

La parole de soi dans le discours religieux

Napo Tapia

Instituto de Investigaciones Psicológicas

Universidad de Costa Rica.

Nombreuses sont les études que dans le champ de la psychologie de la religion, ont été consacrées à l'adolescence. Cependant, à notre connaissance, peu de ces études ont porté sur les processus de construction de significations élaborés par le sujet et en rapport au religieux. Dans le plan méthodologique, s'il est certain qu'une bonne partie de ces études ont été faites à partir des questionnaires à remplir par les jeunes, ce n'est pas toujours le cas. Il est pourtant certain qu'une autre partie de ces études a utilisé des approches méthodologiques que, dans la psychologie contemporaine, l'on appelle *qualitatives*. En général, les études dites qualitatives cherchent à capter des processus concernant la signification attribuée par les personnes à leur expérience du monde de la vie quotidienne. La littérature scientifique dans ce domaine, est d'ailleurs en constante croissance (Altheide et Johnson, 1994; Kvale, 1996; Lieblich, 1998). Dans ce travail, partant d'une perspective méthodologique qualitative, nous essayons d'apporter une contribution à la connaissance des processus de signification que des sujets adolescents attribuent à leur propre identité, à partir de leur expérience religieuse¹.

Certes, au départ quelques questions sont venues pour nous aider à orienter notre recherche. Tout d'abord, nous nous interrogeons sur la fonction accomplie par l'expérience religieuse racontée dans un sens large, dans l'expression du soi liée à l'identité. Ensuite, nous nous demandons aussi comment cette identité se permet-elle une appropriation personnelle de l'expérience religieuse? Ces sont des interrogations que nous envisageons dans cet travail et nous comptons donner une réponse, par l'analyse de l'information obtenue auprès des jeunes.

Pour nous acheminer dans notre recherche, nous avons commencé par élaborer une hypothèse de travail. En effet, selon nous, l'expérience religieuse extraite de la vie quotidienne et racontée, permet au sujet adolescent de construire un réseau de

¹ Le travail que nous présentons ici est issu d'une recherche plus vaste, menée pour réaliser une partie de notre thèse de doctorat. Je tiens à remercier le psychologue Jérôme Vermeulen pour son travail de correction du texte en français.

représentations et de significations à contenu religieux, soutenant un rapport avec l'expérience d'identité qui situe celle-ci en direction de la subjectivation. Par processus de subjectivation nous comprenons le processus d'appropriation subjective de soi, qui commence à la naissance et continue tout au long de la vie. Il permet peu à peu, l'instauration d'un espace psychique personnel, offrant au moi la possibilité d'un travail interne de transformation et de création (Cahn, 1998). Nous pensons qu'un tel rapport entre l'expérience religieuse racontée et l'expression de soi, pourrait être orienté vers la subjectivation dans les représentations discursives qui offrent une valorisation positive de la religion. A l'inverse néanmoins, ce rapport pourrait ne pas être orienté vers la subjectivation, pour peu que les représentations discursives n'offrent pas une valorisation positive de la religion.

Nous parlons déjà d'éléments différents à l'oeuvre dans notre recherche. En effet nous allons décrire, bien que brièvement, l'approche méthodologique spécifique utilisée, afin de rendre le plus transparent possible le dispositif d'organisation de notre regard. Il serait ainsi possible de mettre en évidence comment nous sommes parvenu parviennons à la réflexion que nous allons présenter. Dans la deuxième partie, nous présenterons quelques dynamismes psychologiques trouvés dans le discours des sujets. Finalement, dans la troisième partie, nous apporterons quelques conclusions.

1.- Une stratégie d'approche du discours religieux

Pour mettre en oeuvre notre approche du discours religieux des jeunes adolescents, nous avons réalisé un ensemble d'entretiens cliniques de recherche, semi-directifs et semi-structurés. Les entretiens se sont focalisées sur les thèmes de l'identité et du vécu religieux ou de l'expérience religieuse. Cette série d'entretiens (Blanchet, 1991; Kvale, 1996), s'est faite avec douze adolescents du Costa Rica, en Amérique centrale. Il s'agit de six filles et de six garçons. Il y a deux participants âgés entre 14 et 15 ans (un garçon et une fille) ; six participants âgés entre 16 et 17 ans (trois filles et trois garçons) ; et quatre participants âgés entre 18 et 19 ans (deux filles et deux garçons). Les participants âgés entre 14 et les 17 ans sont des lycéens, tandis que les autres sont des étudiants de première année universitaire.

Dans les entretiens, nous avons demandé aux participants de décrire les aspects liés à leur présentation de soi et à l'expression de leur identité. En même temps, nous leur avons demandé de décrire des aspects liés à l'histoire de leur relation à leur religiosité

et, autant que possible, à leur expérience religieuse vécue. C'est ainsi que, dans la mesure du possible, nous avons exploré, par le moyen du dialogue, des aspects de leur identité liés à l'expérience religieuse vécue et, secondairement, de réfléchir aux aspects liés aux valeurs socio - morales. Cependant, nous avons élaboré une consigne générale d'entretien et une grille d'entretien adaptées aux jeunes, qui reflètent nos objectifs de recherche. La consigne ainsi que la grille d'entretien visaient à lancer le dialogue, en précisant son objectif global. La tâche consistait pour les participants, en une conversation sur les aspects que nous venons de décrire. Partant de la consigne, chaque entretien s'est déroulé en amenant progressivement les questions que nous avons préparées. Ces questions ont été introduites de manière spontanée, c'est-à-dire en lien avec les thèmes abordés spontanément par le sujet dans son discours. Nous n'introduisons certaines questions portant sur certains thèmes, que si les thèmes n'avaient pas encore été évoqués par le sujet. Ainsi, les questions spécifiques que nous avons préparées apparaissaient seulement dans le cas où la tâche proposée à partir de la consigne de base l'exigeait.

Nous avons eu deux séances d'entretien avec chaque participant. Le premier entretien, était généralement le plus long. Un deuxième entretien complétait le contenu du premier. Le temps qui ont pris les deux entretiens avec chaque participant était entre 1 heure et demi et deux heures. Les entretiens ont été enregistrés sur enceintes audio. Ensuite des assistants de recherche et des stagiaires en ont fait la transcription, en suivant une liste de codes spécifiques visant à garder la mémoire de quelques détails de la communication; notamment, dans la communication non verbale des sujets et pour essayer de standardiser la procédure de transcription². Ainsi nous avons établi un premier document, le premier corpus des entretiens. Celui-ci a servi de matériel de base pour réaliser le premier travail de condensation des entretiens. Ceci a débouché sur un deuxième corpus d'analyse, sur lequel a porté le travail final de description et interprétation du discours.

Nous avons développé aussi quelques principes généraux d'analyse. Ces principes ont été appliqués au discours retranscrit des adolescents. Quelques brèves propositions vont nous donner un aperçu de ces principes. Premièrement, a) notre analyse porte sur

² Nous voudrions remercier, pour leur travail de transcription, les assistants de l'Institut de Recherches psychologiques de l'Université du Costa Rica : Amaryllis Quirós, Miguel Rodríguez et Eva Carazo ; ainsi que les stagiaires de l'École de psychologie de la même université : Gilbert Serrano, Kemly Jiménez, Gioconda Muñoz et Yalile Quirós.

un ensemble des caractéristiques psychologiques et sur une expression discursive particulière. b) Les opérations d'analyse et d'interprétation portent sur des *unités de signification construites*. Ces sont des unités discursives de signification, issues de "l'interagir communicationnel" entre l'interviewé et l'interviewer. c) Nous considérons que ceci produit un *texte*. Celui-ci, une fois retranscrit, devient le résultat relativement autonome de l'interaction communicative entre l'interviewé et l'interviewer. d) Pour nous, le texte possède deux sens, au même titre que la communication courante, quotidienne et effective. D'une part, un sens dénoté ou manifeste et, d'autre part, un sens connoté ou latent. e) Une fois le texte retranscrit, celui-ci reste inactif: *le texte devient une parole fixe*, sur laquelle seul un lecteur peut intervenir d'une façon active et transformatrice. Dans ce sens, l'interprétation du texte est le résultat d'une recherche de l'effet du texte sur le lecteur/interprète (Sanabria, 1997 ; 1996). f) Nous considérons le texte comme univers de discours sur lequel s'opère autant le dévoilement de son sens interne, que la mise en évidence de ses possibilités référentielles. C'est-à-dire, de ses rapports au monde en dehors du discours. Nous avons cherché le sens du texte à partir de la phrase comme unité discursive la plus petite. Et nous le cherchons aussi, dans l'enchaînement successif des phrases, construisant des scènes et des situations discursives (Ricoeur, 1986). Nous avons dénommé cet enchaînement successif de phrases, unités de signification construites.

En suivant ces principes d'analyse et encadrés dans certains concepts théoriques, nous avons déclenché deux démarches successives. D'abord, l'analyse individuelle, au cas par cas. Ensuite, une analyse transversale de l'ensemble des cas. En suivant la première démarche, nous avons posé des questions au texte afin d'obtenir une description spécifique de la représentation que se font les sujets sur leur identité, leur représentation de Dieu et leurs représentations religieuses. Cette description nous a permis d'analyser le texte par des opérations d'interprétation sur le réseau qui était constitué en phrases, scènes, situations et contextes. En suivant la deuxième démarche, nous essayons d'obtenir une vision d'ensemble. Ceci est fait par la lecture des unités de signification tout au long du discours des sujets interviewés. Une telle lecture nous a permis l'identification des thèmes et des catégories à caractère général; mais aussi la mise en évidence des processus psychologiques. Aussi, notre présentation dans ce travail porte exclusivement sur le résultat final et général de nos analyses, utilisant le dispositif méthodologique que nous venons de décrire. En d'autres termes, le travail

porte sur les processus liés à l'expression de l'identité de par son lien à l'expérience religieuse racontée.

2.- Le soi et le religieux dans le discours des adolescents

La question de l'articulation de l'expression de soi (Cahn, 1991) au discours religieux est déclenchée notamment à partir de la représentation de Dieu, que nous appellerons souvent la représentation de l'objet transcendant. [En effet, l'avènement d'un soi religieux est présent dans le discours des adolescents. Ceci est repérable dans la mesure où les adolescents lient leur expression de soi, à une représentation spécifique de l'objet transcendant ou à des représentations religieuses en général. Les représentations de l'objet transcendant, apparaissent situées dans des scènes relationnels. Il s'agit alors d'une expérience qui porte sur la relation établie par les adolescents à l'objet transcendant, mais aussi sur d'autres objets de relation qui soutiennent un lien avec l'objet transcendant.]

Nous découvrons dans le discours des adolescents, deux types de discours ou deux noyaux organisateurs du discours dans le cadre du processus d'attribution de sens. D'une part, nous avons le noyau organisateur constitué par le discours sur l'objet transcendant. Ceci acquiert un dynamisme particulier selon que l'objet transcendant fonctionne comme source du changement personnel. Dans ce cas, nous voyons l'expression de soi attaché à l'objet transcendant. D'autre part, nous avons un autre noyau discursif à partir duquel, la représentation de l'objet transcendant, ne réveille pas la même intensité identificatoire que celle du premier noyau discursif. Dans ce dernier cas, les représentations de l'objet transcendant, ne fonctionneront pas comme source du changement, mais comme source potentielle de sens non nécessairement religieuse. Dans ce cas, nous voyons l'expression autonome de soi attaché autrement à l'objet transcendant. Voyons maintenant quelques-uns de ces aspects séparément.

2.1.- Le soi et ses liens avec l'objet transcendant

Le premier versant discursif à partir duquel les sujets s'expriment montre, comme tendance générale la plus marquante, un discours lié à l'objet transcendant, en tant que moteur des changements dans la vie et dans l'identité personnelle. Ce discours, apparaît comme un discours « relié ». Il est manifeste dans différentes situations dégagées du

discours des adolescents et constitue la tendance fondamentale parmi les douze sujets interviewés. Ce noyau discursif appelle à des modalités de relations, lesquelles nous sont accessibles par les dynamiques qu'il est possible de découvrir à l'intérieur des situations narrées.

a) *Des médiations affirmatives de l'objet transcendant.* Les sujets lient l'expression de soi à la représentation de l'objet transcendant en faisant appel à trois scènes de transaction : la réflexion prosociale, la confiance dans l'avenir, et le sens de la vie quotidienne. Les trois scènes nous donnent la clé pour repérer des modalités de relation à l'objet transcendant, tout en gardant la mise en jeu des processus identitaires. En effet, en reconnaissant Dieu comme moteur des changements personnels dans le soi, nous pouvons remarquer que ce changement est issu d'un sens donné à la vie toute entière et aux événements de la vie quotidienne, à partir de la reconnaissance de l'importance de l'objet transcendant. C'est-à-dire, l'affirmation d'une croyance qui fonctionne comme médiation valide d'une représentation donnée (O') de l'objet transcendant (O) (Jaspard, 1995). Donner une place à Dieu implique ici de réaliser également des réflexions et des actions, à caractère prosocial : l'intention de vouloir vivre en faisant le bien. Ceci a une implication identitaire pour « l'agentivité ».

Nous voulons faire ressortir ainsi la nature du lien avec l'objet transcendant et la manière dont ce lien est rapporté au processus de « l'agentivité » (Blasi, 1995). «L'agentivité» est à comprendre comme la conscience qu'a le sujet d'être l'acteur de ses propres actes en sachant qu'il est la source de son action. Ainsi, « l'agentivité » tend à permettre l'anticipation de l'action ou de l'agir. L'anticipation implique l'élaboration d'un plan, d'une direction et d'un but à atteindre par l'action. Le soi appelle la représentation de l'objet transcendant en même temps qu'il appelle le processus identitaire de «l'agentivité». Le résultat, c'est l'affirmation d'une représentation signifiante qui attribue du sens à la représentation de l'objet transcendant; celui-ci reçoit ainsi l'attribution signifiante de la bonté et de la qualité morale de ce qui donne de la valeur. Il est intéressant de souligner que cette attribution ne vaut pas seulement pour les choses, mais aussi vraisemblablement pour des scènes de relation. L'objet transcendant, se révèle en tant que source de l'agir pour le sujet.

D'ailleurs, ceci ne concerne pas que le présent ; il est aussi impliqué avec l'anticipation du futur. C'est ainsi que faire une place à l'objet transcendant conduit aussi à considérer le futur lié à des ensembles de représentations de cet objet transcendant.

Cela veut dire que rester croyant à l'avenir, c'est faire confiance à l'objet transcendant comme objet d'identification donneur de sens. Dans ce cas, le sens de la continuité dans le changement en tant qu'un des éléments identitaires fondamentaux, est constaté par l'expression d'un soi religieux qui cherche à se confiner dans le temps, l'espace et les situations. Ici, il s'agit de prévoir un avenir où il soit possible de s'insérer dans des contextes religieux.

La construction des représentations positives autour de l'objet transcendant nous montre la présence des symboles linguistiques, c'est-à-dire des unités discursives dont la signification est variable. Ces symboles, par lesquels il y a de l'attribution de signification aux objets, fonctionnent par rapport à la nature et, d'une façon plus large, fonctionnent dans les représentations de l'objet transcendant lié au monde. Cela est vrai si nous prenons en considération des symboles discursifs où l'objet transcendant apparaît comme l'ami, comme celui qui écoute la prière et offre de la tendresse, celui qui contrôle la vie, le futur et la destinée humaine, celui qui aide et prend soin des humains car il connaît leurs besoins. Dieu est bon, créateur, beau et miséricordieux. Néanmoins l'expérience avec l'objet transcendant ne se réduit pas à la perception plus ou moins non consciente des symboles ou des significations s'installant dans le soi. L'expérience avec l'objet transcendant s'est révélée être une expérience de symbolisation (Wall, 1997), dans le sens où c'est l'échange relationnel qui s'est installé, entre le soi et l'objet de représentation. Certainement, l'échange ou l'interagir sont le résultat d'une attribution de signification construite par le sujet, mais la représentation ne provient pas de lui seul. Il provient aussi des contextes culturels et historiques de développement de la biographie personnelle, dans le processus de socialisation. Le sens additionnel qu'il est possible d'attribuer à partir d'un symbole linguistique quelconque, émerge dans le contexte d'une scène relationnelle avec l'objet transcendant. Dans une telle scène, l'existence des médiations symboliques est facilement reconnaissable, car certaines représentations de l'objet (O') peuvent fonctionner comme des médiations de l'objet transcendant lui-même (O).

L'attribution de sens opérée dans le discours est aussi paradoxale. La reconnaissance affirmative de l'objet transcendant, qui entraîne à nouer la croyance religieuse liée, est prête aussi à ne pas succomber aux pièges d'une religiosité qui, apparemment, deviendrait étrangère aux processus de constitution identitaire des adolescents. C'est ainsi que nous trouvons des questionnements dans le discours. Si les questions portent sur l'existence du mal dans le socioculturel, la souffrance et l'origine

du monde, dès lors, il est certain que la représentation de l'objet transcendant déclenche l'élargissement des significations, concernant les croyances personnelles. Ainsi, la représentation positive de l'objet transcendant n'entraîne pas de tensions ou de conflits polarisés à caractère inconciliable. Tout en affirmant des médiations positives de l'objet, nous identifions l'autre pôle de la tension, celui qui permet de poser les doutes et l'incertitude intrinsèque à la foi et à la croyance religieuse.

b) Le religieux n'a pas d'efficacité socioculturelle. Le processus de développement identitaire, en lien avec l'objet transcendant, propose aussi quelques représentations relatives à la place de la religion dans le socioculturel. Ce contenu est directement coupé de ceux qui concernent l'objet transcendant, d'où ils se détachent, car le discours des adolescents propose avec transparence ce qui relève de la représentation de Dieu, comme étant différent de ce qui relève de la religion. C'est ainsi que nous retrouvons la différenciation faite entre les gens du pays et le pays. Le pays devient une abstraction indépendante des citoyens qui le constituent. Ainsi, la religion a un potentiel de transformation pour les gens ou pour les personnes spécifiques, mais pas nécessairement pour le pays, la société ou la culture. Si la religion peut aider les gens du pays, c'est parce que la religion a le pouvoir de les rendre plus honnêtes, bons, responsables, conscients et respectueux des autres et parce qu'elle aide à conserver la valeur de la vie.

Les représentations religieuses à ce propos, se dévoilent comme une sorte de prolongement de celles qui sont attribuées à l'objet transcendant. Elles font penser, depuis Gagey (1992), mais aussi depuis Falque (1998), à la distinction faite entre les formes religieuses qui font obstacle au travail de l'adolescent d'inscription dans la culture, opposées à des formes qui pourraient être fécondes pour une telle inscription de l'adolescent dans la culture. Il est possible que pour quelques adolescents, la croyance religieuse serve à donner un sens à certaines valeurs sans pour autant entraîner un surplus de difficultés, dans le processus de subjectivation. Il est vrai que, d'une certaine manière, nous trouvons, dans les représentations religieuses, des prolongements d'un discours d'assentiment à l'objet transcendant, mais des paradoxes semblables sont aussi apparus. Les sujets dans ce versant discursif, ont construit des représentations de la religion qui ne lui accordent aucune place ou rôle à jouer dans la société et dans la culture, sans nier pour autant son importance historique et socioculturelle. Ce manque de lien est plutôt dû au fait que leur expérience de la religion ne leur permet pas de faire

un mouvement d'auto réflexion critique, conduisant à un positionnement plus clair sur la place de la religion dans la culture. De cette façon, l'expression d'un soi religieux reste dans les frontières de l'appréciation personnelle, sans aboutir sur une réflexion du religieux par rapport au socioculturel.

c) *Le religieux par rapport aux représentations des parents.* Les représentations des sujets ont également touché le rapport aux parents, surtout celles qui se rapportaient à la représentation de l'objet transcendant, davantage que celles qui se rapportaient à la religion comprise dans un sens plus général comme nous venons de le montrer. La volonté parentale d'introduire les enfants à la vie ou à l'expérience religieuse a réussi. Les traces de cette réussite peuvent s'apprécier en ceci que les sujets se sont identifiés à la religion des parents. Cependant, il ne s'agit pas d'un processus unilatéral où les parents imposent une croyance quelconque. Les adolescents montrent leurs propres voies d'appropriation du religieux.

En outre, les rapports aux objets parentaux introduisent aussi les enjeux propres au processus identitaire de la valorisation. Il existe des liens complexes entre les contenus identificatoires et le processus de valorisation de soi-même. Le religieux devient alors un espace transitionnel de négociation des significations concernant la représentation de l'objet transcendant et de négociation interpersonnelle concernant des processus identitaires. Le religieux est donc une des scènes relationnelles, bien que non exclusive, pour la rencontre entre l'adolescent et l'objet transcendant, entre l'adolescent et ses parents. C'est sur ce point que les processus de causalité réciproque se montrent les plus évidents : psychisme et religion se structurent mutuellement (Vergote, 1987). L'appropriation de l'expérience religieuse n'est pas séparée de l'expression de soi et des processus identitaires dans lesquels nous pouvons la comprendre. Valorisation et estime de soi, appellent spécialement des processus d'identification. Dans le discours des adolescents costariciens, le résultat de l'identification paraît être constructive.

L'évocation de l'objet transcendant par le sujet l'établit comme source de confiance et de soutien. Soutien et confiance sont davantage des symboles linguistiques apparus dans le discours, lesquels ont mis en mouvement la relation du sujet à une représentation donnée de l'objet transcendant. Comment est-elle mise en mouvement? Notamment, par l'attribution d'une signification à la relation, la représentation de l'objet est source de soutien et de confiance. Une telle attribution est opérationnelle, ou accomplit une fonction, à l'intérieur des scènes et des situations conflictuelles

spécifiques avec les objets parentaux. A vrai dire, soutien et confiance sont des expériences vécues nous rappelant l'idée d'expérience symbolique; cela signifie se sentir soutenu et en confiance dans la représentation que l'on a de l'objet transcendant, pour aller à la rencontre de l'autre, même si cela comporte d'énormes efforts affectifs. La fonction accomplie par l'expérience symbolique, à l'intérieur de la situation conflictuelle est, en effet, d'aller d'abord à la rencontre des objets parentaux intériorisés, le soi présenté à soi-même. Par la suite, la fonction est d'aller à la rencontre de la relation avec les parents eux-mêmes. C'est là que la représentation de l'objet transcendant par l'adolescent s'achemine à la fois vers la construction du soi et l'expression identitaire. Dans certains cas, il s'agira de négocier le conflit et de désentraver la subjectivation, sur des voies constructives pour le sujet adolescent, d'une part, et sur des voies qui faciliteraient aux parents l'accomplissement de leur tâche de soutien narcissique au service du passage adolescent de leurs enfants, d'autre part.

Dès lors, nous pouvons admettre que le soutien par les parents du processus de subjectivation des adolescents est lié de manière à ce que le religieux et, plus spécifiquement, des représentations de l'objet transcendant continuent à favoriser le processus de développement, en produisant des ruptures dans le sentiment identitaire de continuité (Cahn, 1998 ; Falque, 1998). Cependant, il peut permettre aussi la réorganisation des liens qui se sont auparavant appauvris entre les sujets et leurs parents, le processus de valorisation étant le moyen d'y parvenir. Néanmoins, il est clair que si le religieux reste présent comme un véhicule nécessaire, il est toutefois marginal. Ceci clarifie la marche simultanée des dynamiques du rapport à l'objet transcendant et de la construction de soi. Il est certain que les représentations des adolescents interviewés au sujet des parents, mais aussi au sujet des pairs en tant qu'autres partenaires significatifs, font ressortir, à la base, l'élément identitaire de la valorisation, ainsi que son complément, le mécanisme régulateur, qui reflète le mouvement inverse, l'élément dévalorisant (Lipiansky, 1992). C'est vrai les mouvements de valorisation conduisent à la construction d'un discours auto référentiel où les sujets se reconnaissent avec une bonne estime de soi ou une mauvaise estime de soi. Le mouvement de valorisation et de dévalorisation sont enracinés dans l'image de soi que les adolescents ont construit sur la base des identifications aux parents (Marty, 1997).

Dans l'expérience racontée des adolescents, ce ne sont pas seulement des symboles discursifs qui se constituent. Il est clair que le noyau sémantique et linguistique du

symbole atteint une limite imposée par l'investissement affectif du discours, par le noyau non sémantique du discours. Ricoeur (1975) remarque cette distinction dans l'appréciation des symboles, ainsi que Lorenzer (1973). C'est ce dernier qui attire notre attention sur la distinction entre les symboles linguistiques discursifs, d'un côté, et les symboles présentateurs de l'autre. Les symboles linguistiques discursifs appartiennent au symbolisme articulé du langage. Les symboles présentateurs appartiennent plus aux mécanismes de la métaphore, de la métonymie, de l'image iconique. En somme, ce sont des symboles qui présentent quelque chose à une audience. Les symboles présentateurs, ne peuvent pas être dits dans les termes des symboles linguistiques discursifs, car ils sont beaucoup plus proches de l'expression de l'affect et de l'affectivité. Ils se montrent comme médiateurs à la rencontre du sens potentiel donné par un interprète prêt à lui attribuer un surplus de signification. Nous pouvons mieux comprendre l'expérience symbolique dans le sens donné par Wall. [Ainsi,] l'expérience symbolique du religieux réveille autant des symboles discursifs que des symboles présentateurs. Cependant, de toute évidence, la plupart du temps, l'expérience symbolique du religieux se fait et s'exprime par des symboles présentateurs.

Retenons que des expressions comme «la pauvre victime» utilisée par une fille pour se référer à sa mère, constituent un symbole linguistique dans la scène, servant à nous présenter l'intensité affective des rapports conflictuels entretenus. Dans le même sens apparaît l'expression «ma maman ne m'a jamais dit qu'elle m'aimait», où nous voyons comment les symboles présentateurs poussent la dynamique de la scène, et où la portée sémantique annonce l'abandon et le mépris ressenti. Dans ce cas, une représentation donnée de l'objet transcendant, est apparue comme la source d'aide et de réconfort, avec un surplus de signification proposant l'objet transcendant comme un être plein de tendresse, qui peut soutenir les sujets en difficulté. Dieu devient la cible du désir de fusion mais aussi de protection.

Dans un contexte de menace narcissique, les relations aux pairs remplissent la fonction de renfort des rapports suffisamment bons déjà établis avec les parents dans la valorisation et l'estime de soi. Comme le met en valeur Marty (1997), les pairs représentent des objets relationnels qui sont une source de soutien narcissique, en dehors des figures parentales. Alors, les rapports aux pairs prêtent secours en ces moments où les adolescents ne trouvent pas le chemin pour rehausser les mouvements qui dévalorisent l'estime de soi. Quand les sujets rencontrent leurs pairs dans le contexte du groupe religieux, ceux-ci remplissent une des fonctions du religieux soulignées par

Falque (1998), celle de protection, en donnant une base de secours pour le passage adolescence. Ceci contribue sans doute au progrès sur le chemin de la subjectivation adolescente. Cela doit toutefois être nuancé. Le discours des adolescents nous a montré que les relations conflictuelles avec les pairs peuvent également rehausser les mouvements de dévalorisation et s'avérer aussi très dangereuses si elles vont dans la même direction que les conflits avec les parents. De tels conflits ont des conséquences négatives dans l'estime de soi.

2.2.- Le soi autonome et l'objet transcendant

Nous trouvons un second versant discursif, moins important par sa signification comme tendance générale dans l'ensemble des entretiens. Ici, les sujets nous proposent des représentations de soi à caractère fondamentalement autonome. Ils se représentent dans des situations où ils n'apparaissent pas identifiés avec une représentation donnée de l'objet transcendant ou avec d'autres objets et médiations religieuses. Dans ce versant discursif, ni la représentation de Dieu, ni une quelconque autre médiation religieuse ne sont source de changements personnels. Nous l'avons déjà laissé entendre, les relations à la représentation de l'objet transcendant remplissent d'autres fonctions. De manière générale, nous observons que, s'il n'existe pas de reconnaissance du rapport à l'objet transcendant comme moteur ou source du changement personnel, c'est parce que ce lien n'est pas conçu comme une source extérieure au sujet, de sorte qu'elle puisse se présenter comme le moteur des changements. Mais aussi et surtout, c'est parce qu'il n'existe rien en dehors des sujets eux-mêmes, qui puisse être la force incitative de n'importe quel changement. Même Dieu n'est pas censé accomplir ce rôle. Il existe, dans ce sens, une expression de soi, qui, tout en donnant son assentiment à l'objet transcendant, se situe cependant d'une façon autonome vis-à-vis des représentations et des médiations construites sur l'objet transcendant et autour d'autres médiations religieuses. Voyons quelques-uns de ces dynamismes spécifiques.

a) *Le besoin d'autonomie.* Nous trouvons dans ce versant discursif, l'affirmation du besoin d'autonomie comme premier dynamisme psychologique repéré. Celui-ci renvoie au processus identitaire qui cherche l'affirmation de la singularité dans la différence. Le désir d'autonomie vient renforcer le processus de singularité du sujet, pour qui la conscience d'être spécifique et différencié des autres devient capitale. Ce qui devient

intéressant, c'est qu'en même temps, un tel discours n'implique pas la négation des représentations positives de l'objet transcendant. *A contrario*, l'objet transcendant reste l'être créateur et bon. Toutefois, l'objet transcendant est davantage et fondamentalement conçu comme l'être donneur de liberté et d'autonomie pour mener la vie. Ainsi par exemple, la souffrance est une réalité que Dieu n'évite pas aux êtres humains, et c'est là que réside la liberté donnée aux hommes. Cependant la souffrance est soulagée par Lui. Ce mouvement, d'après le discours qui en est fait, rend Dieu capable d'aller vers les êtres humains et les êtres humains de reconnaître Dieu. Cette reconnaissance devant la souffrance peut être située dans la ligne des autres fonctions qui, d'après Falque (1998), sont remplies et tenues par le religieux : celle qui permet de prendre place dans la chaîne des filiations, plus particulièrement dans la reconnaissance de la mort et de la souffrance. Cependant, il nous paraît que bien d'autres représentations occupent beaucoup plus d'importance. La représentation, « nous reconnaissons Dieu car il nous donne la liberté », est acceptée comme médiation à l'égard de Dieu en tant qu'objet (O) (Jaspard, 1995), celui qui reste dans le contexte de la reconnaissance d'un objet transcendant qui offre la liberté et l'autonomie.

Ce qui nous paraît paradoxal, c'est l'assentiment vers certaines représentations de l'objet transcendant, parce qu'il donne l'autonomie, tout en affirmant la liberté presque d'une façon inconditionnelle et sans la moindre trace des liens de dépendance, en contrepartie de la tension dialectique autonomie - dépendance. C'est là où nous voyons l'avènement de la toute-puissance, comme l'a décrit Vergote (1987) et plus précisément encore Domínguez (1991). Dans ce cas là, la toute-puissance de l'autonomie est donnée par le tout-puissant. Cette filière nous a montré tout d'abord le désir avoué des sujets d'affirmer, envers et contre tout, leur autonomie. C'est le premier mouvement reconnaissable provenant du processus identitaire de singularité orienté vers l'auto affirmation de soi. Mais, ensuite, il est effectivement apparu dans le discours des sujets que l'objet transcendant est le donneur de liberté et d'autonomie ; néanmoins, pas nécessairement comme origine, mais plutôt comme celui qui formerait une réalité capable d'accréditer les gains déjà conquis par les sujets. Poser la toute-puissance consiste alors à se dessiner le Dieu dont ils ont besoin pour les accompagner dans le chemin choisi préalablement. Dieu est suffisamment tout-puissant pour offrir la liberté autonome, et les adolescents pour la reconnaître et surtout pour l'effectuer sans contraintes. Dans ce processus, les liens paraissent avoir disparu, notamment la reconnaissance spontanée de l'autre dans la dépendance.

b) *La distanciation relative du religieux et de l'objet transcendant.* Évidemment, le dynamisme précédent prépare la distance à certaines représentations de l'objet transcendant, sans doute car il devient simplement le support plus ou moins nuancé du processus de singularité. La distanciation relative de l'objet transcendant, dévoile Dieu comme un objet éloigné des sujets, qui lèvent le doute sur l'existence divine. Cependant, cette idée n'est pas l'idée force chez le groupe étudié; nous voyons plutôt que les contestations éventuelles ne touchent pas une représentation positive de l'objet transcendant. La représentation positive de cet objet transcendant se situe du côté de la confiance, parce que, en Dieu, il est possible de se confier sans être récriminé. La foi a la fonction d'aider à se confier en Dieu, parce que la foi donne l'espoir. L'objet transcendant est, dans ce cas ci, l'intelligence la plus puissante possible pouvant exister; Dieu est celui qui a donné la liberté aux êtres humains pour construire un futur qui peut être indépendant de la religion. La non reconnaissance ou la non acceptation de certaines représentations de l'objet transcendant (O'), en tant que médiations valides de l'objet lui-même (O), sont clairement en jeu (Jaspard, 1995 ; 1996 a). Cependant, ne pas reconnaître certaines médiations comme valides, ne conduit pas nécessairement vers le rejet de l'objet transcendant comme objet positif de croyance. Il est vrai que la non validité de certaines médiations, ne prédispose pas les sujets adolescents à négocier la construction personnelle et subjective qu'ils font d'une croyance religieuse, celle qui fait déjà partie de l'expression de soi rapportée à la conscience de singularité dans la différence.

Par ailleurs, si les représentations de l'objet transcendant se montrent généralement positives, en revanche, elles interpellent plus directement la religion, sur laquelle se porte la contestation. Ainsi, le discours contestataire est dirigé vers le noyau des médiations religieuses proposées par l'Église catholique pour régler le comportement humain sur les rapports sexuels. Il rejette l'interdiction du divorce, l'interdiction des relations sexuelles avant le mariage, l'interdiction d'utiliser des moyens de contraceptions et certaines opinions portant sur l'homosexualité. Il est clair que les mouvements vers l'autonomie que nous pouvons repérer dans ce versant discursif, vis-à-vis de quelques expressions de la religion, nous montrent cette fois l'importance des deux processus identitaires. A nouveau, apparaît la question de la singularité dans la différence concernant la recherche pour la différenciation et l'affirmation de soi en essayant d'avoir des idées personnelles, par rapport à la sexualité. La conscience de «l'agentivité» apparaît, insérée en scènes, situations et contextes d'interaction (Blasi,

1995 ; Lorenzer, 1973). D'un côté, l'expression discursive de l'action construite dans la scène interlocutoire où interagissent le locuteur et l'interlocuteur. Cette scène permet au locuteur de s'exprimer en tant que soi dans l'actuel de la société moderne occidentale, et de manifester un positionnement moderne face aux restrictions imposées à la vie individuelle, ici par rapport à la sexualité. De l'autre côté, l'anticipation de l'agir par le locuteur, prévoit des scènes et des contextes de vie où l'affirmation de ses valeurs serait possible.

c) *La contestation des représentations du religieux.* Il existe aussi un autre aspect de la contestation de la religion dans le contexte socioculturel. Il est évident que la religion est vue comme superflue, car les personnes et le pays peuvent s'en passer ; il n'est donc plus besoin de religion. Cependant, nous trouvons aussi des affirmations moins indifférentes. Ainsi, d'une part, nous observons la reconnaissance du rôle politique et conservateur que joue la religion dans la société; de l'autre, il est également dit comment l'affaiblissement de la présence du catholicisme dans la société permet d'éviter l'intervention de l'Église dans la politique, mais présente l'inconvénient de laisser les pauvres à l'abandon, car l'Église - notamment l'Église catholique- est la seule à pouvoir les défendre. Très claire est aussi la critique portant sur la limitation potentielle de l'autonomie et de la liberté de pensée représentée par la religion ; celle-ci est plutôt une menace pour l'autonomie. Ces derniers aspects, à l'intérieur de ce versant discursif, nous confirment ce que nous avons auparavant montré, c'est-à-dire que si la religion peut être remise en doute, cela n'implique pas une contestation de l'objet transcendant. Par ailleurs, la contestation de quelques aspects de la religion n'empêche pas les sujets de reconnaître l'importance du rôle qu'elle peut accomplir à l'égard des gens les plus pauvres ou les moins favorisés. « L'agentivité » dans des scènes et la singularité dans la différence apparaissent comme des éléments et des mécanismes régulateurs du processus de construction de l'identité personnelle (Blasi, 1995; Lipiansky, 1992). Il y a là un appel du socioculturel, dans ce cas, pour soutenir l'auto affirmation des sujets en tant que sujets autonomes. Ceci se produit, même s'il existe une expression religieuse de soi, car cette expression religieuse est en quelque sorte aussi autonome vis-à-vis de n'importe quel rapport de dépendance. Nous pourrions dire que la relation entre l'expression de soi et l'identité conduit vers l'exacerbation de l'autonomie et du sujet autonome sans pour autant barrer le religieux compris comme représentation de l'objet transcendant.

d) *Les parents comme menace de l'autonomie*. Il est vrai que la tendance que nous allons découvrir par la suite a une importance moindre dans le discours, que celle que nous avons découvert dans le versant discursif précédent. Mais elle reste un éclairage de certains dynamismes intéressants pouvant se présenter dans l'expression religieuse des adolescents. En effet, les adolescents voient les parents comme menace à l'autonomie.

Ainsi, ce versant discursif nous montre comment les adolescents voient dans les essais et dans les désirs des parents de leur transmettre ou de les attacher à une religion donnée, une menace pour leur autonomie et, par conséquent, pour l'auto affirmation de leur singularité. C'est ainsi que les initiatives des parents ont engendré l'effet contraire, ont suscité des stratégies de résistance ou parfois de rébellion des adolescents contre les parents. D'un côté, cela se manifeste par le silence vis-à-vis des parents, ce qui permet de dissimuler une religiosité quelconque et éviter ainsi le conflit. Le résultat n'est pas nécessairement subjectivant, dans le sens où les parents ont apparemment réussi à transmettre une religion donnée, mais en réalité cela reste une illusion parentale. Le risque d'une telle position parentale, est de laisser dans l'ombre les progrès identitaires de singularité et de valorisation de leurs enfants. D'un autre côté, nous observons que quand les sujets mettent en avant le conflit avec leurs parents, le résultat n'est pas toujours destructif. Du moins pas dans le rapport à la religion. Ainsi, certains sujets ont fini par rejeter la religion de leurs parents, en essayant de construire la leur. Dans ce dernier cas, la question religieuse engendre les processus identitaires de singularité dans la différence et de continuité dans le changement (Lipiansky, 1992).

Nous avons déjà vu comment la singularité dans la différence est, d'une certaine façon, le résultat de l'interaction entre la recherche d'autonomie et l'affirmation de la singularité. Maintenant, il est possible de remarquer l'élément de la continuité dans le changement, dans le sens où chercher une religion propre à soi, issue d'une recherche personnelle, implique des changements dans la vie; mais ceux-ci ne sont pas assez forts pour entraîner une transformation définitive touchant le noyau fondamental de l'identité, dans ce cas, le soi lié au religieux. Par contre, la possibilité de s'attacher à l'expression d'un soi religieux maintenu dans la continuité temporelle perdue, mais elle se permet des changements pour avancer dans la subjectivation (Cahn, 1991), celle-ci étant aussi construite en référence aux parents avec la fonction d'objet de résistance.

3.- Pour conclure

Dans cette étude l'expérience religieuse a été saisie fondamentalement par l'expression discursive des représentations de l'objet transcendant. L'expérience identitaire, nous a renvoyé vers l'expression de soi. Le discours des adolescents nous a présenté des représentations, tant par rapport à la représentation de l'objet transcendant que par rapport à l'expression de soi, liées entre elles sur un assentiment à l'égard de l'objet transcendant. Cette liaison du soi au religieux n'apparaît pas comme un processus qui pourrait bloquer le processus d'appropriation subjective de soi-même à ce moment de l'adolescence, ni pour l'expression de soi liée au religieux, ni pour le soi autonome. Ce résultat vérifie notre hypothèse concernant l'expression de soi liée au religieux. Cependant, elle n'est pas vérifiée pour ce qui concerne le versant discursif du soi autonome. Le résultat ne porte donc pas sur le rejet de l'objet transcendant, mais sur une relation autre à l'objet, impliquant la distanciation du religieux comme contenu plus général.

La condition la plus évidente qui soutient le processus d'appropriation subjective de soi-même, c'est l'appropriation identificatoire à caractère subjectivante de l'objet parental de transfert. Dans des conditions favorables de soutien narcissique de la part des parents à leurs enfants, la liaison du soi au religieux n'entrave pas le processus de subjectivation. Cependant, la condition inverse est aussi présente, par rapport au soi lié à l'objet transcendant, comme au soi autonome. On observe la difficulté manifeste des objets parentaux à soutenir leurs enfants dans le processus d'adolescence ainsi que la manière dont cette difficulté est vécue par les adolescents ; d'une part, cette difficulté entrave le processus d'appropriation subjective de soi et, d'autre part, elle introduit une distorsion semblable dans les relations des adolescents à l'objet transcendant, à la religion et ses manifestations.

Par ailleurs, les représentations religieuses sur la place des institutions religieuses, ainsi que certaines croyances, sont rapportées aux liens entre le religieux et le socioculturel. En général nous observons que les représentations religieuses comprises de la sorte se sont détachées, dans le discours, de la représentation de l'objet transcendant, en créant deux sphères de représentations. La sphère du religieux institutionnel propose un sens propre au socioculturel, à savoir : les enjeux entre ce qui paraît moderne et ce qui paraît non moderne situé dans les rapports, notamment de l'Eglise catholique, avec le monde. Le religieux est aussi détaché du monde non

religieux. Ces représentations montrent un mouvement d'appropriation et d'installation des sujets dans la culture, en direction de la subjectivation.

Notre question de départ nous a montré toute sa valeur en nous permettant d'établir certains processus psychologiques en rapport aux représentations religieuses. En même temps, elle nous a permis d'évaluer ces processus en les considérant du point de vue du processus de subjectivation, encore plus large, plus englobant que celui du soi et de l'identité ou que celui des représentations de l'objet transcendant. En effet, le processus de subjectivation rejoint la compréhension du développement du sujet depuis l'enfance jusqu'à la vie adulte. Dans cette vision diachronique et longitudinale, si nous voulons reprendre le vocabulaire plus développemental, les processus entraînés par l'adolescence constituent un point de rupture fondamental, mais non définitif, du processus de subjectivation. A l'adolescence, la subjectivation, soit le processus d'appropriation de soi, du corps sexué, d'une identité, de ses pensées, des capacités créatrices, est confrontée à la marge d'indétermination et d'inconnu vis-à-vis de ce qui reste comme une rémanence et comme un retour des modes relationnels enfantins (Cahn, 1998). Dans cette tension surgit l'occasion pour l'adolescent, d'advenir à lui-même. Nous avons fait un parcours synchronique, aidé par notre question, et en supposant dès lors que le travail de liaisons et de déliaisons du sujet par rapport au narcissisme et par rapport aux objets, opère également dans les représentations religieuses (Vergote 1987 ; Non publiée ; Rizzuto 1991). Ainsi, advenir à soi-même par rapport au religieux n'épargne aucun travail qui impliquerait des déliaisons et des reconstructions de nouvelles liaisons ou re-liaisons. La réussite progressive de leur appropriation subjective et des reconstructions des liens mettrait les adolescents sur le parcours de la subjectivation à la vie adulte.

Bibliographie

- Altheide, D.L. et Johnson, J.M. (1994). Criteria for assessing interpretive validity in qualitative research. In Denzin N.K. et Lincoln Y. (Eds.), *Handbook of qualitative research* (pp. 485-499). USA : Sage.
- Blanchet, A. (1991). *Dire et faire dire. L'entretien*. Paris: Armand Colin.
- Blasi, A. (1995). The development of identity. A critical analysis from the perspective of the self as subject. *Developmental Review*, N° 15, pp. 404-433.
- Cahn, R. (1998). *L'adolescent dans la psychanalyse. L'aventure de la subjectivation*. Paris : Presses Universitaires de France.
- Cahn, R. (1991). Du sujet, *Revue Française de Psychanalyse*, Vol. 55, N° 6, pp. 1371-1490.
- Domínguez, C. (1991). *El psicoanálisis freudiano de la religión. Análisis textual y comentario crítico*. Madrid : Paulinas.
- Falque, O. (1998). *Dieu, l'adolescent et le psychanalyste. Fonctions du religieux et processus d'adolescence*. Paris : L'Harmattan.
- Gagey, J. (1992). Adolescence, formes religieuses, culture. *Adolescence*, Vol. 10, N° 1, pp. 129-153.
- Jaspard, J.M. (1995). Qu'est-ce que croire? Repères épistémologiques pour situer croyance et foi dans le contexte religieux. *Catéchèse*, Vol. 2, N° 139, pp. 41-50.
- Jaspard, J.M. (1996 a). *La représentation de Dieu chez les adolescents*, Dossier du cours Psychologie religieuse de l'enfant et de l'adolescent, Faculté de Psychologie et des sciences de l'éducation, Université catholique de Louvain, 1996-1997, Non publié.
- Kvale, S. (1996). *Interviews. An introduction to qualitative research interviewing*. USA: Sage.
- Lieblich, A.; Tuval-Mashiach, R.; & Zilber, T. (1999). *Narrative Research*. USA : Sage.
- Lipiansky, E.M. (1992). *Identité et communication*, Paris : Presses Universitaires de France.
- Lorenzer, A. (1973). *El lenguaje destruido y la reconstrucción psicoanalítica. Trabajos preliminares para una metateoría del psicoanálisis*. Argentina : Amorrortu.
- Marty, F. (1997). Identité et identification à l'adolescence. *Bulletin de Psychologie*, Tome L, N° 428, pp. 164-169.

- Ricoeur, P. (1975). Parole et symbole. *Revue des Sciences Religieuses*, N° 1-2, pp. 142-161.
- Ricoeur, P. (1986). *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*. Paris : Seuil.
- Rizzuto, A.M. (1991). Religious development: A psychoanalytic point of view. *New Directions for Child Development*, N° 52, pp. 47-60.
- Sanabria, J. (1997). El texto en escena. La hermenéutica profunda como estudio psicoanalítico de los procesos de socialización. *Actualidades en Psicología*, Vol. 13, N° 91.
- Sanabria, J. (1996). Hacia una aplicación del método psicoanalítico a la investigación social. *Actualidades en Psicología*, Vol. 12, N° 90.
- Vergote A.(1987). *Religion, foi, incroyance. Étude psychologique*. Bruxelles : Pierre Mardaga.
- Vergote A. (Non publiée). *Psychologie de l'identité religieuse: Structure, processus, problèmes*. Conférence à Rome.
- Wall H. (1997). Symbolic experience: Transforming the selfobject relation. A new symbol theory based on modern psychoanalysis. In Belzen J.A. (Eds.), *Hermeneutical approaches in psychology of religion* (pp. 246-250). Amsterdam : Rodopi.