

De la hiérophanie à la crise, du rite de passage à la psychothérapie : un déplacement du sacré ?

Marilyne THÉRIAULT *

Résumé : Cet article avance qu'il existe une homologie de structure entre l'expérience de la crise telle qu'elle est pensée et vécue en psychothérapie psychanalytique et l'expérience de la hiérophanie telle qu'elle est définie en sciences des religions et vécue dans des rites de passage. La dialectique du sacré et du profane dans le monde religieux est ainsi comparée à la dialectique des processus primaires et secondaires proposée par Freud. On rapproche ensuite la vocation et le rôle du chaman de la vocation et du rôle du thérapeute, ainsi que la fonction du rituel de la fonction du cadre thérapeutique. Les étapes du rite de passage sont finalement comparées à celle de la thérapie de la crise, et la visée individualiste de la thérapie est éclairée par la compréhension du phénomène religieux contemporain.

Mots clés : crise, rite de passage, rituel, mythe, psychothérapie, psychanalyse

Intuitivement, nous avons tous une idée de ce qu'est une crise au plan individuel et personnel : nous imaginons un être égaré, souffrant, incapable de choisir, de penser, de faire sens de ce qui lui arrive. La crise évoque l'idée d'une perte de repères, d'un déséquilibre, d'un passage aride et souffrant entre la fin d'une époque et le début d'une autre. De fait, en psychologie la crise a été définie comme un passage nécessaire entre un « avant et un après », une période de transition souvent précipitée par un événement

* Marilyne Thériault est psychologue, co-fondatrice et directrice de Cōnsciēns Centre de santé psychologique (Montréal).

déclencheur, entraînant des sentiments de souffrance, de confusion, de désorganisation, et menant un individu à éprouver des difficultés qu'il ne peut résoudre par ses moyens habituels (Goyena, 1995 : 222 ; France, 2000 : 4). En des termes psychanalytiques, la crise a aussi été décrite comme un temps de réorganisation psychique, un temps de restructuration de la personnalité, un temps de mort entre deux vies (Freud, 1896 : 35 ; Jeammet, 2002 : 26). On fera ici l'hypothèse qu'il existe une réelle *homologie* entre la compréhension du déploiement et de la résolution de la crise telles que nous l'offrent, d'une part, la psychologie psychanalytique et, d'autre part, l'étude des religions et plus précisément la théorie du rite de passage d'Arnold Van Gennep (1981).

Le sacré et le profane : une dialectique

Pour étayer cette comparaison, il faut d'abord se pencher sur le rapport dialectique qui existe, en sciences des religions, entre les pôles du sacré et du profane, et celui que l'on trouve, en psychologie psychanalytique, entre les pôles des processus primaires et secondaires. En anthropologie religieuse, Durkheim (1991 : 609) observe en effet qu'à travers toutes les époques et cultures, on trouve les sphères du sacré et du profane, qui se présentent dans un rapport dialectique, à la fois irréductibles l'une à l'autre et indissociables l'une de l'autre, opposées mais complémentaires. Dans sa suite, Caillois (1950) définit le sacré comme la source de toute vie et là où cette vie se perd, évoquant que le sacré est ce qui donne son *sens profond* à la vie, ce qui nous *fait vivre* et ce pour quoi nous sommes *prêts à mourir* (Ménard, 1999 : 106)¹. À l'opposé, le profane est défini comme l'ensemble

¹ Le lecteur remarquera dans ce texte plusieurs références à l'ouvrage de Guy Ménard, *Petit traité de la vraie religion* (1999). Je lui suis en effet extrêmement reconnaissante d'avoir rassemblé les idées de nombreux théoriciens des religions dans ce livre concis, limpide et extraordinairement vivant, en plus d'éclairer ces idées à la lumière de sa propre lucidité quant au phénomène religieux contemporain. C'est la lecture de cet ouvrage qui a fait naître mon intérêt pour l'étude du phénomène religieux, et c'est ce qui m'a plus tard menée à émettre l'hypothèse qu'il puisse exister une homologie de structure entre la compréhension et la résolution de la crise telle qu'elle est pensée et vécue dans un rite de passage ou en psychothérapie psychanalytique. Cette hypothèse a par la suite servi de point de départ à la thèse que j'ai présentée en 2014 au doctorat

des moments de la vie ordinaire – « métro, boulot, dodo » dira-t-on familièrement – qui tissent la trame de notre existence quotidienne. Une vie uniquement vécue sous l'égide du profane perdrait son sens, ce dernier venant à s'user : le profane doit donc continuellement être régénéré au contact du sacré (Ménard, 1999 : 107). À l'opposé, une existence uniquement vécue dans la sphère du sacré ne pourrait être contenue ou gérée : Georges Bataille avance ainsi que le sacré est essentiellement :

[...] le bouillonnement prodigieux, le déchaînement exubérant, aveugle et violent de la vie sous toutes ses formes ; un déchaînement que l'ordre des choses, pour durer, doit absolument enchaîner, endiguer. (Bataille, 1957, cité dans Ménard, 1999 : 108.)

Le profane apparaît dès lors constitué de cet « espace habitable en deçà de ces digues qui viennent enchaîner le prodigieux déferlement de la vie, et sans lesquelles la vie humaine – en tant qu'humaine – serait impossible » (Ménard, 1999 : 108). Bataille propose ainsi que, dans la grande et inexorable *continuité* du monde et de la nature, il n'y a aucune « conscience » : plantes et animaux se fondent en un grand Tout indifférencié. C'est la *conscience humaine* qui introduit une *discontinuité* dans le monde, qui permet de prendre une *distance* humanisante face à ce Tout. En se montrant capable de cette distance, l'être humain établit une rupture entre lui et le monde, et ceci lui permet de l'observer, d'agir sur lui pour le modeler à ses fins par le biais de son travail (Bataille, 1973 : 94). Par cette prise de position, l'humanité endigue ce qui devient désormais le sacré, puis pose un « interdit » face à celui-ci ; elle fait ainsi en quelque sorte naître le sacré dans le mouvement même par lequel elle s'en sépare (Ménard, 1999 : 110). C'est donc la *distance* et *l'interdit* qui, par la rupture qu'ils permettent, fondent les sphères du sacré et du profane. Et cependant, dès le moment où il se pose comme distinct, séparé du grand Tout, de cette continuité qu'est le sacré, l'homme n'a de cesse que de pouvoir y retourner, afin de s'abreuver de nouveau à cette source bouillonnante de vie. Dès son

en psychologie « Rite de passage et psychothérapie psychanalytique : deux regards sur la crise », Université du Québec à Montréal. Le texte actuel présente un résumé de quelques-unes des idées de cette thèse.

premier mouvement de séparation, il éprouve donc la *nostalgie* de la continuité des origines (Bataille, 1957 ; Ménard, 1999 : 110).

Processus primaires et processus secondaires

Cette dialectique entre les pôles du sacré et du profane en anthropologie religieuse trouve une correspondance intéressante avec la dialectique des processus primaires et secondaires en psychanalyse. Freud postule en effet qu'au départ, le psychisme du nourrisson est tout entier régi et animé par la *pulsion*, qu'il conçoit comme la manifestation psychique des sensations du corps, une force fondamentale, une puissance vitale, une poussée instinctive, une impulsion au mouvement (Porte, 2002 : 1422). Il théorise que cette pulsion est dualiste et bivalente, « pulsion double qu'il est possible de décrire sous la forme de deux pulsions intriquées, mélangées, au point de ne prendre sens que l'une par rapport à l'autre » (Isaac, 2002 : 1431–1432). Freud élabore tour à tour sa théorie pulsionnelle d'un point de vue *dynamique*, *économique* et *topique*, mais les instances de chacun de ces points de vue se regroupent sous l'égide des processus primaires et secondaires².

Les *processus primaires* définissent le mode de fonctionnement de la prime enfance, alors que, dans les premiers mois de vie, le psychisme du nourrisson est encore indifférencié. Dans une relation fusionnelle avec sa mère, l'enfant est d'abord inconscient du monde et de la réalité qui existe hors de lui, inconscient qu'il possède son propre corps séparé de celui qui le nourrit, inconscient que sa propre existence est distincte de celle des autres. Au sein de ce psychisme marqué par l'indifférenciation, le « je » n'existe pas. Lorsque, poussé par la pulsion, l'enfant cherche d'instinct la

² Pour Freud, les *processus primaires* et *secondaires* se déploient en différents « lieux » psychiques, qui obéissent à des lois processuelles différentes. Dans la première topique (1895), il théorise l'*inconscient*, qui relève des *processus primaires*, puis le *préconscient* et le *conscient*, qui relèvent tous deux des *processus secondaires*. Dans la seconde topique, (1920–1923) il définit le *ça*, qui relève aussi des processus primaires, et le *moi* et le *surmoi*, qui relèvent à la fois des processus primaires et secondaires. Cette seconde topique ne remplace cependant pas la première : elle lui est complémentaire et se dialectise avec elle : la complexification du modèle permet de mieux tenir compte de différents aspects de la réalité psychique.

satisfaction de ses besoins, il n'est pas encore capable de les penser. Lorsqu'il pleure, ce sont ses parents qui pensent pour lui et lui procurent les soins dont il a besoin. Les processus primaires, pour Freud, sont donc premiers dans le temps, et ils sont marqués par un écoulement libre de l'énergie psychique au service du principe de *plaisir*.

Or, à mesure que ses parents présentent le monde à l'enfant en lui nommant les gens, les objets et les émotions, l'énergie psychique de la pulsion se lie à des représentations de choses et de mots (c'est-à-dire à des traces mnésiques d'abord visuelles puis verbales), au service du principe de *réalité* (Perron, 2002b : 1340–1341). Les *processus secondaires*, de façon opposée mais complémentaire aux processus primaires, se créent ainsi comme un système de contrôle et de régulation de l'énergie psychique, qui permet à cette énergie liée de se conserver de façon plus stable. En conséquence, l'enfant développe graduellement une identité d'existence et de pensée – un « je » – ainsi que la possibilité d'une satisfaction différée dans le temps, qui lui permettra éventuellement de se soumettre aux contraintes du réel et d'œuvrer dans le monde (Bloch et Casalis, 2002 : 985). Ce processus trouve un point culminant dans la résolution du conflit de l'Œdipe – universel, selon Freud –, au cours duquel l'enfant apprend l'interdit de l'inceste et acquiert la conscience du fait que les êtres sont sexués, qu'il existe entre eux une distance inexorable, qu'il ne pourra ni rester en relation fusionnelle avec ses parents, ni posséder le parent de l'autre sexe. Cet interdit, ce renoncement fondateur ouvre donc l'enfant au monde de sa famille élargie, de la société, de la culture et du travail (Perron, 2002a : 354–356). Pour Freud, l'accès aux processus psychiques secondaires n'élimine cependant pas l'importance des processus primaires. Bien au contraire : la vie psychique est toujours régie par l'équilibre variable de ces deux processus (Perron, 2002b : 1341). Par ailleurs, dans les termes de sa première topique, Freud postule qu'avec la venue des processus secondaires formés du *préconscient* et du *conscient*, l'*inconscient*, sous l'égide des processus primaires, devient le lieu du refoulé, le lieu de ce qui a été mis à l'écart du conscient par le biais de la censure (Bergeret, 2004 : 57).

Avec le temps, c'est donc à partir de l'inconscient que ce refoulé pourra faire retour dans le psychisme de l'enfant devenu adulte, que

ce soit par la voie de symptômes, de rêves, de lapsus, d'actes manqués, des souvenirs oubliés puis retrouvés. C'est de l'inconscient, des processus primaires que ressurgiront ainsi toutes les expériences premières : les traumas, mais aussi les désirs non satisfaits et qui cherchent encore à s'accomplir (Bloch et Casalis, 2002 : 619).

Il semble donc possible de dire que Freud lui aussi, à sa manière, postule que l'être humain souffre d'une « nostalgie des origines » et qu'il doit toujours reprendre contact avec l'énergie vivifiante des processus primaires. Bien que l'anthropologie religieuse s'intéresse à la culture et que la psychanalyse s'intéresse au monde intrapsychique, il est intéressant de noter comment tant le sacré que les processus primaires sont décrits comme une force première, brute, d'où surgit toute vie, qui donne sens à la vie, mais qui demeure pourtant non viable en soi. D'un côté comme de l'autre, cette énergie doit être harnachée, endiguée par le profane – ou, en termes freudiens, par les processus secondaires – pour que nous puissions vivre, travailler, communiquer les uns avec les autres dans notre réalité quotidienne.

Temps sacré, temps profane

Le rapprochement entre la dialectique des processus primaires et secondaires et celle du sacré et du profane s'applique aussi au *temps*. D'une part en effet, le temps des processus secondaires est linéaire, régulier, fait de la série des moments routiniers de notre quotidien (Cahn, 2002 : 372). C'est aussi le cas du temps profane (Eliade, 1965 : 63). D'autre part, le temps sacré désigne le temps d'un événement premier, fondateur – qu'Eliade nomme « hiérophanie » et sur lequel nous reviendrons – ou le temps où cette hiérophanie est rejouée, revécue *au présent* (1965 : 17). Le temps sacré est en effet *toujours le même* : ses qualités premières sont d'être *réversible, cyclique, intemporel*, de participer d'une *éternité primordiale qui ne coule pas* (Eliade, 1965 : 63–79). Or, parce que l'*homo religiosus* a la « nostalgie des origines », il reprend régulièrement contact avec le temps pur, fort et sacré de ses ancêtres par le biais de fêtes rituelles, au cours desquelles le monde retourne en quelque sorte à ce temps premier. Pendant ces fêtes, les frontières temporelles sont abolies : il n'y a plus de distance entre

les animaux et les humains, les vivants ou les morts, les hommes et les dieux, le temps primordial et le temps présent. Par ce retour aux origines, par cette rencontre avec les ancêtres, l'homme et le monde se trouvent régénérés, purifiés ; ils retrouvent la force des origines de la vie (Eliade, 1965 : 71–80).

Ces caractéristiques du temps sacré, ce sont à maints égards aussi celles que nous attribuons, en psychologie, à la temporalité des processus primaires. Freud, quand il définit ceux-ci, remarque qu'ils sont fondateurs et premiers dans la psyché et qu'ils ne connaissent pas l'écoulement du temps, se montrant tout à la fois « éternels » et « réversibles » (Freud, 1978 : 97). C'est ce rapport à l'« éternité » des processus primaires qui fait qu'il est toujours possible de *régresser* à nos états antérieurs et de revenir aux lointains souvenirs de notre enfance. Parce que nos contemporains ont aussi la nostalgie des origines, la nostalgie d'un temps de plénitude pendant lequel il n'existait, dans notre psychisme, aucune séparation entre nous et les autres, ils effectuent ce retour en arrière, réaccèdent à leur passé et le revisitent par le biais de la régression. La régression permet donc un passage des processus secondaires aux processus primaires, elle permet de reprendre contact avec la force pulsionnelle telle que nous l'avons connue dans les premiers temps de notre vie (Myquel, 2002 : 1495 ; Laplanche et Pontalis, 2002 : 400).

Le temps de la crise

La *crise* participe elle aussi de ce temps hors du temps, le temps sacré, celui des processus primaires. C'est pourquoi, en termes religieux, on peut la rapprocher de la « hiérophanie ». Celle-ci a été décrite comme l'expérience affective et émotionnelle d'une irruption, dans la vie profane et quotidienne, d'une présence mystérieuse et puissante du sacré, présence vécue comme radicalement différente de ce qui est connu jusque-là (Eliade, 1965 : 17 ; Otto, 1995). Cependant, par la force avec laquelle elle se manifeste, cette expérience du sacré ne peut d'abord être nommée ou comprise. Elle suscite une ambivalence fondamentale, créant à la fois fascination et terreur (Otto, 1995, cité dans Ménard, 1999 : 39–40). En fait, la hiérophanie bouleverse la réalité de façon si profonde qu'elle fonde un monde nouveau (Eliade, 1965 : 26).

C'est aussi, à maints égards, le cas de la crise. En effet, la crise peut être décrite comme la résurgence, l'irruption puissante, fascinante, mais également terrifiante, des processus primaires au sein des processus secondaires. Les digues autrefois formées par les processus secondaires sont rompues ; le contenu intemporel de l'inconscient se retrouve mis à nu, et toutes les pulsions brutes, les fantasmes fusionnels primitifs, les angoisses et les désirs archaïques d'un individu ressurgissent au présent, avec force et désordre (Kaës, 2004 : 23–24 ; Zucker, 2001 : 92 ; Brétecher, 1991 : 232). Or, parce qu'il avait depuis longtemps été oublié, refoulé par le travail des processus secondaires, ce contenu des processus primaires, lorsqu'il ressurgit, se manifeste à la fois comme étranger, extérieur, totalement inconnu, mais aussi comme porteur d'un étrange sentiment de déjà-vu, de déjà-connu, de déjà-expérimenté (Zucker, 2001 : 98–99). Ceci le rend étrange, terrifiant : c'est ce que Freud nomme le *Unheimliche*, l'« inquiétante étrangeté » (Zucker, 2001 : 98–99). Par ailleurs, parce que la crise crée une rupture dans la continuité de l'existence, parce qu'elle arrache et sépare celui ou celle qui la traverse de tout ce qui constituait auparavant son monde stable et quotidien, parce qu'elle remet en question perception de soi, pensées, émotions, buts, idéaux, mécanismes de défense et d'adaptation (Kaës, 2004 : 14 ; Zucker, 2001 : 92), elle appelle nécessairement aussi, dans le langage psychanalytique, une refonte, une réorganisation de la structure psychique et de la personnalité. En des termes différents, les sciences des religions et la psychanalyse décrivent donc avec une réelle parenté la façon dont *hiérophanie* et *crise* se manifestent comme l'expérience affective, désorganisée, puissante, fascinante mais terrifiante de l'irruption d'une force première qui vient désorganiser la continuité du quotidien. Comment, dès lors, l'individu en crise accède-t-il à ce monde nouveau, à cette nouvelle structure de personnalité ?

Tant dans un monde plus traditionnellement religieux que pour nos contemporains qui se rendent en psychothérapie, pour qu'un travail de mise en sens de la crise puisse se faire, il faut toujours la présence d'un Autre, qui connaisse le chemin à parcourir ou, en d'autres mots, qui soit déjà « initié ». Le thérapeute d'aujourd'hui possède d'ailleurs des traits à maints égards comparables à ceux du chaman, du prêtre ou du guérisseur des sociétés traditionnelles, au point qu'on a pu suggérer qu'il en est l'héritier (Henry, 1966 : 47).

Aussi bien les chamans que les thérapeutes arrivent fréquemment à ce qu'on peut appeler leur « vocation » parce qu'ils ont connu dans leur vie des blessures, des fragilités ou une souffrance personnelle (Henry, 1966 : 47–56 ; Eliade, 1992 : 197–198). Afin d'exercer leur rôle dans la société, ils et elles ont cependant entrepris de se *guérir* de ces souffrances et de ces blessures, d'en faire sens, de transformer leurs fragilités en forces. Ils et elles ont aussi traversé une formation longue et ardue ; celle-ci les a engagés dans la totalité de leur être ; elle a fait office d'une « initiation » pendant laquelle ils et elles ont appris l'art du rituel, ou, en des termes psychologiques, du cadre psychologique (Eliade, 1992 : 197–198 ; Mijolla, 2002 : 269).

Le sacré – et on pourrait dire la même chose, en termes freudiens, des processus primaires – est traditionnellement frappé d'interdit, en raison du danger qu'il représente et qui pourrait être destructeur. Mais l'énergie qu'il recèle constitue une force vitale nécessaire aux humains qui, nostalgiques, transgressent dès lors périodiquement l'interdit afin d'avoir accès à la force régénératrice du sacré. Respect et transgression de l'interdit doivent donc être compris comme des mouvements complémentaires et inséparables l'un de l'autre (Caillois, 1950). Dans des sociétés traditionnelles, c'est à la *religion* que revient la tâche de gérer les interdits et leurs transgressions (Ménard, 1999 : 175). En psychologie, c'est dans le contexte de la psychothérapie que s'effectue ce travail. C'est donc le rituel religieux ou thérapeutique, guidé par le chaman ou le thérapeute, qui permet la gestion et le passage sécuritaire entre sacré et profane, entre processus primaires et secondaires.

Crise et rite de passage

Il est en cela intéressant de constater que la guérison de la crise en psychothérapie suit les trois temps du rituel de passage que décrit Arnold Van Gennep, soit une phase préliminaire de séparation, une phase liminaire de marge et une phase post-liminaire de réintégration (Van Gennep, 1981 : 14).

Le premier temps d'une crise est toujours marqué par une rupture, un arrachement, une séparation d'avec une vie antérieure. Une époque a pris fin, un idéal a été perdu ou un être cher est

décédé. À la suite d'un événement de ce genre, l'individu se trouve soudain plongé dans un monde de mort, de souffrance, de silence. C'est que l'expérience de la crise, analogue à celle de la hiérophanie, par la puissance avec laquelle elle se manifeste et la radicale altérité qu'elle présente, est d'abord innommable et impensable. En des termes religieux, on dira que c'est le propre du sacré que de d'abord dépasser tout ce qui pourrait tenter de le décrire ou de le comprendre (Ménard, 1999 : 42). En termes psychanalytiques, on comprend le même phénomène par le fait que l'irruption puissante et violente des processus primaires au sein des processus secondaires s'accompagne d'une déliaison des pulsions de leurs représentations de choses et de mots, une régression à un temps qui précède le langage.

C'est ainsi que les patients se présentent en psychothérapie bouleversés mais incapables au départ de nommer les affects archaïques qui les habitent ou d'en faire sens. Or, ce sont justement ces sentiments que le premier temps du rite de passage provoque et honore, alors qu'il met en scène un arrachement, une souffrance et une mort symbolique. Les néophytes sont enlevés à leurs proches, amenés dans une région isolée, coupés de leur vie antérieure. Ils doivent traverser des épreuves qui représentent à la fois leur mort et une nouvelle naissance à venir, et pendant laquelle on leur impose souvent le silence (Eliade, 1992 : 49). La société religieuse embrasse donc – de façon symbolique, mais explicite – la mort de l'âme. Et cette régression à un état antérieur est perçue à la fois comme voie de renouvellement des individus et de l'univers tout entier (Eliade, 1992 : 89). Si, en psychologie, la rupture, l'arrachement et la mort sont appréhendés de façon plus implicite et plus individuelle par les patients, elle ouvre tout autant sur une vie nouvelle. Mais comment accède-t-on à cette nouvelle vie ?

Bien que l'expérience du sacré soit d'abord ineffable, l'*homo religiosus* cherche toujours à la mettre en mots par le biais d'un langage symbolique, qui trouve l'une de ses formes exemplaires dans le récit d'un mythe des origines (Ménard, 1999 : 62–66). Au cours de la phase liminaire du rite de passage, les novices récitent et mettent en acte ce mythe. Ce faisant, ils accèdent à nouveau au temps sacré des commencements, réactualisent les événements fondateurs qui ont marqué la vie mythique et passent de la mort à une vie nouvelle (Eliade, 1992 : 91–94). On peut établir un

parallèle entre la mise en mots de ce récit mythique et la mise en mots de la crise en psychothérapie. En effet, ces mythes racontent la création comme un passage d'un chaos indifférencié à un monde ordonné et nommé. Or, en termes psychologiques, nous savons que c'est en lui nommant les affects, les objets et les gens que les parents les ont d'abord fait exister pour l'enfant, qu'ils lui ont permis d'arrimer son énergie pulsionnelle à des représentations, de passer du monde chaotique des processus primaires à celui ordonné, porteur de sens et viable, des processus secondaires (Perron, 2002b : 1340-1341 ; Bloch et Casalis, 2002 : 985). Dès lors, lorsque la crise vient désorganiser la psyché, lorsqu'elle vient replonger un individu dans le chaos de ses affects primaires, c'est à nouveau à l'aide des mots offerts par le thérapeute que les patients peuvent peu à peu nommer ce qui les habite, retrouver un sens à leur histoire, une nouvelle organisation psychique ; retrouver, en somme, le monde ordonné des processus secondaires (Roussillon, 2007 : 42).

De façon intéressante, on peut d'ailleurs noter qu'en termes religieux, les mythes qui racontent la naissance de l'humanité permettent aux néophytes de rejouer *au présent* la création du monde, puis le moment d'une castration, d'une chute, le passage d'une toute-puissance originelle de l'humanité à un monde au sein duquel celle-ci apprend la séparation, le désir, la finitude, la mort, mais aussi l'amour de la culture et du prochain (Eliade, 1992 : 94). Ces mythes trouvent à nouveau leur correspondance en psychologie psychanalytique : à travers l'enfance, l'adolescence ou l'âge adulte, chaque nouvelle crise, chaque nouveau deuil vient aussi rejouer *au présent* l'enjeu de l'Œdipe. Chacune de ces étapes témoigne à la fois du désir du retour à la plénitude d'une vie passée, mais aussi de la nécessité d'un nouveau renoncement pour que puisse advenir de nouvelles relations, une nouvelle vie (Perron, 2002a : 354). Le cadre psychothérapeutique offre donc un lieu sécuritaire qui permet de lever la censure qui pesait sur l'inconscient : par le biais de la régression, les enjeux du passé ressurgissent et dans le transfert le patient *ne fait pas que les répéter ou les rejouer*, il les réactualise (Bloch et Casalis, 2002 : 1338 ; Denis, 2002 : 1832). Si la régression peut être dangereuse, libérant des forces de mort et des pulsions destructrices, elle apparaît ainsi absolument nécessaire au processus thérapeutique, indispensable à la guérison (De Grâce et

Joshi, 1986 : 20–21). C’est par un retour à l’origine que l’homme et la femme des sociétés religieuses ou contemporaines accèdent de nouveau à leurs forces vitales, à leur potentiel créateur, et c’est en passant par le chaos que l’une et l’autre peuvent expérimenter de nouvelles avenues, de nouvelles possibilités d’être et, au bout du compte, retrouver un sens régénéré à leur existence.

La phase post-liminaire du rite de passage est celle de l’agrégation, d’un retour vers la communauté. En termes religieux, l’initié, au cours du rite, reçoit généralement une marque corporelle, un titre ou un nouveau nom qui l’agrègera pour toujours aux membres de son nouveau groupe d’appartenance. C’est ce signe qui fait en sorte que sa communauté puisse le reconnaître et l’accueillir comme l’être transformé qu’il est au sortir de la crise (Eliade, 1992 : 29 ; Van Gennep, 1981 : 103). C’est certainement ici qu’on peut noter l’une des principales différences entre le monde religieux traditionnel et notre société contemporaine. De fait, hormis quelques exceptions, nos communautés prennent généralement peu en compte la fin d’une thérapie. Dans un monde devenu plus individualiste, le thérapeute demeure souvent le seul témoin de ce passage, même s’il est possible de penser qu’il représente encore aujourd’hui l’ensemble de la communauté.

*

Malgré de nécessaires nuances, on peut donc avancer qu’il existe une réelle homologie entre la façon dont la crise est pensée et vécue aujourd’hui en psychologie et en psychothérapie analytique, et celle dont elle est pensée et vécue au sein du rite de passage dans une société religieuse traditionnelle. Plus encore : il semble tout à fait possible que la psychothérapie psychodynamique de la crise puisse être considérée comme une réelle pratique *religieuse*, tout au moins au sens inclusif de la notion de *religion*. Évidemment, la psychothérapie s’adresse à l’individu alors que le rite de passage engage une communauté toute entière. Guy Ménard note que c’est justement le propre de notre époque que d’être marquée par l’« effritement des “grands récits” » (Lyotard, 1979, cité dans Ménard, 1999 : 151), le recul des mythes proposés par les grandes religions et qui rassemblaient autrefois des sociétés entières. On

aurait vu apparaître à leur place de nouveaux récits beaucoup plus nombreux, mais aussi plus modestes, personnels, fragmentés et souvent composites que l'auteur nomme « micromythologies contemporaines » (Ménard, 1999 : 152). Ces micromythologies ne possèdent évidemment pas le capital de références et de symboles des grandes religions instituées et historiques. On pourrait tout de même y retrouver les éléments essentiels de la religiosité et du mythe, au sens où ce dernier est défini comme récit sacré et porteur de sens (Ménard, 1999 : 155).

C'est de cette façon qu'il est possible d'avancer que le psychologue « déjà initié » offre un cadre rituel à ses patients, qu'il les aide à mettre en mots un récit porteur de sens qui se rapproche des récits mythiques, en ce qu'il réactualise le désir d'une plénitude première, et qui raconte aussi l'histoire d'une chute, d'un deuil originel. Ce faisant, le thérapeute aide ses patients à entrer dans une nouvelle vie, à habiter une nouvelle structure psychique, en traversant un processus qui n'est pas sans rappeler celui du rite de passage. Il est donc tout à fait possible que dans de nouveaux termes, un nouveau langage, la psychologie psychanalytique apparaisse bel et bien comme un lieu contemporain de l'expérience du sacré.

Bibliographie

- BATAILLE, Georges. 1957. *L'érotisme*. Paris : Minuit.
- . 1973. *Théorie de la religion*. Paris : Gallimard.
- BERGERET, Jean. 2004. *Psychologie pathologique, théorique et clinique*. Paris : Masson.
- BLEGER, José. 1967. « Psycho-Analysis of the Psycho-Analytic Frame ». *International Journal of Psychoanalysis*, vol. 48, no 4, p. 511–519.
- BLOCH, Henriette et Didier CASALIS (dir.). 2002. *Dictionnaire fondamental de la psychologie*. Paris : Larousse.
- BRÉTECHER, Paul L. 1991. « La rupture intérieure ». *Santé mentale au Québec*, vol. 16, no 2, p. 219–236.
- CAHN, Raymond. 2002. « Conscient (le) / Conscience ». Dans *Dictionnaire international de la psychanalyse*, sous la dir. d'Alain DE MIJOLLA, p. 372–373. Paris : Calmann-Lévy.
- CAILLOIS, Roger. 1950. *L'homme et le sacré*. Paris : Gallimard.
- DE GRÂCE, Gaston-René et Purushottam JOSHI (dir.). 1986. *Les crises de la vie adulte*. Ville Mont-Royal : Décarie.
- DE MIJOLLA, Alain. 2002. « Cadre de la cure psychanalytique ». Dans *Dictionnaire international de la psychanalyse*, p. 269. Paris : Calmann-Lévy.
- DENIS, Paul. 2002. « Transfert ». Dans *Dictionnaire international de la psychanalyse*, sous la dir. d'Alain DE MIJOLLA, p. 1832–1834. Paris : Calmann-Lévy.
- DURKHEIM, Émile. 1991 [1912]. *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*. Paris : Librairie générale française.
- ELIADE, Mircea. 1965. *Le sacré et le profane*. Paris : Gallimard.
- . 1992 [1976]. *Initiation, rites, sociétés secrètes, naissances mystiques. Essai sur quelques types d'initiation*. Paris : Gallimard.
- FRANCE, Kenneth. 2000. *Crisis Intervention : A Handbook of Immediate Person-to-Person Help*. Springfield : Charles C. Thomas.
- FREUD, Sigmund. 1896. *Lettre 52 de Sigmund Freud à Wilhelm Fliess, le 6 décembre 1896*. Récupéré le 27 août 2019 de <http://espace.freud.pagesperso-orange.fr/topos/psych/psysem/lettre52.htm>.
- . 1978 [1915]. *Métapsychologie*. Trad. par Jean LAPLANCHE et Jean-Bertrand PONTALIS. Paris : Gallimard.
- GOYENA, José-Luis. 1995. « Crise et changement catastrophique ». *Perspective psychiatriques*, vol. 49, no 4, p. 221–230.
- GUY, James D. 1987. *The Personal Life of the Psychotherapist*. New York : Wiley.

- HENRY, Willam E. 1966. « Some Observations on the Lives of Healers ». *International Social Work*, vol. 10, no 4, p. 47–56.
- ISAAC, Salem. 2002. « Pulsion de vie ». Dans *Dictionnaire international de la psychanalyse*, sous la dir. d'Alain DE MIJOLLA, p. 1431–1432. Paris : Calmann-Lévy.
- JEAMMET, Philippe. 2002. « Adolescence, (crise d') ». Dans *Dictionnaire international de la psychanalyse*, sous la dir. d'Alain DE MIJOLLA, p. 25–28. Paris : Calmann-Lévy.
- KAËS, René (dir.). 2004. *Crise, rupture et dépassement*. Paris : Dunod.
- LAPLANCHE, Jean et Jean-Bertrand PONTALIS. 2002. *Vocabulaire de la psychanalyse*. Paris : Presses Universitaires de France.
- LYOTARD, Jean-François. 1979. *La condition postmoderne*. Paris : Minuit.
- MÉNARD, Guy. 1999. *Petit traité de la vraie religion à l'usage de ceux et celles qui souhaitent comprendre un peu mieux le vingt et unième siècle*. Montréal : Liber.
- MIJOLLA, Alain de (dir.). 2002. *Dictionnaire international de la psychanalyse : concepts, notions, biographies, œuvres, événements, institutions*. Paris : Calmann-Lévy.
- MOSCOVICI, Serge. 1961. *La psychanalyse, son image et son public : étude sur la représentation sociale de la psychanalyse*. Paris : Presses universitaires de France.
- MYQUEL, Martine. 2002. « Régression ». Dans *Dictionnaire international de la psychanalyse*, sous la dir. d'Alain DE MIJOLLA, p. 1495–1496. Paris : Calmann-Lévy.
- OTTO, Rudolf. 1995 [1949]. *Le sacré : l'élément non rationnel dans l'idée du divin et sa relation avec le rationnel*. Paris : Payot.
- PERRON, Roger. 2002a. « Complexe d'Edipe ». Dans *Dictionnaire international de la psychanalyse*, sous la dir. d'Alain DE MIJOLLA, p. 354–356. Paris : Calmann-Lévy.
- . 2002b. « Processus primaire, processus secondaire ». Dans *Dictionnaire international de la psychanalyse*, sous la dir. d'Alain DE MIJOLLA, p. 1340–1342. Paris : Calmann-Lévy.
- PORTE, Michèle. 2002. « Pulsion ». Dans *Dictionnaire international de la psychanalyse*, sous la dir. d'Alain DE MIJOLLA, p. 1422–1426. Paris : Calmann-Lévy.
- ROUSSILLON, René et Catherine CHABERT (dir.). 2007. *Manuel de psychologie et de psychopathologie clinique générale*. Paris : Elsevier Masson.
- VAN GENNEP, Arnold. 1981 [1909]. *Les rites de passage*. Paris : Picard.
- ZUCKER, Danièle. 2001. *Penser la crise : l'émergence du soi dans un service d'urgence psychiatrique*. Bruxelles : De Boeck Université.

Abstract : This article argues for a structural homology between how the experience of the crisis is thought and lived during the psychoanalytical psychotherapy and how the experience of hierophany is defined in religious studies and experienced during rites of passage. First, the sacred and profane dialectic in the religious world is compared to Freud's dialectic of the primary and secondary processes. Then, the vocational appeal and role of the shaman is compared to those of the therapist, and the function of the ritual is compared to the function of the therapeutic framework. Finally, stages of the rites of passage are compared to those of crisis psychotherapy, and an understanding of contemporary religious phenomenon sheds light onto the therapy's individualistic aim.

Keywords : crisis, rite of passage, ritual, myth, psychotherapy, psychoanalysis
