

Rapport au savoir, besoin de croire et illusions de certitudes. De quelques caractéristiques hypermodernes

Françoise Hatchuel

► **To cite this version:**

Françoise Hatchuel. Rapport au savoir, besoin de croire et illusions de certitudes. De quelques caractéristiques hypermodernes. Nouvelle revue de psychosociologie, Erès, 2013, Croyance et persuasion (16), pp.113–125. hal-01410897

HAL Id: hal-01410897

<https://hal-univ-paris10.archives-ouvertes.fr/hal-01410897>

Submitted on 13 Dec 2017

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

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

Rapport au savoir, besoin de croire et illusions de certitudes

De quelques caractéristiques hypermodernes

Françoise Hatchuel

Là où le « sens commun » occidental tend à établir une nette distinction entre la dimension affective et irrationnelle de la croyance d'un côté, la raison critique et la science de l'autre, d'autres cultures ne possèdent même pas de vocabulaire pour les distinguer. Michael Singleton¹ souligne ainsi « qu'il n'y a pas moyen dans ces mêmes langues [africaines] d'opposer "croire" à "savoir". En Tanzanie, "mes" Wakonongo ne disaient pas "nous savons que $2+2=4$ " mais "nous croyons qu'il y a des sorciers", ils parlaient dans les deux cas de "savoir" (kujua) – d'où la traduction en swahili du "Je crois" du *Credo* par un verbe d'origine arabe ». J'avais moi-même parlé de « rapport magique au savoir » (Broccolichi et coll., 2003) à propos d'un enseignant demandant à une élève au tableau d'entourer les nombres à simplifier en rouge (alors qu'elle allait le faire avec la craie blanche qu'elle avait en main) « pour que la compréhension se fasse bien chez certains », comme si la craie blanche ne pouvait en aucun cas être opérante... Même dans le domaine le plus rigoureusement abstrait des mathématiques, le savoir pourra ainsi être entaché de croyance, et nous savons, au moins depuis Georges Devereux, que la production de connaissance n'est jamais exempte d'affectivité. Mon propos ici sera

Françoise Hatchuel, maîtresse de conférences HDR, université Paris Ouest Nanterre La Défense, Centre de recherches éducation formation (équipe « Clinique du rapport au savoir »). hatch@u-paris10.fr

1. Texte disponible sur Internet (voir lien en bibliographie). On en retrouve des éléments dans Singleton (2007).

de montrer en quoi cette interrelation du savoir avec la croyance n'est peut-être pas à entendre comme un artefact un peu encombrant, mais au contraire à considérer comme le fondement même de notre quête de savoir. J'illustrerai cette problématique à travers la question de la filiation et de la façon dont elle est « certifiée » par une société, entre garantie symbolique donnée par les sociétés traditionnelles et recherche de « preuves » scientifiques. Je proposerai alors quelques pistes en termes de conséquences sur la construction de soi des adolescent(e)s, questionnement qui est au centre de mes travaux.

LA RECHERCHE DE SAVOIR : UNE TENTATIVE POUR RESTAURER LA QUIÉTUDE RASSURANTE DE LA CROYANCE ORIGINELLE

Pour Sophie de Mijolla Mellor (2004), *le besoin de croire* est inhérent à l'être humain. Reprenant les textes de Freud sur la religion, elle origine ce besoin dans le « sentiment océanique », ce sentiment que quelque chose de plus grand que nous existe et nous dépasse, et surtout, dans le déni de la mort. Comme le souligne Albert Piette (2013), nous avons besoin de croire que les morts vont quelque part et que le dialogue se poursuit avec eux, et d'étayer cette croyance. Pour Sophie de Mijolla, « l'expérience de la mort ne peut être déniée qu'en y opposant une puissance supérieure et de ce fait héritant de la même caractéristique fondamentale échappant à la raison » (p. 34). Comment, en effet, accepter la raison comme unique mode de relation au monde lorsque la mort et son absurdité se profilent à l'horizon de toute existence ? Et ce d'autant plus que, comme le souligne Ludwig von Wittgenstein (1951-2006), « le doute vient *après* la croyance » (p. 61), acception qui renverse la conception traditionnelle des Lumières et de la philosophie où la certitude résulterait d'une réponse rationnelle au doute. Pour Wittgenstein, « être certain(e) » n'est pas un aboutissement mais un point de départ sur lequel va pouvoir s'enraciner le doute.

Nous rejoignons là tout à fait ce que dit Piera Aulagnier à propos de la nécessité d'un « noyau de certitude » à partir duquel le sujet pourra se lancer dans l'aventure du questionnement, la recherche de savoir venant toujours ultérieurement afin d'essayer d'étayer les certitudes : « La suprématie d'une quête de savoir sur une exigence de certitude s'appuie sur cette promesse d'un "gain de certitude" dont le savoir différé permettrait l'obtention » (Aulagnier, 1974, p. 272). C'est cette réflexion que Sophie de Mijolla prolonge et affine dans une sorte de « trilogie » que *Le besoin de croire* vient clore, comme si sa problématisation sur *Le plaisir de pensée* (1992) et *Le besoin de savoir* (2002) venait inévitablement buter sur la question de la croyance. Elle souligne d'ailleurs en conclusion du *Besoin de croire* que son projet était de montrer « en quoi le phénomène de la croyance infiltre nécessairement le processus théorique, car l'adhésion aux idées n'est jamais de nature uniquement intellectuelle » (p. 279).

Sa théorisation part donc du plaisir de pensée, c'est-à-dire du plaisir de se donner une représentation satisfaisante du monde, en réponse à ce qu'elle appelle « l'effondrement du sol de l'évidence » (de Mijolla, 1992, p. 24), notamment celle « du lien d'amour qui attache [l'enfant] à ses parents et dans lequel il puise son identité » (de Mijolla, 1999, p. 20) menant, comme l'avait déjà souligné Piera Aulagnier, à cette « angoisse [qui] est, comme nous l'avons dit dans d'autres textes², ce qui surgit face à l'effondrement des repères identificatoires » (Aulagnier 1967, p. 213). Pour Sophie de Mijolla, la recherche de savoir s'origine dans cet effondrement, et demande que l'enfant puisse transformer l'angoisse qui en découle en une énigme. La constitution de cette énigme est une étape fondamentale puisque c'est elle qui mettra en route une recherche de savoir susceptible de la résoudre.

La croyance est donc première et constituera toujours un point d'appui, même si elle est remaniée ; le plaisir de pensée est un plaisir de représentation pas forcément en accord avec le réel tandis que la pulsion de chercher tente d'obtenir des réponses cohérentes à l'énigme. Si le psychisme se mobilise autant et sous des formes ainsi variées, c'est que l'enjeu n'est pas mince : il s'agit d'une part de retrouver des repères identificatoires, d'autre part de préserver la capacité à investir. Les repères identificatoires seront donnés par ces énoncés que l'autre préférera, si bien que la première quête de savoir du Je (au sens de Piera Aulagnier) sera celle du savoir de l'autre sur lui. Mais cette recherche de savoir, dans laquelle s'enracine toute recherche ultérieure, sera évidemment entachée d'affects, notamment dans la mesure où il s'agira de remanier les croyances antérieures sans s'en éloigner trop violemment : « La connaissance [...] se manifeste sous la forme d'un savoir identificatoire dont un des traits sera de tenter de laisser hors savoir ou hors champ tout ce qui risque de le remettre en cause » (Aulagnier 1974, p. 284). Quant à la capacité à investir (voir Aulagnier 1982), il s'agit pour le psychisme de toujours faire en sorte que la déception (l'ébranlement d'une croyance, l'inadéquation d'une pensée, la non-opérance d'un savoir) n'altère pas trop durablement la possibilité d'investir un nouvel objet, un nouveau savoir, une nouvelle croyance, ce qui est la condition pour que le Je reste vivant³.

CONTENIR OU ÉRADIQUER LE DOUTE ?
CAUSALITÉ LOGIQUE *VERSUS* GARANTIE SYMBOLIQUE

À ce stade, nous pouvons donc définir le savoir comme un ensemble de repères cohérents que le sujet se construit sur le monde, et la

2. P. Aulagnier ne le précise pas mais il s'agit sans doute du texte « Angoisse et identification » paru en 1965 dans une revue italienne.

3. Ce que dans un autre texte et toujours à partir des travaux de Piera Aulagnier, j'ai appelé « soutenir Éros » (voir Hatchuel, 2012).

croissance comme ce que le sujet tient pour certain et dont il a besoin pour s'étayer psychiquement. Nous avons vu que, du point de vue du psychisme, les deux sont intimement liés. On peut alors lire l'émergence de la modernité comme un mouvement continu pour les séparer en cantonnant la croyance au domaine du religieux, voire de la superstition, et le savoir, issu de procédures de validation répondant à des normes reconnues, au champ scientifique. Cette dichotomie a bien entendu permis des avancées sans équivalent et on peut faire l'hypothèse que si l'esprit humain a pu ainsi s'aventurer dans les arcanes de la recherche scientifique et technologique, c'est peut-être bien parce qu'un domaine de la pensée était mis comme « à l'abri » du doute systématique. Mais, ce faisant, il me semble qu'il s'en est suivi un double mouvement de perte, où le savoir abstrait prend la place à la fois de la perception sensorielle et des repères symboliques, et que ce double mouvement de perte conduit, paradoxalement, à un retour à la pensée magique. En effet, si la preuve démonstrative devient la seule garantie et que l'abstraction s'avère plus opérante que la perception, lorsque cette abstraction se complexifie, le sujet ne peut plus garantir, ni par lui-même ni à travers son appartenance à un groupe qui en assurerait la stabilité, les fondements de ses croyances. Enseignante de mathématiques en collège pendant plusieurs années, j'étais par exemple toujours étonnée de la surprise que je provoquais chez mes élèves lorsque je leur rappelais que le monde dans lequel ils vivaient était dû au savoir et au travail des humains (ce qui signifiait qu'il leur était demandé d'y prendre leur part). L'idée que l'on pouvait reconstruire le chemin qui menait de l'action sur l'interrupteur à l'apparition de la lumière ne semblait pas les effleurer. Au-delà du sempiternel discours sur la baisse de niveau, il me semble (pour l'expérimenter moi-même) qu'il y a là une évolution sociale conséquente : les savoirs techniques se complexifient tellement qu'il devient de moins en moins possible de comprendre à quoi est dû le fonctionnement du monde qui nous entoure, tant professionnellement que quotidiennement. Je ne lis plus qu'occasionnellement les modes d'emploi des appareils que j'achète, de même que le réparateur électroménager change une pièce « opaque » préconçue en usine, ou que le garagiste « répare » certaines pannes *via* un ordinateur central sur lequel des ingénieurs informaticiens effectueront une reprogrammation. Les experts « savent » des procédures de plus en plus parcellaires, les utilisateurs s'inclinent et la vue d'ensemble devient de moins en moins possible.

Dans une société dite « traditionnelle⁴ », c'est la croyance qui prime. Elle est opérante car « garantie » par le collectif. Ce sont ces « points de certitude symbolique » (Castoriadis-Aulagnier, 1975) qui fondent l'assise

4. J'entends par société traditionnelle une société où l'autorité, au sens de Gérard Mendel, reste opérante, c'est-à-dire notamment où « le fils [...] veut [encore] ressembler à son père » (Mendel, 1971, p. 8).

sur laquelle le sujet va pouvoir se construire, en échange de la garantie qu'il donne de les perpétuer. Le « contrat narcissique » tel que Piera Castoriadis-Aulagnier le définit est en effet « conclu » entre l'enfant et ce qu'elle appelle « l'ensemble », c'est-à-dire le groupe social auquel il appartient et qui lui donne une place en échange de la garantie d'être perpétué : « Le discours de l'ensemble offre au sujet une certitude sur l'origine, nécessaire pour que la dimension historique soit rétroactivement projetable sur son passé, qui sera ainsi soustrait à une référence dont le savoir maternel ou paternel serait le garant, exhaustif et suffisant » (*ibid.*, p. 189). Les points de certitude symboliques sont donc à la fois l'outil et l'objet⁵ : ils sont ce sur quoi le sujet pourra se construire et ce pour quoi il devra se construire, la base et l'objectif de son existence. Ils constituent la réponse sociale à l'écroulement du sol de l'évidence : on sait bien que ces certitudes ne sont que symboliques, mais elles opèrent, comme le montre si magistralement Christian Geffray (2001).

Or, dans nos sociétés, ces points de certitude symboliques s'affaiblissent, en lien avec le déconditionnement à l'autorité (Mendel, 1971). Nous nous retrouvons alors face à ce doute qui est bien sûr insupportable puisqu'il renvoie, toujours, inexorablement, à cet écroulement du sol de l'évidence et remet en cause ce que j'appelle notre « droit à vivre » (voir Hatchuel, 2013). C'est alors l'illusion scientifique qui prendra le relais. Mais, là où les points de certitude symboliques « contiennent » ce doute (au sens de Bion), c'est-à-dire lui donnent une forme acceptable pour le psychisme afin qu'il y trouve une place, l'illusion scientifique, elle, tente de l'éradiquer. C'est ce que nous allons montrer à travers les deux exemples de l'initiation rituelle et de la filiation (qui ne sont pas sans lien).

L'INITIATION RITUELLE

Dans l'initiation rituelle, qui constitue le rite de passage à l'âge adulte des jeunes garçons dans plusieurs sociétés, le secret auquel les jeunes gens sont initiés est généralement qu'il n'y a pas de secret, mais que celui-ci doit être gardé, notamment à l'égard des femmes et des enfants. Un long processus vécu collectivement conduit les jeunes terrorisés et humiliés à reconnaître leurs oncles dans les masques effrayants, à voir tourner en dérision ou au moins affaiblis les mystères considérés jusqu'alors comme les plus terribles, pour finir par apprendre qu'il n'y a rien à apprendre. Il s'agit donc non pas d'être détenteur d'un secret mais de faire *comme si* on l'était. Cependant, ce secret ne tient que pour autant que le jeune homme se reconnaisse dans et perpétue ce qui fonde son appartenance, par exemple, comme le montre Christian

5. Cette notion développée par Régine Douady (1986) en didactique des mathématiques me semble, de plus en plus, très opérante pour comprendre toute dialectisation.

Geffray (1990) chez les Makhuwas du Mozambique, le nom de son clan, ce *nihimo* dont la transmission est l'objet de l'initiation et qui fait de lui un adulte accompli.

LA FILIATION

Ce secret qui, finalement, n'est qu'un nom et constitue, donc, le fondement de l'ordre social, sera également le nœud des enjeux de filiation. La question chez les Makhuwas n'est pas de savoir qui est son « père » ou sa « mère », mais si l'on est Mirasse, Lukadje, Munrekoni, etc. Pourtant, les mécanismes qui opéreront seront strictement identiques : « Il faut envisager que la consanguinité, le principe de transmission du sang ou des gamètes de nos géniteurs comme conception de la filiation légitime, est strictement analogue, quant à sa motivation et à sa fin, au principe de transmission du *nihimo* ou de l'esprit des ancêtres *makhuwa*. Dans un cas comme dans l'autre, il s'agit d'une symbolisation du lien social qui rapporte l'enfant à l'autorité de celui qui prétend, en son nom propre ou au nom de son groupe, avoir transmis l'esprit, le *nihimo*, le sang ou la gamète à l'enfant » (Geffray, 1990, p. 163).

C'est donc le social qui institue et qui devra décider de l'avenir des enfants et des adultes qui en sont les garants, qu'on les nomme ou non « parents ». Toutes les sociétés ont ainsi mis en place des modalités pour d'une part garantir la prise en charge matérielle des enfants, d'autre part assurer leur survie symbolique. Les enfants « troquent » un avenir en échange de la continuité de l'ensemble qu'ils perpétuent, continuité qui passe par des pratiques de lien aux ancêtres décédés. Pour Françoise Héritier (voir par exemple Héritier, 2009), les adultes, se souciant de leur survie après la mort, instituent « leurs » enfants comme ceux qui devront, lorsqu'ils seront décédés, leur rendre les hommages nécessaires, qu'ils soient ou non issus d'eux biologiquement. Françoise Héritier montre ainsi comment une femme ménopausée sans enfants pourra devenir un « père » social, ou comment un homme mort sans enfants en « obtiendra » par le biais d'un de ses agnats (frère ou oncle) qui procréera en son nom. C'est que « procréer est un devoir [...] que l'on doit à ceux qui vous ont donné une vie [...] c'est la seule manière d'accéder au statut d'ancêtre et la seule manière d'être adulte socialement » (Héritier, 2009, p. 126). Bernard Saladin d'Anglure (1988), de son côté, met en avant la cohésion du groupe pour expliquer l'importante circulation d'enfants chez les Inuits, estimant à près de 30 % le nombre des enfants grandissant dans un foyer qui n'est pas celui de leurs parents biologiques.

Quelques millénaires d'inventions culturelles ont ainsi permis de confier des enfants à des adultes susceptibles de les faire grandir en échange de différentes garanties dont la moindre n'est pas celle de voir les croyances qui nous ont fondés nous succéder. Or voici que ce pacte est mis à mal. Les adultes ne s'engagent plus et voudraient croire que la

filiation (ou ce qui en tient lieu) pourrait être remise en question. Françoise Héritier n'a pas de mots assez durs pour dénoncer la révision du Code civil, due au doyen Carbonnier en 1980, qui peut en venir à opposer filiation biologique et parentalité sociale. Le vieux cliché des « vrais parents » trouve ici une nouvelle vigueur, pour le plus grand bonheur du fantasme au détriment de la stabilité nécessaire à la construction de soi. Au nom de la « preuve » scientifique, tout peut être remis en question, y compris ce qui nous fonde... De même, concernant la recherche des « vrais » parents en cas d'adoption ou de procréation médicalement assistée avec donneur : « La curiosité des enfants sur leur origine est légitime, mais d'une autre nature que cette glorification de la vérité génétique » (Héritier, 2009, p. 134). C'est que, comme le souligne Martine Segalen, « être parent, c'est concevoir et mettre au monde, nourrir, éduquer, donner une identité à la naissance et garantir l'accès à l'enfant de toutes les composantes du statut d'adulte. La fascination occidentale pour la consanguinité a rabattu ces cinq fonctions sur les épaules des seuls géniteurs » (Segalen, 2010, p. 175-176). Or tous les travaux précédents nous ont montré que la question fondamentale n'est évidemment pas celle de l'origine biologique mais bien celle du désir parental et de ce qui a présidé à la possibilité d'accueillir ou non un enfant.

Bien entendu, cette recherche des « vrais parents » fait écho aux fantasmes classiques du roman familial, où l'enfant est toujours conduit à s'inventer des parents plus satisfaisants que ceux dont il a « hérité ». La nouveauté ne réside donc pas dans le mécanisme psychique, mais dans l'appui que le fantasme vient trouver dans le social. Et cet appui est significatif de ce que je considère comme une caractéristique supplémentaire de l'illusion scientifique, qui me semble aller de pair avec l'espoir de l'éradication du doute : la croyance en une seule vérité possible. Comme si, là encore, quelques millénaires d'inventions anthropologiques ne nous avaient pas montré à quel point les parents, comme les réalités, peuvent être multiples⁶.

Je fais ici un lien avec la forme religieuse prégnante dans une société donnée, et il ne me semble pas anodin, par exemple, que la société inuite telle que la décrit Bernard Saladin d'Anglure, dans laquelle les enfants circulent, nous l'avons vu, de façon massive, soit une société

6. On pourra se référer utilement au beau travail de Suzanne Lallemand (1993) sur la circulation traditionnelle des enfants, ainsi qu'aux nombreux travaux sur l'adoption, qui soulignent à quel point l'adoption plénière, qui rompt tout lien de l'enfant avec ses origines, constitue une spécificité occidentale, voire française (voir par exemple Leblic et Lallemand, 2004 ; Ouelette, 2005). Ce que je conclus de mes incursions anthropologiques, c'est qu'on peut toujours rajouter (un lien, un parent, une histoire) jamais enlever. Qu'un sujet, dans sa quête de ses origines, remanie une histoire dans laquelle une nouvelle personne prend sa place, pourquoi pas ? Cela ne donne aucunement matière à dénier ou annuler l'histoire telle qu'elle a été précédemment vécue.

chamanique. En effet, dans une société chamanique, contrairement à notre monde monothéiste où un seul Dieu et une seule Vérité font foi, les esprits sont multiples, et lorsque l'un d'eux n'apparaît pas comme suffisamment efficace, il n'est pas difficile de s'adresser à une autre entité. On y « sait » que les esprits sont des êtres retors, auxquels il ne serait pas raisonnable de se fier totalement. On se fie par contre aux comportements attendus des humains, car ceux-ci sont étroitement contrôlés, pour le meilleur comme pour le pire, puisque ce sont eux finalement qui sont les garants de l'équilibre social, et à leur capacité, envers et contre tout, à survivre au désordre⁷.

LA « VIRTUALISATION » DU MONDE

Le passage à l'abstraction, lui, tend à rendre de moins en moins opérant notre rapport au monde réel, dont les limites nous sont de plus en plus insupportables. Le beau travail de Gérard Mendel (1998) sur l'acte montre l'étendue de l'écart, en termes de rapport au réel, entre l'acte dans sa dimension d'engagement et de confrontation au monde et ce qu'il nomme le « pré-acte », ou action, c'est-à-dire l'anticipation de l'acte. Il me semble qu'une des caractéristiques de l'hypermodernité est de croire en l'éradication de cet écart, à un niveau et une profondeur que nous n'avons pas fini de mesurer.

Je repère très régulièrement de cette évolution chez les jeunes que je côtoie dans ma pratique professionnelle ou dans ma vie personnelle. C'est ainsi que j'ai pu entendre une jeune fille de 18 ans me raconter comment, paniquant devant l'insistance d'un homme qui l'importunait alors qu'elle lisait sur un banc, son réflexe a été d'envoyer des messages électroniques à ses amies, acte qu'elle m'a annoncé sur le ton à la fois de l'évidence et de l'incongruité (« ben j'ai fait des textos à mes copines ! »). Évidence pour elle, tant le fameux « texto » devient son principal mode de communication, prolongement transitionnel de tous les possibles, incongruité parce qu'elle sentait bien, tout de même, que ces petites lettres tapées sur un clavier ne pourraient pas forcément grand-chose pour elle. Et pourtant si, puisqu'on peut faire l'hypothèse que c'est en se reliant ainsi à ses amies, même virtuelles (elle n'a pas eu besoin de leur réponse pour ce faire), qu'elle a trouvé en elle les paroles qui ont fini par décourager l'importun. Mais l'idée de faire appel à une personne physiquement présente, ou d'entrer dans le restaurant devant lequel, arrivée en avance pour un rendez-vous familial, elle attendait, ne lui est pas venue.

7. Outre les travaux de Bernard Saladin d'Anglure, déjà cités, cette réflexion sur le chamanisme est étayée principalement par les ouvrages de Bertrand Hell (1999) et Roberte Hamayon (1990). Sur la question d'intégrer le désordre au cœur de la cité, on peut aussi se référer au mythe de Dionisos tel que le rapportent Marcel Détienné et Jean-Pierre Vernant (voir par exemple Détienné, 1998).

Il me semble ainsi que notre lien au monde se pense de moins en moins en termes de réalité physique et de plus en plus en termes de données virtuelles. Les prévisions météorologiques deviennent plus fiables que notre perception immédiate du temps, la panne et l'imprévu font de moins en moins partie du possible, les marges de manœuvre permettant de réaménager nos prévisions en cas d'impondérables se réduisent. Ulrich Beck (2001) nous montre bien la façon dont nos sociétés tolèrent de moins en moins le risque, cherchant désespérément à attribuer une causalité à tout événement inattendu, et je vois dans ma pratique clinique⁸ les effets dévastateurs sur les professionnel(le)s d'une logique qui voudrait croire qu'on peut tout prévoir et tout organiser. Je fais ainsi l'hypothèse que cette « virtualisation du monde » entraîne une augmentation forte de la croyance, doublée d'un autre rapport à celle-ci, dans une confrontation au réel de plus en plus ténue.

L'ANCRAGE SENSORIEL

Or, si les points de certitude sont symboliques, c'est leur ancrage dans le réel qui les rend efficaces. Comme le souligne Wittgenstein, la seule certitude, au final, est celle de la matérialité de nos sensations et de nos actes : « L'enfant n'apprend pas qu'il y a des livres, qu'il y a des sièges, etc., mais il apprend à aller chercher des livres, à s'asseoir sur un siège, etc. » (Wittgenstein, 1951, p. 115). Il ne sait pas ce qu'est un fauteuil, il sait s'asseoir, et ce savoir-là est opérant tant que des sujets continuent à s'asseoir dans des fauteuils et lui avec. Dans une enquête sur ce qu'il appelle les « pratiques d'habiter », l'urbaniste Yves Chalas montre ainsi le rôle fondamental des « habitudes » : « Pourquoi ritualiser de telle sorte son existence ? [...] si l'on en croit la parole habitante, c'est pour tester et confirmer sa propre existence » (Chalas, 1988, p. 249).

Le certain, c'est donc ce que je ne peux me permettre de mettre en doute parce que le monde est fondé dessus, que je « sais » que continueront à exister des fauteuils et des personnes pour s'asseoir dedans, que j'en fais partie et que cela contribue à me définir. J'en suis certaine parce que j'ai besoin qu'il en soit ainsi, que je « sais » qu'il en est de même pour le groupe auquel je me sens affiliée et que je retrouve cela régulièrement dans les infimes détails de mon quotidien. Mais qu'en est-il si tout cela s'effrite ? Comment « tenir » mes certitudes fondatrices lorsqu'elles se fragilisent ?

Mon hypothèse est que ce mouvement de perte des cadres symboliques et des repères sensoriels laisse le sujet dans la solitude et le désarroi et le conduit à réancrer ses certitudes non plus dans le groupe et la

8. Au sein du master de formation à l'analyse de pratiques et à l'intervention auprès d'équipes de l'université Paris Ouest Nanterre, dans lequel je suis impliquée depuis 2005 et dont j'ai pris la responsabilité à la rentrée 2013.

concrétude mais dans une supposée preuve qui se voudrait valide en dehors des sujets qui la soutiennent⁹. La science moderne, en découplant savoir et sujet (et je considère qu'en cela la voie a été préfigurée par le monothéisme), fait du savoir une abstraction qui ne permet plus de le relier aux routines du sujet. Theodor Adorno et Max Horkheimer dénonçaient déjà, il y a plus de soixante ans, les ambiguïtés profondes de la Raison, qui se détruit elle-même : « La Raison a anéanti jusqu'à la dernière trace sa conscience de soi » (Adorno et Horkheimer, 1944, p. 22).

CONCLUSION

Nous sommes donc dans un double mouvement. Nous voudrions croire en l'éradication définitive du doute, mais nous n'avons finalement aucun moyen de vérifier qu'il l'est vraiment et devons réaffirmer régulièrement l'assurance de cette éradication¹⁰. Alors que la théorisation, comme nous l'avons vu, vise avant tout à une compréhension de ce qui nous origine, une conception « efficace » d'un savoir qui devient souvent procédure¹¹ coupe, au contraire, de tout lien au sens. Le sujet se retrouve alors pris lui-même dans ce mouvement, soumis aux mécanismes d'emprise et voyant de plus en plus réduite la place dont il dispose pour exprimer ses propres doutes et incertitudes, et se construire à l'abri d'un minimum de garantie(s). J'ai montré, à travers l'analyse d'un temps de rencontre avec un adolescent placé dans une institution où prévalait ce que j'ai appelé une logique de « défi » (voir Hatchuel, 2009), comment, lorsque le besoin de « preuve » devient la norme, les sujets eux-mêmes sont sommés de se démontrer avant même de pouvoir se rêver. Cette réflexion s'appuie sur la notion de « fiction de soi » qui correspond à l'histoire, consciente et inconsciente, que nos parents ont eu besoin de se raconter pour pouvoir nous aider à grandir, dont nous sommes les dépositaires et qui nous est nécessaire pour « soutenir Éros », c'est-à-dire parvenir à se donner des raisons de vivre (voir Hatchuel, 2012).

Mathématicienne de formation, convaincue de la pertinence des avancées scientifiques qui nous rendent chaque jour d'immenses services, je plaide néanmoins pour un retour à la croyance, dans le sens où il me semble nécessaire de remettre au cœur de nos cités la possibilité du doute et de l'incertitude, c'est-à-dire la certitude que nos savoirs, comme toute croyance, sont des « comme si » qui n'opèrent pas en dehors du groupe qui les porte, laissant ainsi la place au nécessaire écart entre le

9. Alors que les travaux les plus récents en histoire des sciences montrent bien à quel point la « preuve » elle-même est dépendante du contexte (voir par exemple Pestre, 2013).

10. Remarquons que, dans le même temps où le primat de la raison se construisait (*cogito ergo sum*), la croyance était affirmée comme un pari dont on sort gagnant. Descartes est contemporain de Pascal...

11. Sur les procédures, voir Diet, 2003.

monde et la description forcément imparfaite qui en est faite, afin que nous puissions les soutenir sans nous y enfermer.

BIBLIOGRAPHIE

- ADORNO, T. ; HORKHEIMER, M. 1944. *La dialectique de la raison*, Paris, Gallimard, 2011.
- AULAGNIER-SPAIRANI, P. 1967. « Le désir de savoir dans ses rapports à la transgression », *L'inconscient*, n° 1, p. 109-125. Repris dans *Un interprète en quête de sens*, Paris, Ramsay, 1986, p. 297-218.
- AULAGNIER, P. 1974. « À propos de la réalité : savoir ou certitude », *Topique*, n° 13, p. 5-22. Repris dans *Un interprète en quête de sens*, Paris, Ramsay, 1986, p. 271-298.
- AULAGNIER, P. 1982. « Condamné à investir », *Nouvelle revue de psychanalyse*, vol. XXV, p. 309-330. Repris dans *Un interprète en quête de sens*, Paris, Ramsay, p. 325-358.
- BECK, U. 2001. *La société du risque. Sur la voie d'une autre modernité*, Paris, Aubier.
- BROCCOLICHI, S. ; HATCHUEL, F. ; MOSCONI, N. 2003. « Rituels et différenciations », dans C. Blanchard-Laville (sous la direction de), *Une séance de cours ordinaire. Tiens, Mélanie, passe au tableau*, Paris, L'Harmattan, p. 117-158.
- CASTORIADIS-AULAGNIER, P. 1975. « Le contrat narcissique », dans *La violence de l'interprétation*, Paris, Puf, p. 182-202.
- CHALAS, Y. 1988. « La routine. Analyse d'une composante de la vie quotidienne à travers les pratiques d'habiter », *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. LXXXV, p. 243-256.
- DÉTIENNE, M. 1998. *Dionysos mis à mort*, Paris, Gallimard.
- DIET, E. 2003. « L'homme procédural. De la perversion sociale à la désubjectivation aliémante », *Connexions*, n° 79, p. 11-27.
- DOUADY, R. 1986. « Jeux de cadres et dialectique outil-objet », *Revue de didactique des mathématiques*, vol. 7/2, p. 5-31.
- GEFFRAY, C. 1990. *Ni père ni mère : critique de la parenté : le cas makhuwa*, Paris, Le Seuil.
- GEFFRAY, C. 2001. *Trésors. Anthropologie analytique de la valeur*, Paris, Arcanes.
- HAMAYON, R. 1990. *La chasse à l'âme. Esquisse d'une théorie du chamanisme à partir d'exemples sibériens*, Nanterre, Société d'ethnologie.
- HATCHUEL, F. 2009. « L'impossible intériorité et la mise au défi », *Cahiers de psychologie clinique*, n° 33, p. 121-138.
- HATCHUEL, F. 2012. « Soutenir le travail : une posture psychique face au chaos », *Connexions*, n° 97, p. 119-135.
- HATCHUEL, F. 2013. « Investir et grandir : des rituels pour étayer le Je », *Adolescence*, n° 31, vol. 1, p. 135-143.
- HELL, B. 1999. *Possession et chamanisme, les maîtres du désordre*, Paris, Flammarion.
- HÉRITIER, F. 2009. *Une pensée en mouvement*, Paris, Odile Jacob.
- LALLEMAND, S. 1993. *La circulation des enfants en société traditionnelle, Prêt, don, échange*, Paris, L'Harmattan.

- LEBLIC, I. ; LALLEMAND, S. (sous la direction de). 2004. *De l'adoption : des pratiques de filiation différentes*, Clermont-Ferrand, Presses universitaires Blaise Pascal.
- MENDEL, G. 1971. *Pour décoloniser l'enfant : sociopsychanalyse de l'autorité*, Paris, Payot.
- MENDEL, G. 1998. *L'acte est une aventure*, Paris, La Découverte.
- MIJOLLA MELLOR, S. de 1992. *Le plaisir de pensée*, Paris, Puf.
- MIJOLLA MELLOR, S. de 1999. « Les mythes magico-sexuels autour de l'origine et de la fin », *Topique*, n° 68, p. 19-33.
- MIJOLLA MELLOR, S. de 2002. *Le besoin de savoir. Théorie et mythes magico-sexuels dans l'enfance*, Paris, Dunod.
- MIJOLLA MELLOR, S. de 2004. *Le besoin de croire. Métapsychologie du fait religieux*, Paris, Dunod.
- OUELLETTE, F.-R. 2005. « L'adoption devrait-elle toujours rompre la filiation d'origine ? », dans F.-R. Ouellette, R. Joyal et R. Hurtubise, *Familles en mouvance : quels enjeux éthiques ?* Sainte-Foy, Presses de l'université Laval, p. 103-120.
- PESTRE, D. 2013. *À contre-science. Politique et savoirs des sociétés contemporaines*, Paris, Le Seuil.
- PIETTE, A. 2013. *L'origine de la croyance*, Paris, Berck international.
- SALADIN d'ANGLURE, B. 1988. « Enfants nomades au pays des Inuits Iglulik », *Anthropologie et sociétés*, vol. 12, n° 2, p. 125-166.
- SEGALEN, M. 2010. *À qui appartiennent les enfants ?* Paris, Tallandier.
- SINGLETON, M. (non daté) « Du culte des ancêtres à la rentabilité des seniors : pour une anthropologie réaliste des (r)apports du troisième âge ». Texte inédit disponible sur www.dvlp.ucl.ac.be/pic_ucl_uam/ms_1_culte_ance-tres_anthropologique_M_Singleton.html
- SINGLETON, M. 2007. « Le pillage identitaire de l'Afrique ancestrale », dans *Itinéraires et trajectoires, mélanges offerts à Clémentine Faik-Nzuji Madiya*, Paris, L'Harmattan, p. 263-283.
- WITTGENSTEIN, L. von. 1951. *De la certitude*, Paris, Gallimard, 2006.

