôle d'objet transitionnel, et dans la prière. Les quatre suspendent le sujet entre le subjectif et l'objectif, l'intérieur et l'extérieur, permettant à la fois une régression aux sources de soi et une capacité de mobiliser les éléments joyeux, pénibles ou autres, en vue d'une plus grande capacité d'appropriation des éléments propices à la créativité, à l'imagination/re-imagination de soi et à l'avenir de ses relations avec le monde. Meissner¹³ rejoint l'idée de Winnicott, opposée à celle de Freud, que l'illusoire peut être aussi positif que négatif et que, dans le cas de la religion, les deux sont possibles, soulignant même la capacité de la religion de permettre justement au sujet de revisiter ce qu'étaient ses expériences primaires et structurantes et, dans l'expérience religieuse, de se remettre en contact avec les expériences positives, de réparer et recontextualiser les expériences plutôt négatives. Étant donné que pour Winnicott l'illusoire ne cède jamais entièrement sa place au « réel » et que nous restons tous profondément influencés par ce qu'étaient nos expériences transitionnelles de « départ », la religion n'est pas quelque chose à « dépasser » ou à « laisser derrière » dans le développement humain. La religion, dans la vie d'un sujet, n'est pas pour Winnicott, comme le souligne Meissner, signe d'immaturité. Au contraire nous sommes immatures si nous prétendons ignorer en quoi et combien « le transitionnel » restera vivant en nous et si nous ignorons aussi la capacité de la religion de servir des fonctions créatives et humanisantes qui permettent à la fois une confrontation profonde avec

12 W. MEISSNER (1984), *op. cit.*

13 *Ibid.*, p. 176.

soi-même et un examen critique et créatif de nos liens avec autrui (cf. également Day¹⁴, Forster & Carveth¹⁵, Meissner¹⁶, Ulanov¹⁷).

McDargh¹⁸ et Rizzuto¹⁹ montrent, via des études de cas cliniques, combien les images de Dieu qu'ont les individus étudiés portent les traces claires des relations précoces, en interaction avec le milieu socioculturel. Les deux auteurs sont en partie influencés par les écrits de Pruyser (1968) (cf. aussi Malony & Spilka²⁰). Pruyser²¹ avançait l'idée que la fonction de la psychanalyse et des sciences psychologiques n'est pas de se prononcer sur le bien-fondé des idées religieuses, ni sur le statut « réel » des expériences religieuses, ni ne devrait juger si, en soi, les croyances, pratiques et expériences religieuses sont de nature « pathologique », mais devrait plutôt se focaliser sur la question de savoir quelle est la fonction de ces éléments religieux dans le développement, le bien-être et la souffrance du sujet. Pruyser lui-même est influencé par les idées de Winnicott, Guntrip, Fairbairn et Milner, qui estiment qu'il existe des modes de fonctionnement religieux sains, propres à la créativité et bénéfiques du point de vue relationnel et culturel, tout comme il existe des éléments religieux de caractère plutôt pathologique. Dans leur ensemble, ces auteurs critiquent Freud et la tradition psychanalytique freudienne, dans la mesure où ils la trouvent peu ouverte aux côtés positifs du religieux et trop encline à tenter de nier le bien-fondé de la religion et à prouver qu'elle n'est pas bénéfique aux êtres humains ; ces auteurs estiment que cela ne peut être prouvé dans la logique,

-
- 14 J. DAY (2008b), « Poetry, psyche, prayer : punctuation points in the lost/foundness of God E. », *Harvard University Faith-in-Life Forum, Selected Papers*, Cambridge, Mass, The Memorial Church Publications, Harvard University, 5, pp. 1-15.
 - 15 S.E. FOSTER, D.L. CARVETH (1999), « Christianity : a kleinian perspective », *Canadian Journal of Psychoanalysis*, 7, pp. 187-218.
 - 16 W. MEISSNER (1984), *op. cit.*
 - 17 A.B. ULANOV (2001), *Finding space : Winnicott, God, and psychic reality*, Louisville, KY, John Knox Press.
 - 18 J. MCDARGH (1983), *Psychoanalytic object relations theory and the study of religion*, Lanham, Md, University Press of America ; J. MCDARGH (2001), « Faith development theory and the problem of foundations », *The International Journal for the Psychology of Religion*, 11 (3), pp. 185-189.
 - 19 A.-M. RIZZUTO (1979), *The birth of the living god*, Chicago, University of Chicago Press ; A.-M. RIZZUTO (2001), « Religious development beyond the modern paradigm discussion. The psycho-analytic point of view », *The International Journal for the Psychology of Religion*, 11 (3), pp. 201-214.
 - 20 N. MALONY, B. SPILKA (1991), *Religion in psychodynamic perspective : the contribution of Paul Pruyser*, New York, Oxford University Press.
 - 21 P. PRUYSER (1968), *A dynamic psychology of religion*, New York, Harper & Row.

l'épistémologie et les outils de recherche en psychanalyse et psychologie²².

S'ils ne sont pas directement liés au mouvement de la relation à l'objet, il nous semble pertinent de ne pas oublier que des auteurs comme Bakhtin, Coates, Cuppitt, Gergen, MacNamee, Shotter, Tappan et Wertsch ont leur place dans cette discussion, car ils influencent de plus en plus les auteurs en psychologie de la religion qui s'intéressent aussi à la question de l'espace transitionnel et parce qu'ils participent à un mouvement visant à étudier la relation et l'espace relationnel, et non l'individu, comme objet de recherche, attitude profondément mise en évidence par Winnicott bien sûr, mais aussi par d'autres auteurs plus récents et cités précédemment. Dans leur ensemble, ces auteurs, connus dans les littératures narratives et constructionnistes, mettent l'accent sur la construction relationnelle et la nature dialogique de l'identité des personnes et sur le fait que leurs actes sont inséparables de l'idée qu'il existe un(des) autre(s) à qui tout comportement s'adresse, laissant de manière explicite ouverte la notion de « tiers », qui ne se réduit pas à la somme de deux, par exemple, dans une relation dyadique (Bakhtin²³,

22 Le livre récent de Dobbs (2007), *Faith, theology, and psycho-analysis*, représente un aperçu particulièrement éclairant sur ce sujet, se basant sur les écrits, mais aussi les lettres et les cahiers privés, de Guntrip, en rapport avec ses relations personnelles et professionnelles avec Winnicott, Clare Winnicott, Fairbairn, Milner et d'autres personnages au centre du mouvement de réforme de la psychanalyse freudienne axé sur l'importance des expériences précœdipiennes. Il montre jusqu'où les questions religieuses et la théologie marquent la réflexion dans ces relations, et l'esprit de réforme de l'époque, vers ce que deviendra la psychologie de relation à l'objet.

23 M. BAKHTIN (1981), *The dialogic imagination*, Austin, University of Texas Press.

Coates²⁴, Day²⁵, Day & Tappan²⁶, Day & Youngman²⁷, Cuppitt²⁸, Gergen²⁹, Shotter³⁰, Wertsch³¹). Erikson³², comme nous l'avons indiqué dans les paragraphes précédents, rejoint ce courant par l'accent mis sur l'importance du relationnel et du psychosocial dans la construction de l'identité et dans la place des rites, des jeux, de la religion et de la spiritualité dans la vie des individus et de leurs relations. D'autres auteurs encore,

-
- 24 R. COATES (1998), *Christianity in Bakhtin : God and the exiled author*, Cambridge, Cambridge University Press.
- 25 J. DAY (1993), « Speaking of belief : language, performance, and narrative in the psychology of religion », *The International Journal for the Psychology of Religion*, 3 (4), pp. 213-230 ; J. DAY (2002), « Religious development as discursive construction », in C. Hermans, G. Immink, A. de Jong, J. van der Lans (eds), *Social construction and theology*, Leiden and Boston, Brill ; J. DAY (2003) *Audience, narrative, and the dialogical self in psychotherapy : cognitive-developmental, object-relations, and social cultural insights*, invited lecture, Post-Graduate Training Programme in Counselling and Psychotherapy, University of Cambridge, U.K. ; J. DAY (2007), « Personal development », in F. Watts, E. Gulliford (eds), *Jesus and psychology : approaching the gospels psychologically*, London, Dartman and Todd ; J. DAY (2008a), « Human development and the model of hierarchical complexity : learning from research in the psychology of moral and religious development », *World Futures - The Journal of General Evolution*, 64, pp. 452-467 ; J. DAY (2008b), *op. cit.* ; J. DAY (2008c), « Marital spirituality through the life course : insights from psychology », in T. Knieps-Port le Roi, M. Sandor (eds), *Companion to marital spirituality*, Leuven, Peeters Press ; J. DAY (sous presse), « La (re)conversion religieuse face aux dilemmes moraux : regard empirique sur base des recherches avec des adolescents et des jeunes adultes chrétiens et musulmans en Angleterre et en Belgique », à paraître in P-Y Brandt (dir.), *La conversion religieuse : approches scientifiques*, Lausanne, Labor et Fides.
- 26 J. DAY, M. TAPPAN (1996), « The narrative approach to moral development : from the epistemic subject to dialogical selves », *Human Development*, 39 (2), pp. 67-82.
- 27 J. DAY, D. YOUNGMAN (2003), « Discursive practices and their interpretation in the psychology of religious development : from constructivist canons to constructionist alternatives », in J. Demmick, C. Andreoletti (eds), *The Handbook of Adult Development*, New York, Plenum, pp. 509-532.
- 28 D. CUPPITT (1997), *After god : the future of religion*, London, Phoenix Books.
- 29 K. GERGEN (2002), « Social constructionism and theology : the dance begins », in C. Hermans, G. Immink, A. de Jong, J. van der Lans (eds), *Social constructionism and theology*, Leiden, Boston, Koln, Brill.
- 30 J. SHOTTER, K. GERGEN (1989), *Texts of identity*, London, Sage.
- 31 J. WERTSCH (1991), *Voices of the mind : a sociocultural approach to mediated action*, London, Harvester Wheatshief.
- 32 E. ERIKSON (1981), « The galilean sayings and the sense of "I" », *The Yale Review*, 70 (3), pp. 1-46.

dont Dauber³³, Hopkins³⁴ et Turner³⁵, presque inconnus dans la littérature des sciences psychologiques et travaillant tous dans le domaine de la psychanalyse et la littérature, offrent une manière d'apprécier combien le relationnel tel qu'il se trouve dans l'œuvre de Winnicott marque l'espace culturel, en lien avec les actes littéraires et religieux. Bollas³⁶, dont on parlera dans les paragraphes suivants, est influencé par leur pensée et la juge propice à une meilleure compréhension des idées de Winnicott et de ses héritiers, selon lesquels la psychanalyse nous aide à comprendre en quoi consiste le rapport entre relations précoces, objets transitionnels et espace culturel, en ce compris ce qui peut nous aider à comprendre l'air de transcendance tel que nous essayons de le développer ici.

Dans cet essai de situer nos réflexions par rapport aux chercheurs passés en revue ici, à la fois cliniciens et académiques, c'est surtout chez Jones³⁷ que nous trouvons une intégration compréhensive à la fois large et fine de l'histoire de la psychanalyse et de la psychothérapie d'inspiration psychodynamique, et un accent singulier mis sur la relation, le dialogue, l'interpolation réciproque et mutuelle, et sur les conséquences pour nos conceptions du « transcendant » et pour les éléments religieux dans la vie des clients/patients, des psychothérapeutes et dans la relation psychothérapeutique.

Plus que dans chez tout autre auteur, nous trouvons dans le développement théorique, clinique et historique de Jones, et plus particulièrement dans son articulation de la pensée de Bollas, le plus grand air de connivence avec nous. Jones montre combien on peut trouver dans la

33 A. DAUBER (1993), « Thomas Traherne and the poetics of object relations », in P. Rudnytsky (ed.), *Transitional objects and potential spaces : literary uses of Winnicott*, New York, Columbia University Press, pp. 40-50.

34 B. HOPKINS (1993), « Jesus and object-use : a Winnicottian account of the resurrection myth », in P. Rudnytsky (ed.), *Transitional objects and potential spaces : literary uses of Winnicott*, New York, Columbia University Press, pp. 40-50.

35 J. TURNER (1993), « Winnicott and Wordsworth in the area of play », in P. Rudnytsky (ed.), *Transitional objects and potential spaces : literary uses of D.W. Winnicott*, New York, Columbia University Press.

36 C. BOLLAS (1993), « The aesthetic moment and the search for transformation », in P. Rudnytsky (ed.), *Transitional objects and potential spaces : literary uses of Winnicott*, New York, Columbia University Press, pp. 40-50.

37 J. JONES (1991), *Contemporary psychoanalysis & religion : transference and transcendence*, New Haven and London, Yale University Press.

notion « d'ombre » de Bollas³⁸ un terrain fertile, voire même presque un écho de notre pensée. En utilisant le terme « ombre », Bollas fait l'observation que ce qui s'inscrit dans l'esprit de l'enfant de ses premières expériences relationnelles n'est pas un objet, mais un plutôt une « ombre ». « Pas encore identifiée comme une autre, la mère est vécue comme un processus », dit Bollas³⁹. C'est la relation avec la mère ou l'autre avec qui il est en interaction, et l'air associé à ce processus, que le bébé va internaliser et qui va le marquer tout au long de sa vie, surtout aux moments pivots de transition. Bollas partage avec Winnicott, Guntrip, Milner et d'autres, l'idée qu'aux moments clefs de transition, on « revisite » nos fondements relationnels et notre vécu de l'ambiance où nous étions à la fois objet et participant. Dans ces moments de transition, nous nous retrouvons face au présent, à nos projections sur l'avenir et aux éléments constitutifs des premiers moments structurants de nous-mêmes, en leurs ambiances, atmosphères, climats associés. Nous nous retrouvons dans la lumière de ce qui était la manière dont nous étions tenus, selon Bollas. La question de notre structure de départ se pose à chaque moment important de définition de soi et se reposera jusqu'à la fin de la vie. L'humeur des expériences précoces rappelées et recréées par le sujet face aux choix quant à la façon de se sentir, de se connaître, de se positionner envers autrui et de se laisser s'impliquer ou non dans les relations de toute sorte est très importante pour ce que deviendront ses relations et l'air dans laquelle il les vivra (relation à lui-même aussi bien qu'à autrui). En développant cette notion d'ombre de manière impressionnante, au niveau des humeurs qui persistent dans l'identité et les relations du sujet en situation d'abus, d'abandon ou d'autres conditions traumatisantes, ce que dit Bollas rejoint notre idée que, quelle que soit la nature de la relation précoce, qu'elle soit déficiente ou plutôt abondante et *life-giving*, l'air, l'atmosphère, l'humeur, l'« ombre » selon les termes de Bollas, devient quelque chose qui nous accompagne tout au long de la vie et restera un élément structurel de notre compréhension de nous-mêmes et du monde. Cela devient, dans notre manière de développer les choses dans ce texte, et dans notre manière de nous approprier la pensée de Bollas, l'air dans lequel nous vivons, qui nous semblera indissociable de la « nature des choses » : air nous permettant de respirer, d'agir, de créer et de se risquer dans les aventures de la vie, comme si le tiers présent nous soutenait,

38 C. BOLLAS (1987), *The shadow of the object*, New York, Columbia University Press ; C. BOLLAS (1989), *Forces of destiny*, London, Free Association Press.

39 C. BOLLAS (1987), *op. cit.*, p. 14.

ou bien air plutôt étouffant, écrasant, nous tracassant et nous empêchant de vivre.

Winnicott et le religieux : retour aux sources

Comme nous l'avons souligné, la pensée de Winnicott nous permet une compréhension fine du rapport entre ce qu'il appelle l'espace transitionnel, les objets transitionnels et les éléments « religieux », y compris ce que nous essayons de décrire dans notre discussion du « transcendant ». Winnicott n'était pas le seul, dans la mouvance de ce qu'on appelle « la théorie de la relation à l'objet », à adopter une attitude plutôt généreuse envers la religion ou, au moins, à voir, en lien avec l'expérience du transitionnel, sa capacité d'agir pour le bien ou pour le mal des individus, des relations et des sociétés. Mais il y a un mot à dire sur le fait que, dans la vie de Winnicott lui-même, la religion jouait un rôle important.

Ceci se constate dans des travaux biographiques sur Winnicott et dans sa façon d'exprimer les choses lorsqu'il développe et s'approprie la psychanalyse et la psychothérapie analytique, dans ses écrits et conférences, ses lettres et cahiers. Goldman⁴⁰ fait une étude très détaillée du rôle de l'enfance qu'a eue Winnicott qui a grandi dans une famille croyante et religieusement engagée dans la tradition Méthodiste Wesleyane. Son père y était activement impliqué ; sa mère suivait son mari mais avait été baptisée dans l'Église anglicane et était issue d'une famille croyante et pratiquante de l'Église d'Angleterre, dans son expression catholique et libérale. Il y a un rapport entre l'importance de l'expérience directe et personnelle du religieux et de la place accordée à la libre-pensée dans la tradition Wesleyane et la vision que Winnicott a développée sur le sujet, le développement humain et sa façon de se positionner vis-à-vis de la psychanalyse freudienne. En attestent des extraits de conférences publiques, de conversations privées, ainsi que des citations issues de ses écrits. Dobbs⁴¹ illustre ce lien avec les éléments privilégiés dans la vision de Winnicott, telle que proposée par Goldman. Il vise à approfondir notre compréhension de l'impact qu'avait Winnicott sur Guntrip et aussi de la dialectique entre les idées de Fairbairn, lui-même imprégné de concepts théologiques, et celles

40 D. GOLDMAN (1993), *In search of the real : the origins and originality of D.W. Winnicott*, New York, Aronson.

41 T.M. DOBBS (2007), *Faith, theology, and psycho-analysis : the life and thought of Harry S. Guntrip*, Princeton, N.J. Princeton Theological Monograph Series.

de Winnicott, dans la vision que forgera Guntrip de la nature de la relation en psychanalyse, des buts du traitement analytique ainsi que du rôle de la psychanalyse dans la société. Brown⁴², Steel⁴³ et Thermos⁴⁴ estiment que Winnicott était également influencé par l'Anglicanisme ambiant et présent dans les engagements de plusieurs de ses amis proches, parmi lesquels des prêtres anglicans, chez qui il y avait un rapport intime entre rituel élaboré et liberté de pensée, dans le même sens que l'attitude religieuse de sa mère. Little dit de l'attitude de Winnicott qu'elle est celle d'un « croyant sceptique », colorée par la tradition anglicane. Plusieurs études (Little, Rodman⁴⁵, Orange⁴⁶) témoignent de l'importance du religieux, du Méthodisme et de l'Anglicanisme dans la vie et l'œuvre de Winnicott : l'étude de cas célèbre de Milner, *In the Hands of the Living God*⁴⁷, où l'influence de Winnicott par rapport au transitionnel et au religieux se voit de manière importante, l'étude autobiographique de Guntrip ainsi que ses analyses avec Fairbairn et Winnicott⁴⁸, tout comme l'étude psychobiographique de Hazel⁴⁹ sur Guntrip et ses commentaires sur le religieux dans l'important concept de régression tel qu'il est développé par Winnicott et ensuite par Guntrip (lui-même membre de clergé avant de poursuivre son analyse et de devenir analyste). Winnicott dira de lui-même vers la fin de sa vie, comme il le faisait durant les décennies précédentes, qu'il se considérait « sceptique croyant », en ne voulant pas désavouer ce qu'il considérait comme une trace positive, même profondément importante, de ce qu'était l'attitude religieuse de ses origines et de ce qu'il avait pu constater dans les vies des autres au cours de sa carrière. Il dira encore que si la religion avait été utilisée de manière perverse à des moments donnés de l'histoire de l'être humain, on pouvait également voir parfois dans la vie de certains individus le potentiel que représentait l'expérience religieuse, liée au transitionnel et à la régres-

42 A. BROWN (2006), *Historical perspectives on social identities*, Newcastle, Cambridge Scholars Press.

43 R. STEEL (1987), *The uncertain father*, Bath, Gateway Press.

44 M. LITTLE (1990), *Psychotic anxieties and containment : a personal record of analysis with Winnicott*, Northvale, N.J. Aronson.

45 F.R. RODMAN (2003), *Winnicott : life and work*, Cambridge, Ma, Perseus Publishing.

46 D. ORANGE (1995), *Emotional understanding : studies in psychoanalytic epistemology*, London, Guilford Press.

47 M. MILNER (1977), *The hands of the living God : an account of psycho-analytic treatment*, New York, International Universities Press.

48 H. GUNTRIP (1975), « My experience of analysis with Fairbairn and Winnicott », *International Review of Psychoanalysis*, 2, pp. 145-156.

49 J. HAZEL (1996), *H.J.S. Guntrip : a psycho-analytical biography*, London, Free Association Books.

sion positive, et considérer les traditions religieuses comme trésors du transitionnel dont on pouvait apprendre énormément. Ceci le conduisait, à titre personnel et professionnel, à adopter une attitude positive envers la religion en tant que phénomène culturel et humain.

Peu avant sa mort, Winnicott, ayant assisté aux vêpres dans la chapelle d'un collègue à Cambridge, connu pour sa chorale de renommée internationale, dira à Madeleine Davis⁵⁰, sa collaboratrice si proche :

Qui sait expliquer ce que je ressens à ces moments, seul, dans la grande chapelle, si solennelle, de St. Johns, imprégné de cette musique sublime, ponctuée si respectueusement par les mots, lentement récités, des liturgies anciennes ? Là, je rentre dans cette espace entre-deux, ni esprit, ni matière, cet espace qui est le propre du psychique et le propre du plus noble dont l'être humain est capable, cet espace où j'ai envie de rester, d'habiter, où je me connais mieux que dans tout autre élément, et où je trouve et vis les meilleures de mes compétences en les faisant vivre, où même parfois je me sens ressusciter, en lien avec ce en quoi elles peuvent être utiles. Qu'est-ce que j'aurais fait, ou ne pas fait, si je n'avais pas connu de tels moments si régressifs, si renouvelants, si rafraîchissants. Mourir et revivre. Se décomposer et se recomposer. Ce sont des moments si proches de ce que j'essaie de saisir entre moi-même et les autres, le sacré, dans les deux sphères d'activité si proches.

Liens primaires, ombres et lumières de l'espace et des objets transitionnels ainsi que leur importance tout au long de la vie, espace psychique ni « intérieur » ni « extérieur », ni purement « illusoire » ni « réel », investi d'un air de ce que nous essayons de décrire comme « transcendant », voici le sujet de notre travail dans ce texte. Né d'un séminaire très enrichissant, je l'espère digne de cette espace si convivial et créatif dont les collègues de Louvain qui en faisaient partie étaient les garants et envers lesquels je suis profondément reconnaissant.

50 Je suis particulièrement reconnaissant du temps que m'a accordé Mme Davis, qui m'accordait un temps précieux sous forme d'entretiens, à Cambridge, sur le rapport entre le religieux et l'œuvre de Winnicott, et, par la suite, dans un échange de lettres sur ce point. C'était grâce à John Pulford, à l'époque directeur du centre de guidance de l'Université de Cambridge, et au Dr Michael Briant, Directeur du Postgraduate Programme en Counselling et Psychotherapy, de la même Université, que j'ai pu rencontrer Mme Davis et, après sa mort, avoir accès aux documents de la *Winnicott Archive*, dont elle était, avec Clare Winnicott, la responsable, à Cambridge également.

conclusions

Jean-Luc Brackelaire et Anne-Christine Frankard

De l'en deçà vers l'au-delà de l'objet : une aire qui se manifeste tout au long de la vie

L'illusion comme fondement du lien

Dépliés sous des regards croisés, les processus transitionnels questionnent une construction en devenir ; celle qui lie, délie, relie le bébé à son environnement. Interrogés dans leurs fondements, les processus transitionnels nous conduisent à une aire indifférenciée, à une ambiance mythique pour reprendre les termes de R. Devisch.

En prenant comme angle de lecture le rite *mbwoolu* de la socioculture yaka, nous avons été conviés par R. Devisch, avec le respect et la rigueur qui le caractérisent, à approcher, à partir de l'espace public viricentré dans lequel il s'est senti accueilli, les enjeux de l'intercorporité dans le holding maternel yaka. Le terme « incorporer », dans son acception anthropologique, est au centre de son développement. Il souligne combien l'identité de l'individu se forme et se constitue au niveau de l'enveloppe sensorielle du corps relationnel, c'est-à-dire au niveau de la peau, des orifices, des sens et des échanges entre un individu et les autres. Son hypothèse principale est que le cadre de la cure *mbwoolu* s'apparente à la scène des soins maternels. La manipulation des figurines, notamment l'« incorporation » de leur peau, permet la reconstruction de l'originaire psychique et groupal.

Le culte *mbwoolu* vient souligner qu'au fondement du lien se situe une aire d'illusion, berceau de croyances partagées, un système de croyance

inclusive, selon les termes de l'anthropologue, permettant que le lien et l'illusion fonctionnent.

Les données issues de la recherche ainsi que la vignette clinique présentée par A. Courtois, professeur de psychologie clinique d'orientation systémique, mettent également en évidence cet indispensable support mythique au sein de la famille. Certaines familles considèrent ces objets presque comme des êtres humains. C'est extrêmement puissant, c'est presque comme des esprits. L'objet « trouvé-créé » s'inscrit dans une histoire familiale, il participe à la transmission psychocorporelle.

L'illusion a une valeur de liaison

La lecture systémique de la dynamique de passage entre l'univers familial et l'univers de la crèche permet à A. Courtois d'analyser le statut de l'objet, une figurine-clown à laquelle est attachée un tissu, en prenant appui sur une grille de lecture interrelationnelle.

Les modalités des liens tissés entre Marine, cinq mois, ses parents – principalement le père qui accompagne son enfant lors de chacune des séquences filmées – et les puéricultrices soulignent combien le statut de l'objet est à repenser dans une conceptualisation de la triade articulant l'espace maternel « et/ou » l'espace paternel. Le « et/ou » a été interrogé par les différents intervenants du séminaire. Les deux espaces apparaissent à la fois distincts et intriqués. Les différentes séquences mettant en scène père-enfant-puéricultrice interrogent la triade. La théorisation proposée par Fivaz-Depeursinge a servi de grille de lecture stimulante dans la compréhension des alliances triadiques. À travers le « doudou », le regard de la puéricultrice vient soutenir le père et l'enfant à une possible séparation. En formulant l'hypothèse d'un rituel orchestré par la mère dans lequel le père vient s'inscrire comme acteur principal, la poupée apparaît comme un double-objet associant une part du père et de la mère, au sens également où il relie l'univers familial et celui de la crèche. L'entrée de l'enfant en crèche s'inscrit dans un travail de désillusionnement étayé sur une indispensable illusion d'être pour le jeune enfant attaché à une famille, à un esprit familial.

La figurine-clown vient questionner l'histoire des liens familiaux et particulièrement l'histoire du père de l'enfant en autorisant, non sans

souffrance, la séparation, la différenciation. Elle traduit le paradoxe de la présence et de l'absence.

S'interrogeant sur les spécificités de cet objet triplement et/ou quadruplement investi, par l'enfant et par chacun de ses parents, dans un processus de reconnaissance mutuelle, l'auteur propose la figure de la quadricité et/ou celle des triangles mouvants lorsqu'il s'agit de « penser » le bébé, ses parents et les professionnels des milieux d'accueil. Toutefois, dans le cas présenté, l'enfant investit peu l'objet. C'est davantage une histoire d'adultes, permettant à Marine de vivre, de façon moins frontale mais avec un décentrage en partie autorisé par l'objet, un possible détachement. Le processus à l'œuvre est celui d'une différenciation progressive.

Si l'auteur utilise le terme de « béquille » pour qualifier la figurine du clown, c'est en prenant comme angle d'approche le point de vue du père de l'enfant. L'instrumentalisation de l'objet est posée à partir de la vignette clinique. Le père de Marine, et la mère par procuration, utilisent l'objet pour remettre en jeu la question du lien et des séparations. Marine, à sa manière, joue le jeu et s'inscrit dans la lignée tout en expérimentant la possibilité de s'en détacher.

Vers un au-delà de l'objet

La présentation du professeur James Day, professeur de psychologie du développement, reprend et approfondit la question de la trace. Il explore la façon dont la trace est vécue comme quelque chose de vivant, comme une troisième aire qui soutient, rend possible mais également peut menacer notre existence.

- En jouant sur le substantif un/une, l'auteur met en évidence la dimension archaïque de l'ambiance, d'une aire de respiration. L'air, dans lequel on respire ou on s'étouffe, nous dit-il, ouvre sur une façon de penser le transcendant, les rites et les expériences religieuses. À partir de plusieurs situations cliniques et thérapeutiques, J. Day fait entrer en résonance l'intensité du partage émotionnel, la qualité esthétique et la dimension religieuse. L'aire des relations précoces marque, telle une ombre portée en soi (Bollas), notre être au monde tout au long de la vie.
- Il ouvre également, en se référant à la pensée d'A. Dole, une réflexion sur les qualités des psychothérapeutes en lien avec la qualité de l'aire transitionnelle. La pensée de R. Kaës vient étayer

l'articulation entre modèles théoriques et pratiques psychothérapeutiques prenant en compte la pensée et la tradition winnicottiennes.

- Le troisième temps de sa réflexion argumente les nombreuses recherches contemporaines qui s'inscrivent dans une perspective d'étudier l'impact des éléments religieux dans l'histoire de la psychanalyse (Meissner), la fonction des éléments religieux comme facteur de santé mentale (Pruyser repris par Mc Dargh, et Rizzuti). De nombreux auteurs en psychologie de la religion s'inspirent de la pensée de Winnicott et s'intéressent aux articulations entre espace transitionnel et transcendance.

J. Day souligne combien Winnicott était très sensible au religieux comme espace potentiel de créativité et de transformation positive dans la vie de l'être humain. Ce qui est source de vie peut devenir à un moment source d'étouffement ou de contrainte. Avec beaucoup de prudence et de d'importantes nuances, l'auteur se centre sur ce moment possible de bascule. Un dérapage psychopathologique est toujours possible, mais c'est aussi la possibilité d'un dépassement du côté de la transcendance. Le même phénomène, en termes de liturgie par exemple, peut susciter, au sein d'une même communauté, des réactions soit qui invitent certains à aller plus loin vers ce que l'on pourrait appeler la créativité, soit qui renforcent ce qui est figé ou rigide et qui peut avoir sur le comportement des gens un impact presque nocif pour les autres.

Tout comme R. Devisch le développait à partir du rite *mbwoolu* qui signifie « ce qui bouge, vacille », pour pouvoir entrer dans du rituel, psychiquement parlant, s'y abandonner, faire le sacrifice d'autre chose et prendre le risque de s'y engager, cela présuppose une capacité de deuil minimale qui est en jeu dans la transitionnalité. En outre, ce qui fait la spécificité du rituel, c'est la dimension culturelle et sociale. S'il n'y a pas forte adhésion à un système culturel, quel qu'il soit, de la part des participants et des spectateurs, il est impossible d'entrer dans le rituel. J. Day prolonge la réflexion autour de la capacité de deuil minimal en prenant la notion winnicottienne de « capacité d'être seul ». La qualité de présence de l'adulte à côté de l'enfant, son attention amène une transformation tant de l'enfant que de l'adulte. « La capacité d'être seul » s'éprouve dans la relation d'un bébé seul en présence de la mère ; elle s'inscrit dans un espace qui permet au lien de s'énoncer.

Un « air » d'être à la fois en nous et supposé être présent aussi dans les autres, habitant le monde comme une tendance, une probabilité, un caractère qui lui appartient. La capacité d'être seul ouvre également des perspectives permettant d'aborder la condition nécessaire, le berceau de l'exploration scientifique, artistique. L'auteur cite plusieurs exemples de découvertes fondamentales commentées par leurs concepteurs. Ceux-ci relatent le moment de surgissement de leur trouvaille dans l'après-coup d'un temps de rêverie, d'une activité relaxante, reposante, ressourçante. C'est là que se rencontrent le *thinking* et le *playing*. Ce n'est que dans un vécu où le *playing* est aussi présent et accessible que les opérations cognitives, au maximum de leur potentialité, que la réflexion rigoureuse est possible.

D'une impossible désillusion...

Le caractère ludique, dynamique, mouvant et ouvert des processus développés jusqu'à présent contraste avec la clinique toxicomaniaque présentée par Ph. Lekeuche, professeur de psychopathologie à l'UCL.

Posant comme cadre théorique une relecture approfondie et commentée du texte de Winnicott, l'auteur souligne les contrastes entre l'objet transitionnel et le *haltobjekt* dans la théorie szondiennne et pose l'hypothèse d'un rapport corps-objet fondamentalement distinct. La première perspective, celle des processus transitionnels, indique combien l'enfant sans incorporer, ni introjecter l'objet fait corps avec lui. La présence de l'objet transitionnel élargit la corporité, la zone d'expérience et d'influence de l'enfant, son rapport au monde. La seconde, abordée à partir de la théorie szondiennne, nous plonge dans un rapport de fermeture, de clôture. Le *pharmakon*, tout comme le *haltobjekt* szondien, vient boucher le trou, colmater la brèche. L'objet transitionnel contribue à l'ouverture, tandis qu'avec la prise de drogue, le toxicomane maintient la clôture, avec son unique objet condensant le pire et le meilleur, son médicament et son poison tout à la fois.

Les particularités du *haltobjekt* éclairent le fonctionnement toxicomaniaque à travers l'insupportable et l'irreprésentable désillusion.

À partir du moment où il aura pu se construire l'illusion de l'avoir créé, dès lors qu'il ne s'impose pas trop brutalement dans son altérité, très vite, le bébé sera capable d'investir l'objet. C'est à la mère d'aider l'enfant à protéger ses illusions puisque celles-ci vont jouer un rôle décisif dans la manière dont il va pouvoir supporter le manque dû à

son absence. Doté d'une faible capacité d'introjection, le bébé ne peut maintenir une image vivante de sa mère à l'intérieur de lui que durant un temps limité. Le toxicomane bute en permanence contre une absence vécue corporellement comme une amputation au niveau du corps propre, avec toute la douleur que cela implique. Au niveau intrapsychique, on retrouve chez le toxicomane ce que Winnicott pointe chez le petit enfant, lorsqu'il est confronté trop longtemps à l'absence de la mère : cet effacement intrapsychique de la trace.

Cette perspective conduit les intervenants du séminaire à revisiter les textes freudiens et particulièrement le Bloc Magique (*wunderblok*). Ph. Lekeuche indique que, pour Freud, c'est la métaphore de l'effacement de la trace. Chez le sujet même gravement alcoolique, des traces subsistent et se réaniment dans le travail psychothérapeutique. Par contre, la logique toxicomaniaque met en évidence une déconnexion entre la surface et l'inscription sur la tablette de cire comme si le sujet était toujours confronté à de l'effacement. À partir du moment où l'idée du produit surgit à la surface, tout le reste s'efface. Il peut subir les pires choses, cela ne lui sert pas de leçon.

Les particularités de la clinique questionnent le statut de l'objet transitionnel qui, comme le souligne Winnicott, n'est pas refoulé, n'est pas détruit : il tombe dans les limbes. Mais par ailleurs le psychanalyste anglais laisse entendre qu'on n'en a jamais fini avec cette aire, qui va constituer la culture, le rapport à la religion, à l'art, etc. La chute de l'objet est la condition d'une ouverture vers autre chose. Winnicott insiste sur la continuité de l'objet, il distingue continuité et permanence comme si cet objet venait à s'effriter de lui-même, comme s'il était relayé. Le mouvement en question procède à la fois de la perte et du gain sur le plan symbolique.

Une élaboration de l'absence

L'espace potentiel comme lieu d'illusion

Le double mouvement de repli et de d'ouverture à l'autre est la toile de fond d'une approche sociologique de l'espace potentiel winnicottien, lieu de l'installation des figures de l'intersubjectivité humaine, proposée par É. Volckrick. Le concept de holding maternel servira de fil

conducteur pour déployer le concept de dispositif développé par É. Belin. Le dispositif est, dit-il, une sorte de « berceau pour adultes », un espace fondé corporellement par la bienveillance maternelle permettant de se laisser aller en toute confiance et favorisant une rencontre médiatisée avec le réel. Dès lors la sécurité ontologique ne peut plus être considérée comme un acquis de la socialisation, comme une compétence individuelle, mais doit être conçue comme une problématique sociologique voire socio-politique ou économique. L'activité collective des hommes consistera à entretenir cet espace potentiel, ce lieu de l'illusion, de deux manières différentes, la symbolisation et l'aménagement. L'apport d'É. Volckrick sera d'approfondir la nature physique du travail de création qui s'inscrit dans la mise en place des conditions de confiance participant à l'aménagement de l'espace potentiel. B. Latour, et particulièrement son ouvrage *Nous n'avons jamais été modernes*, permet de faire avancer la réflexion sur la place essentielle réservée à la nature physique du cadre, à la dimension technique. À côté de la médiation symbolique et imaginaire, la dimension technique est l'une des trois médiations permettant d'éviter l'expérience angoissante d'une confrontation brusque avec le réel. Un retour à Winnicott permet l'articulation de ces trois médiations. Ces hybrides ont quelque chose à voir avec les objets transitionnels winnicottiens, et, à ce titre, peuvent être considérés comme des formes « pour adultes » de l'établissement de la relation d'illusionnement propre au maternage. La capacité qu'à la mère à instaurer un mode de relation bienveillant repose sur l'existence au niveau sociétal de structures et d'institutions qui le lui permettent. La mère est un des instruments de la fonction maternelle ; comme être social, elle est la mandataire de cette activité sociale. Le maternage est l'une des modalités de la socialisation, de l'être ensemble. Au-delà de la relation privilégiée qui préside à l'entrée dans la vie, ce maternage s'organise, c'est une activité sociale à part entière.

Une des questions centrales du sociologue qui prend comme préoccupation centrale l'organisation d'une société à partir d'une illusion sera de garder en tension les conditions favorisant la confiance de base tout en maintenant le mouvement d'ouverture. Comment les dispositifs dont parle É. Belin arrivent-ils à maintenir en tension cette exigence aux niveaux et d'une subjectivation et d'une organisation sociale ? La transitionnalité, le confort, l'illusion, sont-ils liés à la technique comme telle ou à l'investissement de la technique. La technique peut sans doute être utilisée pour cela, mais est-ce une spécificité de la technique ? Ne convient-il pas de maintenir la différence entre les deux – technique

et investissement de la technique – et à considérer qu’Emmanuel Belin pense l’articulation entre les deux, la façon dont la technique peut aménager des espaces dans ce versant de la transitionnalité ? Ne devraient-ils pas être suffisamment sécurisés pour avoir la confiance même de se risquer. Cette illusion de confiance faisait partie aussi des thèmes abordés.

Pour entrer dans un processus de négociation, de discussion, un préalable est nécessaire : la confiance dont on parle, c’est sur fond de désillusion, cela implique un certain travail du fait que l’on peut compter dessus parce qu’on va le perdre : cela va tomber sans que ce soit disparu.

Entre ouverture et prise de risque

Revenons à la recherche inaugurale et particulièrement aux prises de position des puéricultrices. Leurs discours présentent un objet complexe aux contours incertains. Elles évoquent à la fois le mouvement d’ouverture sociale auquel participe l’objet transitionnel, tout en soulignant qu’il peut également être l’alibi d’un repli sur soi-même de l’enfant. Ce qui conduit ces professionnelles de l’enfance à mentionner un certain nombre de principes de précaution en affirmant par exemple que l’enfant ne doit pas trop coller à l’objet, s’isoler des autres en fusionnant à l’objet. Dans plusieurs crèches, ces propos sont directement associés à des pratiques éducatives telles que ranger le « doudou » dans une armoire, le limiter aux temps de sieste... Dans l’objet transitionnel, s’articulent deux polarités : un mouvement dynamique d’ouverture et un mouvement de recentration, de repli sur soi, peut-être de régression aussi. Un premier risque serait d’aborder la complexité de ce processus de façon simpliste en isolant l’un des deux pôles ou en connotant qualitativement l’une de ces deux tendances. Un second risque qui peut constamment guetter les chercheurs dans cette recherche, serait de trop aller vers « quelles sont les fonctions de l’objet ? ». Une grande vigilance s’impose donc. Il convient de garder cette complexité.

En outre, à l’impossible représentation de la perte développée par Ph. Lekeuche à partir de la clinique toxicomaniaque vient résonner une des thématiques centrales de la recherche exploratoire menée auprès des parents. Les premiers documents traités par les chercheurs, les lettres adressées aux fabricants, formulaient leurs demandes de remplacer le « doudou » par « le même » : même tissu, même dimension. De même, le redoublement de son « doudou », cette répétition

de syllabe, indique sans doute quelque chose de ce qui est en jeu : quelque chose tout à la fois de la perte et de la retrouvaille.

Si toute cette construction n'était qu'illusion...

Pour P. Servais, professeur d'histoire et discutant au sein du séminaire pluridisciplinaire, il importe de ne pas oublier les logiques marchandes et leurs effets. L'ours en peluche domine le marché depuis le début du vingtième siècle. Ce « teddy bear », identifié à Théodore Roosevelt (surnommé Teddy), participe à la domination de la société bourgeoise. Ce qui ouvre un intéressant rapport à la temporalité. L'arrivée des jouets, des ours en peluche, des premiers objets d'attachement sur le marché est associée aux cadeaux offerts par les grands-parents dans la société bourgeoise. Dès lors, ces dons sont-ils là pour faire lien avec le passé au moment où, historiquement, l'enfant est précipité vers l'avenir et à un projet de vie ?

Le jouet prend donc une place importante, avec un enjeu économique, mais aussi affectif et psychologique, comme on peut le percevoir par un certain nombre de courants pédagogiques.

Les rencontres entre les campagnes de marketing et l'imaginaire inconscient font qu'il y a un arrière-fond qui subsiste, ajoute P. Servais. L'image du père tout-puissant est issue du *pater familias Roma*. Ce n'est plus du tout le cas à l'heure actuelle, mais toute une série de malaises, aussi féminins que masculins, semblent résulter de ce que cette image profondément intégrée dans notre culture – le code civil la reprenait encore il n'y a pas si longtemps – nous empêche de nous adapter sereinement à des évolutions extrêmement fortes.

Le regard historique du professeur P. Servais autorise l'articulation entre, d'une part, la culture matérielle abordée à partir de l'histoire des objets, du jeu, du jouet, et, d'autre part, l'histoire de la séparation sous l'angle de la culture relationnelle. Pour l'historien, le jouet tel qu'il est connu actuellement est un phénomène très récent dans l'histoire de l'humanité. Tout comme R. Devisch le développait sous un angle anthropologique, en affirmant qu'en Afrique le « doudou » n'existe pas. R. Devisch insiste aussi sur le fait que, dans les sociétés dont il parle, il y a « des » mères, où la fonction se partage, avec des liens corporels de passage. Un objet n'est peut-être pas nécessaire. Le processus se met sans doute en jeu autrement.

Les deux auteurs, historien et anthropologue, nous invitent donc à la question de savoir comment le lien se construit et quels sont les réseaux

d'étayage pour la relation. L'objet « doudou » tel qu'il est chez nous n'a pas la même place historiquement (avant le vingtième siècle) et géographiquement (dans la culture Yaka). Le rapport au corps est privilégié par le biais des rythmes, des babillages et des petites comptines, des chansons et aussi de la voix qui interviennent dans cette dimension de la transitionnalité.

Dans les sociétés d'Afrique centrale, on voit que, quand l'enfant reste dans le giron des mamans, c'est un enfant. Et plus le père y ajoute des marques à lui, des noms, des attentes, plus l'enfant s'individualise. Le père, davantage que la mère, participant à l'individualisation de l'enfant et à son projet social, le jouet participe-t-il à cette individualisation et cette socialisation ? Pour P. Servais, la socialisation est une des grandes responsabilités du père. Comment pourrait-elle se concrétiser par le biais du jouet ? Il s'agit là encore d'une hypothèse à investiguer. De même que la question de savoir comment le jeu participe à la socialisation de l'enfant.

C'est une question qui a mis au travail D.W. Winnicott. Selon le psychanalyste anglais, le désillusionnement opère au cours d'un long processus de transition dans lequel l'objet trouvé-crée vient s'inscrire. Ce n'est pas l'objet extérieur, le jouet réifié qui à lui seul enclenche le processus. Ce que rencontre l'enfant, nous dit Winnicott, c'est l'objet en tant que processus plutôt qu'en tant que chose. C'est également dans cet espace qu'une altérité se construit dans laquelle l'objet transitionnel comme toute fonction tierce va prendre place. L'objet transitionnel permet ainsi la construction progressive d'un rapport à soi et aux autres.

Une illusion liante - Illusion, transitionnalité et vie sociale

Poursuivons cette reprise ouvrante des enjeux et du parcours suivi, en accompagnant une ligne d'analyse qui aura traversé ce parcours et selon laquelle la vie personnelle et sociale est « en jeu » dans l'objet transitionnel, entendons, plus fondamentalement, dans le transitionnel, par-delà mais au travers de ses objets. L'illusion et le transitionnel, tels que nous les avons abordés, ont valeur de liaison de la vie personnelle et sociale. Nous suivons cette idée en trois points. Comme on le verra, la vie sociale y est définie non par son extension mais par la dialectique à la fois personnelle et sociale qu'elle implique entre soi et autrui pour

produire toujours à nouveau de l'histoire commune. Pour commencer, il nous importe cependant d'indiquer, au moment d'en souligner l'enjeu de personne et de société, que le présent travail s'est entamé autour de peluches.

La vie personnelle et sociale, « objet » du transitionnel

Un processus psychique « liant »...

Il vaut la peine en effet de ne pas trop perdre de vue les « objets transitionnels » et garder sur eux le regard clair de Winnicott. Celui-ci nous a fait voir le premier ce qui se joue d'invisible dans le rapport du petit enfant à cet « objet » singulier. Un tel processus nous est resté longtemps inconnu. Selon Green,

Combien d'années d'observations scientifiques se sont écoulées avant qu'un gentleman excentrique ne décrive ce qu'il appela « objet transitionnel » (Winnicott, 1951) ? Toutes les mères le connaissaient pourtant depuis des millénaires. Le plus souvent, la « preuve » relève du regard de l'observateur plus que du comportement de l'enfant¹.

Certes, nous savons qu'il n'est pas vrai que toutes les mères le connaissent depuis toujours comme « objet ». Plutôt le connaissent-elles sans doute comme processus. Mais il faut croire, surtout, qu'un tel « objet » – comme le processus qu'il « objective » – a la fâcheuse tendance à ne pas apparaître comme tel, à se présenter pour ce qu'il n'est pas, et que Winnicott possédait une capacité sans égale de le faire surgir là où il se trouve, de le révéler tel qu'il est. C'est dire que le travail de la « preuve » est toujours à refaire. Nous pensons en effet que l'« objet transitionnel » tend par essence à se voiler d'évidence. Et nous risquons sans cesse de le manquer sous l'« objectivité » prétendue du « doudou » et du comportement de l'enfant, à moins précisément de garder vivant ce regard original porté sur eux.

S'il se voile d'évidence, c'est qu'il porte les stigmates sensibles des passions premières, qu'il endort et éveille à la fois. Il est tissé de leurs fibres. Il sert de couverture à l'épreuve primordiale de la perte et à l'angoisse qu'elle mobilise, couvre le travail de deuil et de dépassement qu'elle implique, et ouvre l'enfant sur l'invention et la découverte de son expérience. Nous savons comment Winnicott a rendu compte de ce mouvement de voilement et de création sur fond de perte en théorisant les processus d'illusion et de désillusionnement à l'œuvre entre

1 A. GREEN (2005), *Jouer avec Winnicott*, Paris, PUF, p. 85.

le bébé et la mère². Ces passions d'origine portent en effet sur l'être. Elles recouvrent – sans en être proprement constitutives – le rapport même entre « soi » et « autre », « moi » et « non-moi », « subjectivité » et « objectivité », « intérieur » et « extérieur ». Car la vie pulsionnelle, en ses diverses polarisations, s'organise très tôt entre ces termes, qui ne sont pas d'emblée constitués comme tels, ni jamais fixés ou stabilisés. Elle se déploie dans le passage entre eux, dans l'espace spécifique qu'ouvre la transition de l'un à l'autre, indéfiniment – mais sans s'y réduire pour autant.

Les pulsions s'y déploient en ceci que dans cette transition se joue, sous une forme principielle, l'éternel voyage de la perte à la (re)trouaille, le déplacement répété d'un plaisir perdu vers un autre (re)trouvé, la transmutation continuée du mauvais en bon, disons du « plutôt mauvais » en « passablement bon »³, l'emballement d'une souffrance en passion et le remplacement toujours relancé de l'une par l'autre, en une sériation sans fin, créatrice d'un nouvel ordre de réalité, où la dynamique pulsionnelle adopte la configuration de base de son devenir, de ses destins, celle du virtuel, de la représentation, de la recherche, de l'expérience. Le processus de transition que nous venons d'évoquer fonde en effet un monde où la pulsion – au sens générique – s'actualise en virtualité, en puissance, dans l'espace que Winnicott disait potentiel, celui des phénomènes transitionnels. Elle entre dans le registre psychique – et non physiologique – de la représentation, à entendre comme représentance, trouvant son représentant dans un nouveau « motif » pulsionnel, en lequel le présent à la fois se perd et se re-présente profitablement. On retrouve ici l'idée freudienne de la représentation non seulement comme pouvant être investie – comme « objet », à côté d'autres objets – mais comme opération économique d'investissement et première forme de création psychique. L'espace créé par l'entremise de ce « (dé)placement » devient celui de l'« intérêt », qui nous pousse vers un ailleurs possible, d'un projet vers un autre. C'est celui de la recherche sur fond de perte, de l'expérience à base d'épreuve, du travail associatif – qui sous-tend la méthode psychanalytique – de liaison vitale entre les termes qui tissent précisément cette expérience au-delà mais au travers de leur fatale brisure. On y entrevoit le tracé originaire – transitionnel mais non encore dialectique – du désir et du refoulement.

2 D.W. WINNICOTT (1951-1956), « Objets transitionnels et phénomènes transitionnels », in *Jeu et réalité : l'espace potentiel* (1971), trad. fr., Paris, Gallimard, 1975.

... la vie personnelle et sociale

Une telle transition procède par la médiation d'« objets », intermédiaires, et en particulier – mais pas toujours ni nécessairement comme nous savons – à travers cet objet transitionnel, qui prête sa figure à la traversée. On peut les voir comme des objets culturels, toujours en passe d'acculturation, car s'y joue l'investissement dans le monde humain de la culture, et la tonalité de présence même à ce monde. C'est que ce travail de liaison transitionnelle opère spécifiquement, disions-nous, sur le lien lui-même, sur la qualité et l'établissement du rapport entre Soi et l'Autre, en tous ses visages et échelles. On peut saisir ici comment la dimension liante qui fait la transitionnalité s'articule à celle de lien, qui est distincte, et sur lequel elle opère. Elle travaille le lien en tant que s'y joue d'une façon spécifique la question de la perte et de la (re)trouvaille, lorsqu'elle rencontre la dialectique de l'absence et de la présence³. On ne joue pas simplement avec l'objet transitionnel. Les phénomènes transitionnels, au sein desquels celui-ci prend figure, nous mettent en jeu, dans ce que nous sommes et avons à être. Ils jouent notre être et notre devoir être. Ils nous jouent, transitivement. S'y joue, dans un premier temps, le rapport du petit enfant à sa mère et aux êtres qui en tiennent lieu. Comme Anne Courtois l'a montré, il s'agit même de prendre en compte d'emblée l'ensemble structuré du système qui assure l'entrée de l'enfant dans le monde des hommes. Fondamentalement, c'est la vie sociale, et notamment la famille, qui s'y trouve mise en jeu et en scène : la vie sociale en chacune des relations qui la constituent, à tous niveaux, dès lors que s'y trouve engagée la liaison d'une séparation et de son au-delà ; la vie sociale en ce qu'elle se voit ainsi culturellement localisée, située en un lieu d'expérience potentielle, plus ou moins bonne, mais en tout cas maniable.

C'est dire que les phénomènes transitionnels opèrent à la façon du transfert, mais dans un ordre de complexité inférieur. Il ne s'agit pas moins d'une dimension élémentaire et constitutive du transfert. Ils nous révèlent le style du rapport au monde du petit enfant, son mode d'investissement d'un monde qui devient subjectivement le sien. Mais ils nous disent du même coup quelque chose du monde des autres, familial et social, du monde de ceux qui en sont responsables, qui se trouve ainsi

3 Ajoutons qu'elle opère sur les deux faces du rapport d'altérité, d'identité et de responsabilité, c'est-à-dire sur ce que l'on est, ontologiquement, et ce que l'on a à être, déontologiquement, par rapport à l'Autre et à l'Autrui. Cf. J.-L. BRACKELAIRE (1995), *La personne et la société. Principes et changements de l'identité et de la responsabilité*, Bruxelles, De Boeck.

mis en jeu, reflété. Jean-Claude Quentel a fortement montré, dans une perspective plus structurale et anthropologique que celle de Winnicott, celle de Jean Gagnepain, ce qui spécifie l'enfant, dans sa différence⁴. Il ne peut être ce qu'il est, ce qu'il est appelé à être, que dans le cadre, précisément, de cet appel, qui implique de la part de tous ceux qui en sont en quelque façon responsables la reconnaissance de sa non-responsabilité à lui simultanément à la leur propre à son égard, celle de le faire entrer dans leur histoire, où il puisse devenir ce qu'il est, avec toutes les facultés qui sont déjà les siennes, jusqu'au moment d'y contribuer personnellement. Enfance et parentalité sont à concevoir comme les deux pôles dialectiquement articulés et mutuellement définitoires de la responsabilité. Que l'enfance et les formes de la responsabilité se tiennent structurellement rend compte de leur articulation sociale inéluctable et de la possibilité de leur éclairage sociologique réciproque.

Mais il s'agit d'autre chose que d'un simple reflet. La dialectique de l'enfance et de la parentalité, comme pôles constitutifs de l'humain, est au cœur de la vie personnelle et sociale. Elle engage le travail permanent de la personne et de la société sur elles-mêmes, leur ad-venir toujours en jeu, leur « production », leur changement, leur historisation. S'y ajoute par ailleurs une autre dimension, qui peut mobiliser cette dialectique d'historisation : c'est la dimension proprement transitionnelle, celle des processus transitionnels en tant qu'ils portent précisément sur l'être et le devoir être, à la fois sur l'altérité et sur les relations entre soi et autrui. Ils peuvent faire du changement personnel et social une virtualité d'expérience, un lieu potentiel, un terrain d'essai, un espace d'expérimentation. Ce sont ces deux dimensions que nous suggérons d'entendre dans la réflexion de Pontalis : « Les pratiques sociales qui concernent directement l'enfant mériteraient à cet égard d'être observées très attentivement car il est probable qu'elles constituent le domaine d'expérimentation privilégié du changement social »⁵. Interroger les formes personnelles et sociales qu'adoptent les processus transitionnels se révèle alors une voie propice au repérage des impasses comme des virtualités et des transformations sociales en jeu à travers les rapports entre enfants, parents et professionnels de l'enfance. L'« objet transitionnel » lui-même est une figure culturelle de ces pro-

4 J.-C. QUENTEL (1992), *L'enfant. Problèmes de genèse et d'histoire*, Bruxelles, De Boeck ; J.-C. QUENTEL (2001), *Le parent. Responsabilité et culpabilité en question*, Bruxelles, De Boeck ; J.-C. QUENTEL (2004), « Penser la différence de l'enfant », *Le débat*, 132, *L'enfant-problème*, pp. 5-26.

5 J.-B. PONTALIS (1979), « La chambre des enfants », in *Perdre de vue*, Paris, Gallimard, Folio Essais (1988), p. 224.

cessus. Ses traits personnels et sociaux actuels, tels qu'ils émergent de la recherche collective à l'origine de ces pages, nous mettent sur notre propre piste.

La mise en valeur de la vie personnelle et sociale, enjeu du transitionnel

Un « petit être »...

Ainsi y est-il d'abord apparu, dans les lettres des parents à l'entreprise qui l'a créé, comme une sorte d'être et d'objet liant paradoxalement le privé et le « public ». Le fond privé de ces lettres, qui se devine ou s'exprime directement, dans le jeu ou le drame, est toujours de détresse. Que cette détresse s'écrive au présent ou au futur, qu'elle aille droit vers sa solution ou décrive le tour des lieux vainement contactés, qu'elle soit celle de l'enfant ou celle du parent, elle a pour coordonnées l'urgence, l'errance, l'effacement des références. La souffrance impliquée est celle d'un attachement mordu à un objet qui a maintenant des trous un peu partout, que l'on rafistole, que l'on tente de remplacer. Comment ne pas penser, à propos d'un tel état passionnel, à cette « érotomanie principielle, fondamentale », dont parle Gori⁶, cette passion originaire qui prend figure et objet sur le fond d'une perte innommable « ayant déjà eu lieu, mais que le passionné conjure illusoirement comme étant à venir »⁷ ? Car

cet effroi ou ce sentiment de détresse dû à l'abandon vécu au cours des états passionnels ne sont pas *les effets* de la passion mais *ce qui la produit* afin de donner un nom et un visage, autrement dit une figuration, à une *passion originaire* dont nous n'avons plus le souvenir. C'est d'ailleurs le corollaire de cette passion originaire que Freud avait nommé chez le nourrisson : *Hilflosigkeit*, traduit en français par « état de détresse⁸ », désignant un dénuement aussi bien psychomoteur que psychique⁹.

Elle met en route un travail vital de recherche orientée. Les lettres regorgent d'indications de temps, d'adresses, de données personnelles. Qu'elles adressent leur désarroi et leur quête d'objet à une entreprise de production nous indique les voies, les déboires voire les impasses du véritable travail de deuil et de recherche par où parents et enfants

6 R. GORI (2002), *Logique des passions*, Paris, Denoël, p. 59.

7 *Ibid.*, p. 66.

8 J. LAPLANCHE, J.-B. PONTALIS (1967), *Vocabulaire de psychanalyse*, Paris, PUF.

9 *Ibid.*, p. 39.

doivent passer pour se donner personnellement et se trouver culturellement des bases et des repères de qualité. L'objet transitionnel contribue à cette tâche, dont il signale déjà la nécessité, mais il ne permet pas d'en faire l'économie. Il se prête au jeu de la personne sans remplace la peine à supporter et son élaboration productive, qui exige aussi des conditions familiales, culturelles et sociales.

Il se prête en vérité à toutes les positions personnelles, dont il remobilise le système. L'ensemble des lettres recueillies comme les entretiens menés avec parents et enfants révèlent qu'il s'agit bien d'une affaire de famille¹⁰. Ce sont les parents et leurs équivalents, avec une extension considérable, que l'objet transitionnel fait tourner autour de lui. Toutes personnes pour qui une telle mobilisation vaut la peine, qui tiennent par là au bien-être fragile du petit enfant et de sa famille, qui sont sensibles à leur fond de détresse commune, qui se lient à eux par cette démarche. Ils se prêtent mutuellement leurs voix. De cette manière, l'objet transitionnel touche tout le système des relations familiales élargies et la structure de parenté implicite qui le fonde. Il met en jeu le rapport entre parents et petits enfants et le rapport originaire à l'Autre, à un autre et à tout autre. Il en est la figuration, la première figure, avec ce que l'étymologie nous donne en écho du côté du modelage, de la reproduction, de l'invention, de la fiction, de la feinte. C'est dans ce sens-là qu'il engage les personnes et la parenté : il se prête à les représenter, il permet de les manier, et il éveille en chacun ce processus créatif primordial par où on se redonne vie et mouvement, sur le fond d'une perte fondamentale, dont il peut signer aussi bien l'obturation que l'enterrement et le travail de deuil en cours. On comprend mieux que l'objet transitionnel soit souvent associé à l'origine de la vie d'enfant, qu'il nous y associe et que les avis de recherche puissent le décrire comme un enfant mort ou perdu. Cette ombre de l'enfant mort plane sur les lettres et nous rappelle combien celui-ci lie la perte à la passion¹¹. Attachement et adoration ont en lui valeur de séparation et de deuil. La figure animale est sans doute la mieux à même de représenter cette épreuve de la disparition et des retrouvailles... d'un frère, un petit frère, parfois une petite sœur, un jumeau, le double, un cousin, un proche..., bref : un autre le même, qui est aussi « autre chose qu'un être humain ».

10 Ch. JANSSEN, J.-L. BRACKELAIRE, A.-C. FRANKARD (2005), « Les premiers objets d'attachement : points d'arrimage des liens actuels entre les enfants, les parents et les professionnels », *Enfances - Adolescences*, numéro hors série, décembre 2005, pp. 49-56.

11 *Ibid.*

Nous animons les animaux de parts de notre âme qui exigent de les différer, de les transférer sur un autre, pour les attacher, les dompter, les réanimer, les apprivoiser, gagner leur familiarité. L'animal représente spécifiquement cette différence et cette altérité à l'égard de l'humain. Il est des choses qui ne peuvent se manifester et s'affronter qu'à travers l'animal. Son détour ouvre aux hommes d'entrer en contact avec eux-mêmes comme si ce n'était pas d'eux qu'il s'agissait. L'autre côté de l'humain lui révèle son envers sur fond de méconnaissance. Nous savons que ceci vaut aussi pour d'autres figures, d'inversion, comme le clown, dont les « doudous » s'accommodent également. Et l'on voit bien qu'il s'agit d'abord ici du choix des adultes, dans le rapport vivace qu'ils entretiennent avec la sphère transitionnelle. L'être humain naissant n'est pas d'emblée sensible à ces différences anthropologiques, dont il va cependant s'imprégner par ce que lui en transmet le monde humain, avant de s'en approprier lui-même en temps voulu. Mais, à la différence du clown, les figures animales impliquent un processus de naturalisation qui n'est pas anodin. Chaque société se donne des lieux où elle dépose ses questions problématiques, en partie à son insu, de façon à ce que cela lui échappe et comme une manière de solution¹². Toujours « autres », ces lieux peuvent être surnaturels ou sociaux, et alors « alternatifs ». Ils sont souvent aussi « naturels », naturalisés culturellement, l'humain tentant de se dire subrepticement dans sa limite avec l'animal ou le végétal. Ces lieux-là reçoivent des questions des plus difficiles, qu'ils peuvent permettre de traiter avec la distance nécessaire, en l'occurrence sans être engloutis par la détresse du petit enfant, devant soi et en soi, et du parent, face au rôle qui nous incombe en cette détresse. Adressées désormais par certains non plus aux instances familiales de la transmission mais à l'entreprise qui crée et produit ces figures animales attachantes, qui elle-même les relaye vers des chercheurs, elles circonscrivent une forme bien actuelle de désarroi, celle qui s'attache aux lieux de référence : à qui s'adresser pour soutenir au mieux le travail d'humanisation douloureuse de nos petits pour devenir des hommes ?

12 Cf., par exemple, parmi l'infinité de travaux anthropologiques qui en traitent, le fameux texte de Claude LÉVI-STRAUSS : « Une société indigène et son style », dans *Tristes tropiques* (1955), Paris, Plon ; et le travail remarquable de Philippe DESCOLA (1986), *La nature domestique. Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme.

... ayant valeur de personne et de relation

Un vrai problème se manifeste en effet dès lors que l'on tend à rabattre le lieu de référence sur l'objet lui-même ou son site de production et de reproduction. La fonction instituante et instituée de ce lieu de référence se révèle alors escamotée. De même, se trouve évacuée l'opération transitionnelle en œuvre à travers l'objet. Or l'objet transitionnel, comme figure culturelle, présuppose son institution au sein des pratiques qui nous lient aux enfants. L'idée forte, omniprésente dans les données, que le « doudou » fait « vraiment » partie de la famille, dont il est « comme » un membre à part entière, implique en son fondement une structure de rapports familiaux entre personnes et une dialectique de présence et d'absence qui les meut inlassablement et dont l'objet peut permettre à l'enfant de vivre l'épreuve en la figurant. Le « vraiment » et le « comme » – qui n'est pas un « comme si » – disent à nos yeux la spécificité du processus de figuration à l'œuvre, dans ce qu'il implique de perte, de deuil et de dédoublement, et dès lors aussi de jeu. Dire qu'il fait vraiment partie de la famille, de sa vie quotidienne, dans ce qu'elle comporte de séparations, transitions, coupures, douleurs, c'est dire qu'il porte et traite à la fois la séparation et l'attachement de l'enfant aux personnes qui sont liées à lui et l'impliquent dans leur propre personne. Celle-ci¹³, que nous prenons au sens de Jean Gagnepain¹⁴, engage une dialectique de présence et d'absence, entre la relation qui s'établit entre soi et l'enfant et un mouvement de décollage de cette relation, de distance à soi et à l'enfant. L'enfant est mis et pris dans cette dialectique. Elle le dépasse puisqu'on le fait entrer dans le mouvement d'une personne qu'on lui attribue et elle lui offre à la fois l'espace potentiel pour s'y mettre en jeu. L'objet transitionnel prend place avec l'enfant dans cette dimension de la transmission, sans pouvoir en tenir lieu mais en permettant à l'enfant d'en vivre les incidences.

C'est en ce sens, pour rejoindre ce que disent les parents rencontrés, qu'il est une « espèce de » personne, qu'il fait « vraiment » partie de la famille, qu'il a un « petit nom », qu'on vit « avec » lui, qu'il est « impliqué » dans l'histoire et la mémoire communes. Chacune de ces formules lance un clin d'œil. On ne peut manquer cette dimension essentielle du « comme ». Avec l'objet transitionnel, l'enfant ne joue pas « à » la personne de l'autre, il joue la personne. Il la met en jeu

13 Dont la dialectique ne recouvre par exemple que partiellement celle du sujet chez Lacan ou celle de l'individu et du tout chez Louis Dumont.

14 Cf. J. GAGNEPAIN (1991), *Du Vouloir Dire. Traité d'épistémologie des sciences humaines, Vol. II, De la Personne. De la Norme*, Bruxelles, De Boeck ; et J.-L. BRACKELAIRE (1995), *op. cit.*

sans l'être, sans l'avoir, sans être en lien de fait avec elle. Ce « sans » nous indique que l'opération de mise en jeu implique une perte et un recouvrement, une substitution, un voile, qui pourra être celui de l'attachement passionné mais qui contiendra en tout cas du plaisir. C'est en ce sens que l'objet transitionnel, entendu comme processus ou opération, a quelque chose de magique, faisant être quelque chose de bon par-delà la perte d'autre chose, qui en devient – et n'en devient pas moins – le prix à payer, à la manière de la symbolisation. Il permet donc de vivre avec l'expérience de la perte qu'accompagnent la présence et l'absence des autres que soi. L'altérité et les altérations de ces personnes se trouvent jouées, mises en jeu, c'est-à-dire en quelque sorte niées, pour être supportables, maniables. Le contact avec elles, les sentiments, l'affection, les pulsions dont elles sont l'objet sont déplacés, remplacés par autre chose, qui vaut pour elles. Sauf cristallisation pathologique, l'objet ne vaut pas pour lui-même. Il soutient le travail douloureux mais aussi excitant d'une première forme de création, toujours à la fois compensatoire et renouvelante. Du succès de cette élaboration dépend l'assurance de base de l'enfant, sa confiance dans ses capacités à faire quelque chose de valable des peines d'avenir à surmonter. Dans *L'enfant dans le groupe familial* (1966), Winnicott a souligné cette tromperie « saine »¹⁵.

Nous pensons que le concept de valeur, dans l'anthropologie clinique de Gagnepain¹⁵, rend compte spécifiquement de ce processus. Il désigne, dans le cadre de la théorisation qu'il propose du désir humain, le processus naturel de sériation entre deux vœux, deux motions pulsionnelles, deux projets, de telle sorte que l'un devient le prix de l'autre qui en est le bien. Celui-ci vaut pour le premier, il en devient par cette opération un équivalent, il le remplace. C'est ainsi qu'il explique le surgissement de la dimension du jeu et de l'intérêt chez l'enfant, qui impliquent que l'on arrive à jouer ou à sacrifier une première figure de désir et de plaisir pour une autre, plus intéressante. Cette « mise à échéance de la satisfaction »¹⁶, ce « deuil vectorisé du plaisir »¹⁶ est au plus près, pensons-nous, de la valeur ou la valence que représente l'objet transitionnel¹⁶. C'est en ce sens que nous parlons de dédoublement : la valeur tient toujours à un dédoublement des désirs d'objet,

15 J. GAGNEPAIN (1991), *op. cit.*, pp. 182-188.

16 Il convient, pour le spécifier, d'indiquer sa différence avec l'objet du désir humain comme tel. Nous savons que l'objet transitionnel n'est pas l'objet du désir comme tel, de l'enfant plus âgé ou de l'adulte. Ni plus ni moins importants ou difficiles, l'impossible et le renoncement que ce désir implique ne sont simplement pas du même ordre que le deuil dont nous avons parlé.

de sorte que ce qui est trouvé ou à trouver est plus ou moins cher, ou aussi cher, que ce qui est perdu ou à perdre. Dans le cas présent, c'est principalement de la valeur de la personne ou des personnes qu'il s'agit, la valeur en tant qu'elle porte sur la personne des autres et sur celle qu'ils attribuent à l'enfant. L'objet transitionnel a valeur de personne ou, plus exactement, il lie l'enfant à la personne des autres, dont il est la valeur. C'est un objet-liant pour le petit enfant et, littéralement, une mise en valeur de la personne, dont il prend et dit la place. Il met en jeu sur un mode particulier nos relations en personne avec nos enfants, entre cristallisation ou remobilisation.

Fixations objectivantes, (re)mobilisations transitionnelles

« Objectivation » ou potentialisation des discours sociaux et institutionnels

Dans nos sociétés, un schéma idéologique dominant pousse à croire que les objets doivent être conçus a priori dans leur valeur intrinsèque, dans leur individualité, comme les personnes tendent à se concevoir en première instance, hors relations de lien et de responsabilité, hors du politique, déliées et désaffiliées, comme si elles n'avaient que des désirs de base à combler hors échange et système de devoirs au sens fort. Il est piquant et interpellant que les objets transitionnels, par cette fonction fondamentale de mise en valeur des personnes, puissent révéler par contraste l'appel criant et démuné de celles-ci à de nouvelles références partageables et partagées, en matière de lien et de transmission, et à des ressources psychiques pour soutenir à travers leurs enfants le travail du deuil et du renoncement qui donne accès à la liberté. C'est sans doute que le monde enfantin des « doudous » se prête paradoxalement bien à manifester ce qui nous est humainement le plus cher sur le fond de sa perte. « Doudou » se dédouble comme les mots doux échangés dans l'enfance, les petits noms des tout proches, où se disent la tendresse et en lesquels se conjurent, dans la répétition d'une syllabe, d'un phonème, l'angoisse et le chagrin de perdre la personne du nom. À la différence de la valeur marchande, qui opère selon le même principe, notre objet transitionnel nous pousserait-il à ne pas faire l'économie de relations en personne ?

Cette tension entre une sorte d'objectivation ou, au contraire, de potentialisation ressort également de nos rencontres avec les professionnels

des crèches avec lesquelles nous avons travaillé¹⁷. Les modes de gestion contrastés du « doudou » sont liés aux représentations que les auxiliaires de puériculture se font de sa fonction, selon leur histoire de vie, certes, mais surtout selon le discours défendu par la crèche et de façon plus générale le champ de telles ou telles valeurs promues dans notre société. Comme le souligne Anne-Christine Frankard¹⁸

[...] le processus en jeu peut ou non conférer une surdétermination à l'objet (de type idéalisation) ou l'envisager de façon plus métaphorique. Jean-Bertrand Pontalis oppose la pensée, l'acte de croire dont la fonction première est de métaphoriser le réel afin qu'il ne soit pas le vrai, à l'appareil à croyance qui vient se substituer au travail de la pensée. « La pensée questionne, se donne des réponses limitées, provisoires. Elle est par nature expérimentale, exploratoire, curieuse. Elle appelle la contradiction, se réfléchit, polémique avec elle-même. Elle est laboratoire »¹⁹. Lorsqu'une auxiliaire de puériculture affirme une conviction sans faille à l'égard des « doudous », nous nous interrogeons sur le statut donné à cet objet. [...] Cette conviction, tout comme l'urgence d'obtenir un « doudou », exprimée par certains parents, ne viennent-elles pas situer l'objet en position d'idéal et du côté de l'appareil à croyance ? Comment écouter ces parents et ces professionnels qui s'en remettent corps et âme à un objet magique ? Comme le souligne Pontalis : « Pour qu'un mouvement de dégagement à l'égard de l'appareil à croyance puisse s'accomplir, pour que puisse reprendre ou s'instaurer le travail de la pensée et se lever ce qui l'interdit, sont requises les conditions minimales de "se fier à" ». Les attentes idéalisées des parents et des professionnels mettent ainsi l'objet en position de devoir garantir le bon déroulement des séparations précoces : crèches, gardiennes, école maternelle. L'objet doit alors jouer principalement un rôle sécurisant pour l'enfant. Cet objet risque à ce moment-là de ne plus participer à la sphère transitionnelle proprement dite²⁰. L'enjeu pour toutes les personnes concernées est de permettre qu'il mobilise, au contraire, l'action créative, la relation affective concrète avec les autres et l'ouverture sur eux.

17 A.-C. FRANKARD, J.-L. BRACKELAIRE, Ch. JANSSEN (2005), « Objet transitionnel, capacité de croire et appareil à croyance », *Cahiers de psychologie clinique*, 25, pp. 161-177.

18 *Ibid.*, pp. 174-175.

19 J.-B. PONTALIS (1978), « Se fier à... Sans croire en », *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, 18, pp. 5-14.

20 G. GIMENEZ (2002), « Les objets de relation », in B. Chouvier et coll., *Les processus psychiques de la médiation*, Paris, Dunod.

La fonction anthropologique du transitionnel

C'est la dimension institutionnelle d'un tel enjeu qu'il nous importe ici de souligner. Il y va en effet de la pétrification ou, à l'inverse, de la remobilisation des discours et pratiques de et dans l'institution. Porter le regard sur l'objet transitionnel nous conduit nécessairement à regarder autour de lui, sur ce dont il peut être un révélateur, et aussi bien un obturateur, à toutes les échelles de la vie personnelle et sociale, que les processus transitionnels ont la vertu de remettre en jeu. Tel est bien l'un des résultats frappants de la recherche menée par Sophie Tortolano avec un service d'accueil et d'aide intensive aux tout-petits. Saisie sous le prisme des usages et des représentations des « doudous », l'institution découvre l'hétérogénéité de ses pratiques et des systèmes de croyances associés. S'y révèlent les voies contrastées par où chaque unité au sein de l'institution recourt à l'espace intermédiaire de ces objets pour éviter ou atténuer une confrontation trop directe à la souffrance des enfants dont elle s'occupe tout en s'y donnant accès. Réceptacles des projections positives et négatives des professionnels concernant les enfants et leur histoire, ces objets singuliers condensent leurs craintes d'enfermement comme leurs espoirs d'ouverture de l'enfant autour de son objet. C'est dire comme celui-ci se fait porteur, pour les membres de l'institution, du souci de soins qui est au cœur de la mission institutionnelle, dont il peut aussi bien ouvrir que fermer le questionnement. On peut déposer dans l'objet ce qui se joue entre l'institution et les enfants comme y chercher et retrouver sans désenparer le fil des questions qui se posent à travers lui.

Une question cruciale qui se trouve ainsi nouvellement ouverte est celle du lieu de référence mis en jeu par le transitionnel et ses objets, l'univers commun de pensées, de pratiques et de projets de l'institution, son horizon. Ce lieu se donne aujourd'hui autrement, exigeant, sur le fond d'une transmission problématisée et fragilisée, un travail constant de récréation. La démarche de recherche suivie par Sophie Tortolano lors de son imprégnation et collaboration graduelle au sein de l'institution évoquée en présente une figure, dont le modèle du rituel *mbwoolu*, décrit et analysé par R. Devisch, peut nous aider à cerner certains traits, différentiels et communs. Un tel rituel ne nous permet-il pas en effet de penser finement ce qui se joue dans l'accompagnement par des parents ou des professionnels d'un enfant en train de se former – comme d'une chercheuse mise nécessairement à l'épreuve de ces processus mêmes qu'elle étudie dans son institution d'accueil ? Les mécanismes que R. Devisch décortique, en particulier entre l'initié et

les statuettes du culte, ne sont-ils pas révélateurs de ce qui se joue lorsque des parents ou responsables accueillent un enfant et l'accompagnent dans sa formation au jour le jour, interpellés dès lors au lieu même de ce que le bébé a à résoudre, avec eux, en chaque moment, éveillés et remobilisés dans l'entièreté de leur propre formation psychique personnelle, corporelle et intercorporelle ? Une différence tient certainement dans l'absence aujourd'hui d'un système unifié de références, de pratiques et de croyances inclusives. Mais la question de la nécessité d'un tel système, et du labeur culturel et subjectif qu'il implique, ne s'en pose pas moins, qui se diversifie dans le temps et selon les échelles ou les sphères de vie sociale : familiale, institutionnelle, etc. Ce qu'il y a lieu de pointer ici, c'est cette fonction anthropologique spécifique du transitionnel : de se prêter à la mise en jeu non seulement de ce qui constitue la vie sociale mais de ce qui l'institue, une mise en jeu qui permet ou empêche d'en accompagner les changements.

De ce point de vue, le renversement de perspective opéré par Emmanuel Belin et Élisabeth Volckrick est indispensable. Il nous oblige à sortir d'un point de vue trop exclusivement individualisant pour nous pousser à ressaisir l'expérience du social sous l'angle de l'illusion et de la désillusion. La notion de dispositif cherche à dire les formes de cette tentative socialisée d'éviter la rencontre avec ce qu'ils appellent le réel, en tentant d'en faire transitionnellement quelque chose.

Ceci nous ouvre sur le moment de conclure, qui est l'occasion de revenir, pour le pointer, sur le moteur conceptuel de la démarche. N'est-il pas épistémologiquement fondamental d'observer que la notion même du transitionnel nous permet d'opérer selon ce qu'elle est venue désigner ? Le transitionnel se présente d'abord comme un concept devant nous permettre de relier ce que l'on sépare. On sait l'importance d'un tel processus dans le travail clinique. Mais comment la démarche de recherche, notamment scientifique, échapperait-elle, comme pratique humaine, à ce problème humain que le concept de transitionnalité tente de rendre maniable ? Plus encore : il incombe au chercheur d'inclure dans sa démarche elle-même ce que son objet doit nécessairement lui en apprendre. De l'« objet transitionnel » à ce qui se joue de transitionnel dans le rapport du chercheur à son objet... : une forme d'inquiétude épistémologique à tenir éveillée pour voir et interroger, chaque fois que nécessaire, ce qui mérite voire exige de se voir relié conceptuellement sur le fond d'une aussi nécessaire séparation. Une manière certainement aussi de garder sérieusement à l'esprit la dimen-

sion du « jouer » et du « se tromper » dans toute construction humaine de savoir.

Les mots qui suivent, de Winnicott, nous poussent en ce sens et entrent en écho avec les propos de James Day :

Cette phase dont je choisis de vous parler, que j'ai parfois définie comme « phénomène transitionnel », est importante pour le développement de chaque enfant. Il faut du temps et cet « environnement moyen qu'on est en droit d'attendre » (*average expectable environment*) pour que l'enfant puisse être aidé par quelqu'un qui s'adapte de manière extrêmement sensible pendant que l'enfant acquiert la capacité d'utiliser le fantasme, de recourir à la réalité interne et au rêve, et de manipuler les jouets. Lorsqu'il joue, l'enfant entre dans cette zone intermédiaire où il y a tromperie, comme je l'ai dit, mais, bien entendu, cet aspect-là de la tromperie est sain. L'enfant se sert d'abord d'un espace entre lui et la mère ou le père – peu importe –, et là, tout ce qui arrive est symbolique de l'union ou de la non-séparation de ces deux choses séparées. On a vraiment beaucoup de mal à comprendre cela, et, si on y parvenait, je crois qu'on changerait de manière de voir. Peut-être aussi que cela réintroduirait la religion dans l'expérience de gens qui ont grandi en dehors de toute notion de miracle²¹.

21 D.W. WINNICOTT (1966), *op. cit.*, pp. 193-194.

Les auteurs

Jean-Luc BRACKELAIRE : psychologue clinicien au Service de santé mentale de Louvain-la-Neuve, professeur à la Faculté de psychologie et des sciences de l'éducation de l'Université catholique de Louvain et aux Facultés universitaires Notre-Dame de la Paix à Namur.

Anne COURTOIS : psychothérapeute d'orientation développementale et éco-systémique, professeur à la Faculté des sciences psychologiques de l'Université Libre de Bruxelles.

James Meredith DAY : psychologue clinicien, chercheur, professeur à la Faculté de psychologie et des sciences de l'éducation de l'Université catholique de Louvain, prêtre anglican à Anvers et à Bruxelles

René DEVISCH : ethnologue africaniste et psychanalyste, professeur à la Katholieke Universiteit Leuven.

Anne-Christine FRANKARD : docteur en sciences psychologiques, chargée de cours invitée à la Faculté de psychologie et des sciences de l'éducation de l'Université catholique de Louvain, psychologue clinicienne à Chastre, hôpital psychiatrique pour enfants et adolescents.

Christophe JANSSEN : psychologue, psychothérapeute au Service de santé mentale Chapelle-aux-Champs, assistant à la Faculté de psychologie et des sciences de l'éducation de l'Université catholique de Louvain.

Philippe LEKEUCHE : psychologue clinicien et psychothérapeute analytique, professeur à la Faculté de psychologie et des sciences de l'éducation de l'Université catholique de Louvain.

Denis MELLIER : psychothérapeute, professeur de psychologie et psychopathologie clinique à l'Université Lumière Lyon 2.

Sophie TORTOLANO : psychologue clinicienne, psychothérapeute analytique au Service de santé mentale de Louvain-la-Neuve, assistante à la Coordination générale de la Ligue Bruxelloise Francophone pour la Santé Mentale.

Élisabeth VOLCKRICK : chargée de cours à la Faculté des sciences politiques, économiques et sociales, Unité de recherche en communication, de l'Université catholique de Louvain.

Bibliographie

- ABDUL L. (2006), *Mens : verhaal van een wonde*, Leuven, Davidsfonds.
- AHMED S., STACEY J. (eds) (2001), *Thinking through the skin*, London, Routledge.
- ANZIEU D. (dir.) (1987), *Les Enveloppes psychiques*, Paris, Dunod.
- ANZIEU D. (1985), *Le Moi-peau*, Paris, Bordas.
- ANZIEU D. (1974), « Le Moi-peau », *Nouvelle revue de psychanalyse*, 9, pp. 195-208.
- BACHELARD G. (1961), *La poétique de l'espace*, Paris, PUF.
- BAKHTIN M. (1981), *The dialogic imagination*, Austin, University of Texas Press.
- BALINT M. (1977), *Le défaut fondamental*, Paris, Petite bibliothèque Payot.
- BAUDRILLARD J. (1968), « Le système des objets. La consommation des signes », Paris, Gallimard.
- BELIN É. (1997), *Une sociologie des espaces potentiels. Télévision dispositive et expérience ordinaire*, thèse de doctorat, Département des Sciences Politiques et Sociales, Université catholique de Louvain, Louvain-la-Neuve.
- BERTEN A. (1999), « Dispositif, médiation, créativité : petite généalogie », in *Hermès*, 25, *Le dispositif : Entre usage et concept*, pp. 33-48.
- BICK E. (1968), « L'expérience de la peau dans les relations d'objets précoces », trad. fr., in D. MELTZER (dir.), *Exploration du monde de l'autisme*, Paris, Payot, 1980, pp. 240-244.
- BION W. (1962), *Learning from experience*, New York, Basic Books.
- BION W. (1962), « Une théorie de l'activité de pensée », in *Réflexion faite*, Paris, PUF, 1983.
- BLEGER J. (1967), *Symbiose et ambiguïté. Étude psychanalytique*, trad. fr., Paris, PUF, 1981.

- BOLLAS C. (1993), « The aesthetic moment and the search for transformation », in P. Rudnytsky (ed.), *Transitional objects and potential spaces : literary uses of Winnicott*, New York, Columbia University Press, pp. 40-50.
- BOLLAS C. (1989), *Forces of destiny*, London, Free Association Press.
- BOLLAS C. (1987), *The shadow of the object*, New York, Columbia University Press.
- BOLTANSKI L., THÉVENOT L. (1991), *De la justification. Les économies de la grandeur*, Paris, Gallimard.
- BOURGEOIS A. (1978-1979), « Mbwoolu sculpture of the Yaka », *African arts*, 12 (3), pp. 58-61, p. 96.
- BRACKELAIRE J.-L. (1995), *La personne et la société. Principes et changements de l'identité et de la responsabilité*, Bruxelles, De Boeck.
- BRIANT M. (2009), « Psychotherapy and the "plague" : contributions to the understanding of a recurring threat », *British Journal of Psychotherapy*, 25 (1), pp. 39-55.
- BROWN A. (2006), *Historical Perspectives on Social Identities*, Newcastle, Cambridge Scholars Press.
- CALLON M. (1990), « Réseaux, technico-économiques et irréversibilité », in R. Boyer (dir.), *Figures de l'irréversibilité en économie*, Paris, Éditions de l'EHSS.
- CHOUVIER B. et coll. (2002), *Les processus psychiques de la médiation*, Paris, Dunod.
- CHOUVIER B. (dir) (1998), *Matières à symbolisation. Art, création et psychanalyse*, Lausanne, Delachaux et Niestlé, 287 p.
- CLANCIER A. (1984), *Le paradoxe de Winnicott*, Paris, Payot.
- COATES R. (1998), *Christianity in Bakhtin : God and the exiled author*, Cambridge, Cambridge University Press.
- CORVELEYN J. (1997), « The obsessional episode in the conversion experience of Ignatius of Loyola : a psychobiographical contribution », in J. Belzen (ed.), *Hermeneutical approaches in psychology of religion*, Atlanta Ga, Rodopi Press.
- CORVELEYN J., FONTAINE J, LUYTEN P. (2001), « Les "émotions éthiques" et la recherche empirique en psychologie », in V. Saroglou,

- D. Hutsebaut (dir.), *Religion et développement psychologique : questions psychologiques*, Paris, L'Harmattan.
- COURTOIS A. (2002), « Le temps familial, réflexions épistémologiques et perspectives cliniques », *Thérapie familiale*, 23 (1), pp. 21-34.
- COURTOIS A. (2001a), *De la pertinence des rites de passage lors de l'entrée du bébé et de sa famille dans une structure d'accueil de l'enfance - De la situation dynamique à la situation à risque*, thèse non publiée présentée en vue de l'obtention du grade de docteur en sciences psychologiques, Faculté de psychologie et des sciences de l'éducation, Université catholique de Louvain, Louvain-la-Neuve.
- COURTOIS A. (2001b), « Les relations famille-crèche. La création d'un espace de médiation », *Sauvegarde de l'Enfance*, 56 (1), pp. 32-40.
- CSORDAS T. (1990), « Embodiment as a paradigm for anthropology », *Ethos*, 18, pp. 5-47.
- CUPPITT D. (1997), *After god : the future of religion*, London, Phoenix Books.
- CYRULNICK B. (1989), *Sous le signe du lien*, Paris, Hachette.
- DAHOUN Z. (1998), « L'entre-deux : une métaphore pour penser la différence culturelle », in R. Kaës (dir.), *Différence culturelle et souffrances de l'identité*, Paris, Dunod, pp. 209-242.
- DAUBER A. (1993), « Thomas Traherne and the poetics of object relations », in P. Rudnytsky (ed.), *Transitional objects and potential spaces : literary uses of Winnicott*, New York, Columbia University Press, pp. 40-50.
- DAVIS M., WALLBRIDGE D. (1982), *Winnicott. Introduction à une œuvre*, Paris, PUF.
- DAVIS M., WALBRIDGE D. (1981), *Boundary and space : an introduction to the work of D.W. Winnicott*, London, H. Karnac Books.
- DAY J. (sous presse), « La (re)conversion religieuse face aux dilemmes moraux : regards empiriques sur base des recherches avec des adolescents et des jeunes adultes chrétiens et musulmans en Angleterre et en Belgique », à paraître chez P.-Y. Brandt (ed.), *La conversion religieuse : approches scientifiques*, Lausanne, Labor et Fides.

- DAY J. (2009), « Conscience : Does religion matter ? Empirical studies of religious elements in pro-social behaviour, prejudice, empathy development, and moral reasoning », in W. Koops, D. Brugman, T. Ferguson, A. Sanders (eds), *The structure and development of conscience*, London, Psychology Press.
- DAY J. (2008a), « Human development and the model of hierarchical complexity : learning from research in the psychology of moral and religious development », *World Futures - The Journal of General Evolution*, 64, pp. 452-467.
- DAY J. (2008b), « Poetry, psyche, prayer : punctuation points in the lost/foundness of God », *Harvard University Faith-in-Life Forum, Selected Papers*, Cambridge, Mass, The Memorial Church Publications, Harvard University, 5, pp. 1-15.
- DAY J. (2008c), « Marital spirituality through the life course : insights from psychology », in T. Knieps-Port le Roi, M. Sandor (eds), *Companion to marital spirituality*, Leuven, Peeters Press.
- DAY J. (2007), « Personal development », in F. Watts, E. Gulliford (eds), *Jesus and psychology : approaching the gospels psychologically*, London, Dartman and Todd.
- DAY J. (2003), *Audience, narrative, and the dialogical self in psychotherapy : cognitive-developmental, object-relations, and social cultural insights*, Invited Lecture, Post-Graduate Training Programme in Counselling and Psychotherapy, University of Cambridge, U.K.
- DAY J. (2002), « Religious development as discursive construction », in C. Hermans, G. Immink, A. de Jong, J. van der Lans (eds), *Social construction and theology*, Leiden and Boston, Brill.
- DAY J. (2001a), « From structuralism to eternity ? Re-imagining the psychology of religious development after the cognitive-developmental paradigm », *International Journal for the Psychology of Religion*, 11, pp. 173-183.
- DAY J. (2001b), « Le discours religieux en contexte : deux études auprès d'adolescents et de jeunes adultes en Belgique francophone », in V. Saroglou, D. Hutsebaut (dir.), *Religion et développement humain : Questions psychologiques*, Paris, L'Harmattan, pp. 57-69.
- DAY J. (1998), « Verhalen, identiteiten, god(en) : narratieve bemiddling en religieus discours », in R.R. Ganzevoort (ed.), *De praxis als*

- verhaal : narrativiteit en praktische theologie*, Kampen, KokVerlag, pp. 93-107.
- DAY J. (1993), « Speaking of belief : language, performance, and narrative in the psychology of religion », *The International Journal for the Psychology of Religion*, 3 (4), pp. 213-230.
- DAY J., NAEDTS M. (2006), « Religious development », in R. Mosher, D. Youngman, J. Day (eds), *Human development across the lifespan : educational and psychological applications. Second Edition*, Westport, Praeger Publishing and Information Age Publishing, pp. 239-264.
- DAY J., TAPPAN M. (1996), « The narrative approach to moral development : from the epistemic subject to dialogical selves », *Human Development*, 39 (2), pp. 67-82.
- DAY J., YOUNGMAN D. (2003), « Discursive practices and their interpretation in the psychology of religious development : from constructivist canons to constructionist alternatives », in J. Demmick, C. Andreoletti (eds), *The handbook of adult development*, New York, Plenum, pp. 509-532.
- DE BEIR L. (1975), *Religion et magie des Bayaka*, St-Augustin-Bonn, Anthropos.
- DENIS P. (1997), « La personne de l'objet : miroir portraitiste », *Revue Française de Psychanalyse*, 61 (2), pp. 361-364.
- DERLEYN P. (2008), *Manuel théorique et pratique du Szondi*, Bruxelles, Éditions Hayez.
- DESCOLA Ph. (1986), *La nature domestique. Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme.
- DEVISCH R. (2006), « A psychoanalytic revisiting of the fieldwork and intercultural borderlinking », in J. Mimica (ed.), « Explorations in psychoanalytic ethnography », thematic issue, *Social analysis*, 50 (2), pp. 121-147.
- DEVISCH R. (2003a), « Parody in matricentred Christian healing communes of the Sacred Spirit in Kinshasa », *Contours : a journal of the African diaspora*, 1, pp. 171-198.
- DEVISCH R. (2003b), « Maleficent fetishes and the sensual order of the uncanny in South-West Congo », in B. Kapferer (ed.), *Beyond rationalism : rethinking magic, witchcraft and sorcery*, New York, Berghahn, pp. 175-197.

- DEVISCH R. (1998), « Treating the affect by remodeling the body in a Yaka healing cult », in M. Lambek, A. Strathern (eds), *Bodies and persons : Comparative perspectives from Africa and Melanesia*. Cambridge, Cambridge University Press, pp. 127-157.
- DEVISCH R. (1993), *Weaving the threads of life : the khita gyn-eco-logical healing cult among the Yaka*, Chicago, University of Chicago Press.
- DEVISCH R. (1989), « Modalités de contact sensoriel dans une société d'Afrique centrale », in J. Schotte (dir.), *Le Contact*, Bruxelles, Éditions Universitaires et De Boeck Université, pp. 47-63.
- DEVISCH R., BRODEUR C. (1996), *Forces et signes : regards croisés d'un anthropologue et d'un psychanalyste sur les Yaka*, Paris, Éditions des archives contemporaines (English reworked version : 1999, *The Law of the life-givers : the domestication of desire*, Newark, NJ, Harwood academic publishers).
- DOBBS T.M. (2007), *Faith, theology, and psycho-analysis : the life and thought of Harry S. Guntrip*, Princeton, N.J., Princeton Theological Monograph Series.
- DOLE A. (1986), « When an amateur counsels : a case study of retrospections and verbal responses », *Proceedings of the International Congress of Applied Psychology*, Jerusalem, The Hebrew University.
- EHRENBERG A. (1998), *La fatigue d'être soi - Dépression et société*, Paris, Odile Jacob.
- ERIKSON E. (1981), « The galilean sayings and the sense of "I" », *The Yale Review*, 70 (3), pp. 1-46.
- ETTINGER B.L. (2006), *The Matrixial borderspace*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- ETTINGER B.L. (2004), « Weaving a woman artist with-in the matrixial encounter-event », *Theory, culture & society*, 2, pp. 61-94.
- ETTINGER B.L. (2000), « Art as the transport-station of trauma », in B.L. ETTINGER (ed.), *Artworking 1985-1999*, Ghent-Amsterdam, Ludion and Brussels, Paleis voor Schone Kunsten, pp. 91-115.
- ETTINGER B.L. (1999), *Regard et espace-de-bord matrixiels : essais psychanalytiques sur le féminin et le travail de l'art*, Bruxelles, Les Éditions de La Lettre Volée.

- ETTINGER B.L. (1996), « Metramorphic borderlinks and matrixial borderspace », in J Welchman (ed.), *Rethinking borders*, London, Macmillan.
- ETTINGER B.L. (1995), *The Matrixial gaze*, Leeds, University of Leeds, Department of Fine Art (Feminist Arts and Histories Network).
- FAIRBAIRN R. (1943), *An object relations theory of personality*, New York, Basic Books.
- FAVEREAU O. (1989), Marchés internes, marchés externes, *Revue économique*, 2, pp. 273-328.
- FIVAZ-DESPEURSINGE É. (2003), « L'alliance co-parentale et le développement affectif de l'enfant dans un triangle primaire », *Thérapie familiale*, 24 (3), pp. 267-273.
- FIVAZ-DEPEURSINGE É. (2000), « Le bébé et la triangulation », in M. Maury, M. Lamour (dir), *Alliances autour du bébé. De la recherche à la clinique*, PUF, pp. 63-74.
- FIVAZ-DEPEURSINGE É., CORBOZ-WARNERY A. (1999), *The primary triangle. A developmental systems view of fathers, mothers and infants*, New York, Basic Books.
- FIVAZ-DEPEURSINGE É., FRASCAROLO F., CORBOZ-WARNERY A. (1998), « Évaluation de l'alliance triadique dans un jeu père-mère-bébé. Présentation et illustration, à l'aide de concepts de la psychologie du développement et de la systémique, d'un instrument d'évaluation de l'alliance triadique dans un jeu père-mère-bébé », *Devenir*, 10 (4), pp. 79-104.
- FOSTER S.E., CARVETH D.L. (1999), « Christianity : a Kleinian perspective », *Canadian Journal of Psychoanalysis*, 7, pp. 187-218.
- FRANKARD A.-C. (2001), « L'intervenant tiers en crèche. Implications d'une recherche menée auprès d'un public de puéricultrices », *Cahiers de Psychologie clinique*, 17, pp. 201-214.
- FRANKARD A.-C. (2000), « La santé mentale de l'enfant. Les représentations que s'en font les puéricultrices », *Sauvegarde de l'enfant*, 55 (2), pp. 70-80.
- FRANKARD A.-C. (1999), *Les représentations de la santé mentale de l'enfant : recherche empirique auprès d'un groupe de puéricultrices*, thèse non publiée présentée en vue de l'obtention du grade de docteur en sciences psychologiques, Faculté de psychologie

- et des sciences de l'éducation, Université catholique de Louvain, Louvain-la-Neuve.
- FRANKARD A.-C., BRACKELAIRE J.-L., JANSSEN Ch. (2005), « Objet transitionnel, capacité de croire et appareil à croyance », *Cahiers de psychologie clinique*, 25, pp. 161-177.
- FRANKARD A.-C., RENDERS X. (2004), *La santé mentale de l'enfant, quelles théories pour penser nos pratiques ?*, Bruxelles, De Boeck.
- FRASCAROLLO F. (1997), « Les incidences de l'engagement paternel quotidien sur les modalités d'interaction ludique père-enfant et mère-enfant », *Enfance*, 3, pp. 381-387.
- FREUD S. (1940), *Métapsychologie*, Paris, Gallimard, Idées.
- FREUD S. (1919-1985), « The uncanny », in *Pelican Freud library*, 14, Harmondsworth, Penguin.
- GADDINI R. (2005), « Souvenirs personnels », in F. Duparc (dir), *Winnicott en 4 squiggles*, Paris, Éditions In Press, Collection Premier Psychanalyste, Première œuvre, pp. 26-32.
- GAGNEPAIN J. (1991), *Du Vouloir Dire. Traité d'épistémologie des sciences humaines, Vol. II, De la Personne. De la Norme*, Bruxelles, De Boeck.
- GERGEN K. (2002), « Social constructionism and theology : the dance begins », in C. Hermans, G. Immink, A. de Jong, J. van der Lans (eds), *Social constructionism and theology*, Leiden, Boston, Koln, Brill.
- GERGEN K. (1993), « Belief as a relational resource », *The International Journal for the Psychology of Religion*, 3 (4), pp. 231-235.
- GEURTS K. (2002), *Culture and the senses : bodily ways of knowing in an African community*, Berkeley, University of California Press.
- GIMENEZ G. (2002), « Les objets de relation », in B. Chouvier et coll., *Les processus psychiques de la médiation*, Paris, Dunod.
- GOLDMAN D. (1993), *In search of the real : the origins and originality of D.W. Winnicott*, New York, Aronson.
- GORI R. (2002), *Logique des passions*, Paris, Denoël.
- GREEN A. (2005), *Jouer avec Winnicott*, Paris, PUF.

- GREEN A. (1982), « La double limite », in *La Folie privée*, Paris, Gallimard, pp. 293-316.
- GUNTRIP H. (1975), « My experience of analysis with Fairbairn and Winnicott », *International Review of Psychoanalysis*, 2, pp. 145-156.
- HAZEL J. (1996), *H.J.S. Guntrip : a psycho-analytical biography*, London, Free Association Books.
- HOOD R. (1995), « The facilitation of religious experience », in R. Hood (ed.), *The handbook of religious experience*, Birmingham, Al. Religious Education Press.
- HOPKINS B. (1993), « Jesus and object-use : a Winnicottian account of the resurrection myth », in P. Rudnytsky (ed.), *Transitional objects and potential spaces : literary uses of Winnicott*, New York, Columbia University Press, pp. 40-50.
- JANSSEN Ch. (2008), « Le traumatisme : une défaillance temporaire de la capacité à jouer », *Revue francophone du stress et du trauma*, 2008, 8 (1), pp. 13-20.
- JANSSEN Ch. (2006), « J.M. Barrie : mort d'un frère et travail du négatif », *Cahiers de Psychologie clinique*, 27, pp. 123-140.
- JANSSEN Ch., BRACKELAIRE J.-L., FRANKARD A.-C. (2005), « Les premiers objets d'attachement : points d'arrimage des liens actuels entre les enfants, les parents et les professionnels », *Enfances - Adolescences*, numéro hors série, décembre 2005, pp. 49-56.
- JANZEN J. (1992), *Ngoma : discourses of healing in central and southern Africa*, Berkeley, University of California Press.
- JANZEN J. (1982), *Lemba 1650-1930 : a drum of affliction in Africa and the New World*, New York, Garland.
- JONES J. (1991), *Contemporary psychoanalysis & religion : transference and transcendence*, New Haven and London, Yale University Press.
- KAËS R. (2007), *Un singulier pluriel*, Paris, Dunod.
- KAËS R. (2002), « Médiation, analyse transitionnelle et formations intermédiaires », in B. Chouvier (dir.), *Les processus psychiques de la médiation*, Paris, Dunod, pp. 11-28.
- KAES R. et coll. (1979), *Crise, rupture et dépassement*, Paris, Dunod.

- KRISTEVA J. (1969), *Semiotike : recherches pour une sémanalyse*, Paris, Seuil.
- LAMOUR M., BARRACO M. (1995), « Jamais deux sans trois. La triade père-mère-bébé », *Dialogue*, 130, pp. 27-40.
- LAMOUR M., DAVIDSON C., LBOVICI S. (2000), « Le père dans la triade père-mère-bébé », in M. Maury, M. Lamour (dir), *Alliances autour du bébé. De la recherche à la clinique*, Paris, PUF, Monographies de la psychiatrie de l'enfant, pp. 101-118.
- LAPLANCHE J., PONTALIS J.-B. (1967), *Vocabulaire de psychanalyse*, Paris, PUF.
- LATOUR B. (1991), *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, Paris, La Découverte.
- LE CAMUS J. (1995), *Pères et bébés*, Paris, L'Harmattan.
- LEKEUCHE Ph. (1992), *Vers une métapsychologie du toxicomane*, in « Anthropologiques », Louvain-la-Neuve, Éditions Peeters, Bibliothèque des Cahiers de l'Institut de Linguistique de Louvain, pp. 61-76.
- LEVINAS É. (1992), *De Dieu qui vient l'idée*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin.
- LÉVI-STRAUSS Cl. (1955), « Une société indigène et son style », in *Tristes tropiques*, Paris, Plon.
- LITTLE M. (1990), *Psychotic anxieties and containment : a personal record of analysis with Winnicott*, Northvale, N.J. Aronson.
- MALONY N., SPILKA B. (1991), *Religion in psychodynamic perspective : the contribution of Paul Pruyser*, New York, Oxford University Press.
- MARION J.-L. (2006), « La voix sans nom. Hommage – à partir – de Levinas », *Rue Descartes : Emmanuel Levinas*, Paris, PUF.
- MARTENS F. (1975), « À propos de l'oncle maternel, ou modeste proposition pour repenser des cousins croisés », *L'Homme*, 15, pp. 155-175.
- MCDARGH J. (2001), « Faith development theory and the problem of foundations », *The International Journal for the Psychology of Religion*, 11 (3), p. 185-189.

- McDARGH J. (1983), *Psychoanalytic object relations theory and the study of religion*, Lanham, Md, University Press of America.
- McHALE J.P., COWAN P. (eds) (1996), *Understanding how family-level dynamics affects children's development : studies of two-parent families (vol. 74)*, San Francisco, Jossey-Bass.
- McHALE J.P., FIVAZ-DEPEURSINGE É. (1999), « Understanding triadic and family group interactions during infancy and toddlerhood », *Clinical Child and Family Psychology Review*, 2 (2), pp. 107-127.
- MEEÛS A. (2008), *Construire son identité dans un entre-deux culturel : étude du vécu des jeunes Dakarais : tentative d'ouverture à un espace possible de médiation*, mémoire en vue de l'obtention du diplôme de licence en sciences psychologiques, Université catholique de Louvain, Louvain-la-Neuve.
- MEISSNER W. (2000), « Psychoanalysis and religion. Current perspectives », in J.K. Boehnlein (ed.), *Psychiatry and religion : The convergence of mind and spirit*, Washington, DC, American Psychiatric Press, pp. 53-69.
- MEISSNER W. (1992), *Ignatius of Loyola : the psychology of a saint*, New Haven, CT, Yale University Press.
- MEISSNER W. (1984), *Psychoanalysis and religious experience*, New Haven, CT, Yale University Press.
- MELLIER D. (2007), « La symbolisation "au présent" du bébé. Les enjeux d'un travail d'attention », in A. CICCONE, D. MELLIER (dir.), *Le bébé et le temps*, Paris, Dunod, pp. 39-74.
- MELLIER D. (2005), « La fonction à contenir. Objet, processus, dispositif et cadre institutionnel », *La psychiatrie de l'enfant*, PUF, 48 (2), pp. 425-499.
- MERLEAU-PONTY M. (1964), *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard.
- MILNER M. (1993), « The role of illusion in symbol formation », in P. Rudnytsky (ed.), *Transitional objects and potential spaces : literary uses of Winnicott*, New York, Columbia University Press, pp. 40-50.
- MILNER M. (1977), *The hands of the living God : An account of psychoanalytic treatment*, New York, International Universities Press.

- MILNER M. (1952-1954), « Le rôle de l'illusion dans la formation du symbole », in B. Chouvier (dir.), *Matières à symbolisation. Art, création et psychanalyse*, Lausanne, Delachaux et Niestlé, 1998, pp. 49-51.
- MINKOWSKI E. (1993), *Structure des dépressions*, Paris, Éditions du Nouvel Objet, Collection Grands Textes.
- NORMAN D. (1993), « Les artefacts cognitifs », in *Raisons Pratiques*, 4, *Les objets dans l'action*, pp. 7-11.
- NORMAN D. (1988), *The design of everyday things*, New York, Doubleday.
- ORANGE D. (1995), *Emotional understanding : studies in psychoanalytic epistemology*, London, Guilford Press.
- PALOUTZIAN R., PARK C. (2005), *Handbook of the psychology of religion and spirituality*, New York, Guilford Press.
- PASSONE S. (2001-2002), *Cours de « Méthodologie de la recherche clinique »*, syllabus, Université catholique de Louvain, Ciaco, Louvain-la-Neuve.
- PEREC G. (1965), *Les choses*, Paris, Julliard.
- POLLOCK G. (2006), « Introduction. Femininity : aporia or sexual difference ? », in Bracha L. Ettinger, *The Matrixial Borderspace*, pp. 1-38.
- PONTALIS J.-B. (1978), « Se fier à... Sans croire en », *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, 18, pp. 5-14.
- PONTALIS J.-B. (1979), « La chambre des enfants », in *Perdre de vue*, Paris, Gallimard, Folio Essais, 1988.
- PRUYSER P. (1968), *A dynamic psychology of religion*, New York, Harper & Row.
- PUECH V., VAN TRI C. (2006), *Doudou or not doudou ? Nécessaire de bonheur ou objet transitionnel ? Du doudou au fétiche, tu seras un homme mon fils*, Paris, Ramsay.
- QUENTEL J.-CL. (2004), « Penser la différence de l'enfant », *Le débat*, 132, *L'enfant-problème*, pp. 5-26.
- QUENTEL J.-CL. (2001), *Le parent. Responsabilité et culpabilité en question*, Bruxelles, De Boeck.

- QUENTEL J.-CL. (1992), *L'enfant. Problèmes de genèse et d'histoire*, Bruxelles, De Boeck.
- RAYNER É. (1991), *Le groupe des « indépendants » et la psychanalyse britannique*, trad. fr., Paris, PUF, 1994.
- RIZZUTO A.-M. (2001), « Religious development beyond the modern paradigm discussion. The psycho-analytic point of view », *The International Journal for the Psychology of Religion*, 11 (3), pp. 201-214.
- RIZZUTO A.-M. (1993), « Exploring sacred landscapes », in M.L. Randour (ed.), *Exploring sacred landscapes : religious and spiritual experiences in psychotherapy*, New York, Columbia University Press.
- RIZZUTO A.-M. (1979), *The birth of the living god*, Chicago, University of Chicago Press.
- RODMAN F.R. (2003), *Winnicott : life and work*, Cambridge, Ma., Perseus Publishing.
- ROUSSILLON R. (2008), *Le transitionnel, le sexuel et la réflexivité*, Paris, Dunod.
- ROUSSILLON R. (2001), *Le Plaisir et la répétition*, Paris, Dunod.
- SCHOTTTE J. (1992), *Szondi avec Freud – Sur la voie d'une psychiatrie pulsionnelle*, Bruxelles, De Boeck, Bibliothèque de Pathoanalyse.
- SHOTTER J., GERGEN K. (1989), *Texts of identity*, London, Sage.
- SIBONY D. (1991), *Entre-deux (l'origine en partage)*, Paris, Seuil.
- SILKA B., HOOD R., HUNSBERGER B., GORSUCH R. (2003), *The psychology of religion : an empirical approach*, London, Guilford Press.
- STEEL R. (1987), *The uncertain father*, Bath, Gateway Press.
- STOLERU S. (2000), « Paternalité », in D. Houzel et coll., *Dictionnaire de psychopathologie de l'enfant et de l'adolescent*, Paris, PUF.
- STORK H. (1986), *Enfance indienne*, Paris, Privat.
- TAUSSIG M. (1993), *Mimesis and alterity : a particular history of the senses*, London, Routledge.
- THERMOS V. (2002), *In search of the person : « true » and « false » self according to Donald Winnicott and St Gregory of Palamas*, Quebec, Alexander Press.

- TISSERON S. (2001), « Se rendre sensible aux objets », *L'autre. Cliniques, cultures et sociétés - Dossier : Ces objets qui soignent*, 2 (2), pp. 231-240.
- TORTOLANO S. (2004), *Le processus de deuil chez les adolescents placés en institution*, mémoire en vue de l'obtention du diplôme de licence en sciences psychologiques, Université catholique de Louvain, Louvain-la-Neuve.
- TURNER J. (1993), « Winnicott and Wordsworth in the area of play », in P. Rudnytsky (ed.), *Transitional objects and potential spaces : literary uses of D.W. Winnicott*, New York, Columbia University Press.
- TURNER J. (2001), « Wordsworth and Winnicott in the area of play », in A.B. Ulanov, *Finding space : Winnicott, God, and psychic reality*, Louisville, Ky, Westminster John Knox Press.
- ULANOV A.B. (2001), *Finding space : Winnicott, God, and psychic reality*, Louisville, Ky, John Knox Press.
- VACHERET C. (dir) (2002), *Pratiquer les médiations en groupes thérapeutiques*, Paris, Dunod.
- VAN LOO S. (2006), *Gorge(l). Beklemming en verademing in de kunst/ Oppression and relief in art*, Antwerpen, Koninklijk Museum voor Schone Kunsten.
- WEISS G. (1999), *Body images : embodiment as intercorporeality*, London, Routledge.
- WERTSCH J. (1991), *Voices of the mind : a sociocultural approach to mediated action*, London, Harvester Wheatsheaf.
- WINNICOTT D.W. (1958), *De la pédiatrie à la psychanalyse*, trad. fr., Paris, Payot, 1969.
- WINNICOTT D.W. (1966), *Conversations ordinaires*, trad. fr., Paris, Gallimard, 1988.
- WINNICOTT D.W. (1971), *Jeu et réalité. L'espace potentiel*, trad. fr., Paris, Gallimard, 1975.
- WULFF D. (1997), *The psychology of religion : classic and contemporary*, New York, John Wiley.

Table des matières

Préface	x
Introduction	x
La recherche autour du « doudou »	
Le contexte, les résultats, les développements	x
Premier temps de la recherche	x
Deuxième temps :	
déploiement de la recherche dans le champ clinique	x
Conclusion	x
Mise en perspective interdisciplinaire	x
Aire transitionnelle et psychopathologie	x
La triade père-mère-enfant et l'objet transitionnel multi-lien	x
Intercorporéité par « incorporation » de figurines culturelles transitionnelles	x
Médiation technique dans les dispositifs	
Pour penser les phénomènes transitionnels au cœur de la vie sociale et de ses mutations	x
Du tiers présent au transcendant : ombres, lumières et objets du transitionnel	x
Conclusions	x
De l'en deçà vers l'au-delà de l'objet : une aire qui se manifeste tout au long de la vie	x
D'une impossible désillusion	x
Une élaboration de l'absence	x
Une illusion liante - Illusion, transitionnalité et vie sociale	x
Les auteurs	x
Bibliographie	x

