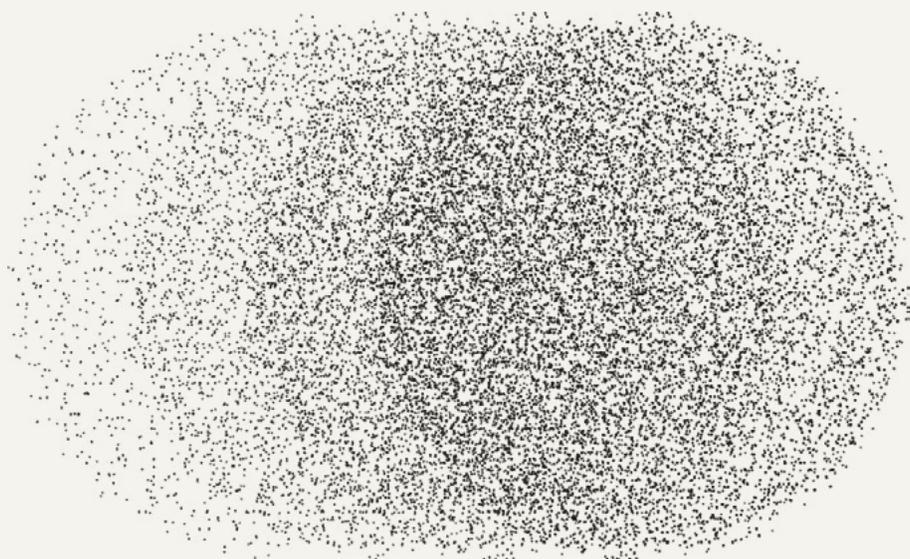


Le rapport aux savoirs et ses interférences. De la posture professionnelle de l'accompagnant.

Formalisation d'une recherche-action menée avec les professionnels
de la Protection Judiciaire de la Jeunesse (Région Sud-Est)



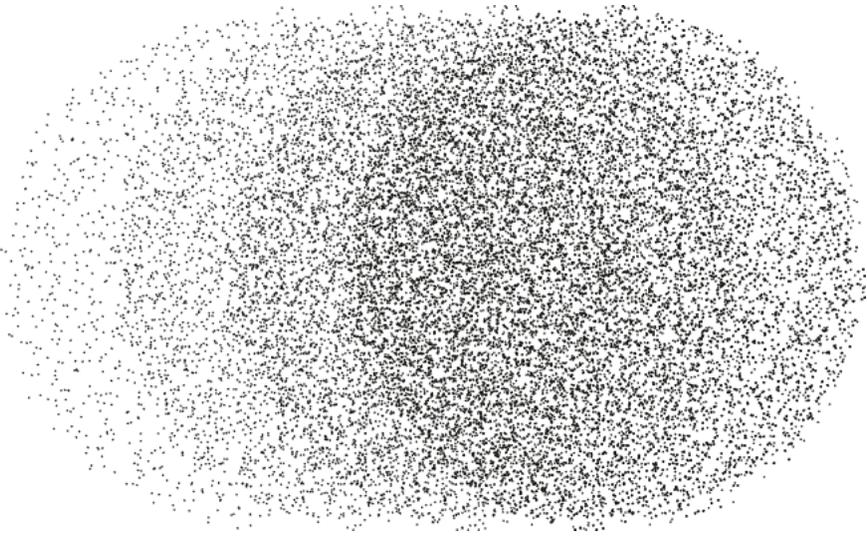
Le rapport aux savoirs et ses interférences. De la posture professionnelle de l'accompagnant.

Formalisation d'une recherche-action menée avec les professionnels
de la Protection Judiciaire de la Jeunesse (Région Sud-Est)
2006-2010

SOMMAIRE

Introduction.....	5
Liminaire.....	11
LA RÉPÉTITION.....	17
Le rapport aux savoirs et ses interférences.....	35
1. RAPPORT AUX SAVOIRS.....	37
1.1. Analphabétisme, illettrisme, lettrisme a-fonctionnel.....	37
1.2. Rapport au savoir.....	39
1.3. Le savoir : cet « obscur objet du désir ».....	42
1.4. Le savoir : entre dépendance et indépendance.....	43
1.5. Le savoir : au-delà de la dette, le don.....	45
1.6. Dimensions sociales et anthropologiques.....	46
1.7. Individuation /Transindividuation.....	47
2. LA COMMUNICATION DIFFÉRÉE : L'ÉCRITURE COMME PREMIÈRE ÉTAPE DU PROCESSUS DE GRAMMATISATION.....	51
2.1. La grammatisation.....	51
2.2. La réception : percept /concept.....	54
3. TRACE ET MÉMOIRE : LE RAPPORT À L'ÉCRIT.....	59
3.1. Les différents chemins de la transmission.....	59
3.2. La transmission.....	60
3.3. Distinguo croyance /foi.....	62
4. LA SEULE RELATION POSSIBLE ENTRE DES ÊTRES LIBRES : LA CONFIANCE - LA LIBERTÉ COMME ŒUVRE COMMUNE.....	65
4.1. La confiance.....	65
4.4. La liberté comme œuvre commune.....	68

5. LA QUESTION DE LA TRANSCULTURALITÉ DANS L'ACCOMPAGNEMENT.....	73
5.1. L'exil.....	73
5.2. La gestion de la séparation.....	78
6. LA QUESTION DES ADDICTIONS (DÉPENDANCES).....	81
6.1. Addiction.....	81
6.2. Le shit.....	87
7. DÉSIR - SEXUALITÉ - AMOUR.....	91
7.1. Le désir	91
7.2. Sexualité et sexuation.....	93
7.3. La difficulté à mettre en mot la question de l'amour.....	97
8. LE FAIT RELIGIEUX ET LA LAÏCITÉ.....	101
8.1. Le phénomène religieux.....	101
8.2. La Laïcité.....	102
8.3. La Religion.....	104
8.4. Le Sacré.....	106
9. AGRESSIVITÉ - VIOLENCE : SIGNES DU COMPORTEMENT ET RELATION À L'AUTRE.....	123
9.1. La différence agressivité/violence.....	123
9.2. L'agressivité.....	123
9.3. La violence.....	125
9.4. La sidération mentale.....	129
10. CONCLUSION : LA DETTE ET LE DON.....	133
10.1. La dette.....	133
10.2. Le don.....	138
Bibliographie.....	144
Autres sources.....	148
Index.....	149



INTRODUCTION

Clore un cycle de professionnalisation fondé sur des journées d'appui conduites à travers des rencontres territoriales d'échange et d'étayage des pratiques, telle est la visée de ce travail.

Ces rencontres se sont inscrites dans les prolongements d'une formation - action qui a porté sur l'analyse et l'échange de pratiques, autour de l'accompagnement des publics dits en grande difficulté et a donné lieu à un premier rendu d'étape¹ où est interrogée la question de l'identité professionnelle dans ces métiers dits « impossibles ». Cette démarche s'est poursuivie en 2009 en sorte d'approfondir encore ces problématiques, toujours adossées à l'action située, et afin d'élaborer une expertise en lien avec ces situations rapportées pour notamment y explorer le rapport à la lettre des usagers accueillis.

Quelle configuration donner à ce travail de formalisation ? Quels contenus apporter pour étayer la pratique et dépasser l'empirisme de l'action *in situ* ? Comment ouvrir de nouvelles orientations pour ébaucher des réponses à ce travail critique longitudinal, pour éclairer les réflexions sur les métiers, les usagers, les contextes et leurs environnements ? Autant d'hypothèses et d'éclairages qui permettraient de ré explorer cette question fondamentale de l'identité professionnelle dans cet enchaînement d'allers-retours entre échanges et analyses des pratiques qui ont constitué ce processus de professionnalisation. Telles sont les perspectives qui se sont présentées à partir et au-delà des rencontres régionales du 26 janvier 2012 et du 10 décembre 2013.

Le choix alors retenu repose sur plusieurs partis pris :

- Le premier est de ne pas se contenter d'une simple restitution des traces capitalisées tout au long de ce processus de professionnalisation. D'ailleurs, ces traces regroupant l'ensemble des synthèses réalisées sous forme de comptes rendus descriptifs des échanges, apports et commentaires, sont toujours disponibles à partir des « blogs » librement accessibles à chacun des participants sur l'espace collaboratif en ligne dédié à cet effet.

1 Dantzer F., Dugier E., Roux S., *Accompagnement des opérateurs et encadrants du programme conjoint Protection Judiciaire de la Jeunesse - Région, D.R.P.J.J. – CRI PACA, 2006.*

- Le deuxième est de pouvoir restituer de façon intégrée la pluralité des situations apportées par les participants, tout en respectant la confidentialité imposée comme cadre opérant d'analyse et de supervision des pratiques, mais également avec l'ambition de donner à voir la réalité des situations vécues comme symptomatiques et témoignant des « urgences quotidiennes » qui confrontent le professionnel à ses propres limites. Pour cela nous faisons le pari de la représentation fictionnelle² (cf. Liminaire, qui abordera plus avant un argumentaire de ce choix éditorial : « La problématique est celle-là même de la présentation et de sa nécessaire métaphorisation en représentation pour durer et libérer du sens. »), convaincus que nous sommes qu'aucune évocation ne peut être exhaustive et donc définitive, et par conséquent qu'aucune situation, aucun objet ni aucune pratique ne sont épuisables par un nombre fini de traits descriptifs.
- Le troisième est celui de l'exigence théorique, en sorte de ne pas rester à la surface des choses dans l'abord des problématiques qui ont émergé tout au long des processus d'échanges et qui ont constitué la trame, sinon le cœur, des situations symptomatiques rapportées par les professionnels. Ces dernières nécessitaient de leur point de vue des intellections mutualisées pour étayer leur posture d'accompagnant. C'est également cette exigence qui fonde le choix éditorial de la présente formalisation avec pour objectif de ne jamais occulter la complexité et d'investir de façon éclectique et intégrative chacune des thématiques, en permettant au lecteur d'y accéder à son rythme et suivant son appétence propre tout en ouvrant autant que possible les champs épistémiques adossant ces éclairages et ces références.

Afin de rendre compte, d'une part, du vécu de chaque groupe mais d'autre part de ce qui pourrait en traduire tout autant les invariants que les spécificités à partir des situations décrites, nous avons élaboré un **cadre descriptif** réutilisable d'un objet décrit à l'autre.

Ce cadre repose sur une analyse des traces de chacune des rencontres en les réorganisant à partir de **la notion de professionnalité**³.

2 Lacan écrivait « fixation » pour dire combien toute fiction a pour but de fixer le fictif comme un réel...

3 Le choix retenu est de rendre compte des travaux des différents groupes en les articulant suivant 2 grands axes où la notion de professionnalité est resituée, selon l'acception de J. Roche et de V. Leclerc :
- d'une part sur son versant métier, c'est-à-dire se traduit par l'identification des tâches et activités spécifiques mais aussi à l'identification d'un corpus de connaissances pour mener à bien ces activités
- d'autre part sur son versant personnel, du point du processus qui caractérise un profession-

Cette dernière, factuelle, demeure objectivable, que les éléments de professionnalité soient présents ou pas. L'agencement même de ces éléments est singulier et ébauche à terme une certaine **identité**. Les relations intergroupes qui en découlent se construisant dès lors sur des principes de complémentarité et de coopération.

La question centrale est alors : « Peut-on se focaliser sur le pôle « savoir » d'une personne sans avoir une prise en compte de cette dernière dans la globalité de ce qui la constitue ? ». Cela renvoie à une double ambiguïté : celle de la vision propre de l'intervenant et / ou celle perçue par le jeune. C'est donc réinterroger les différences entre les titres et / ou les postures et les différentes appellations et réalités perçues par l'usager dans le cadre de l'intervention ⁴. Car dans les faits, « ce sont les jeunes qui choisissent ! ». La difficulté est donc de pouvoir délinéer des frontières, concurrentement zones de distinction et de contact.

Le cœur de ces métiers, **c'est l'inouï de la rencontre** comme **nouveauté toujours renouvelée**. Elle implique pour le professionnel de faire quotidiennement avec cette appréhension pour chercher comment la « tricoter » malgré ou avec l'interférence de la question des injonctions paradoxales.

Cela ne cesse de renvoyer à la question de la finalité. En effet jusqu'où va notre rôle ? Comment peut-on en lire l'efficacité ? Comment en rendre compte ?

Notre travail peut fort bien être correctement réalisé sans pour autant que son efficacité ne soit tangible (à court terme). L'immédiateté étant le contraire de la médiation, alors, parfois, le bonheur d'un retour (de l'accompagné) ne nous parvient-il que beaucoup plus tard.

Par ailleurs, chacun doit pouvoir poser sa propre parole et en répondre :

L'insertion, qui la définit ? Qu'est-ce que l'on met derrière ? Est-ce que nos indicateurs, critères de réussites, sont valides voire partagés et notamment par nos usagers ?

Insérer c'est inclure et donc dialectiquement exclure. Nos publics sont soit exclus, soit en voie d'exclusions ou marginalisés. Là encore, quels sont nos critères pour en rendre compte ?

nel apte à tenir un rôle et à résoudre les problèmes dans un contexte donné complexe. Le développement de la compétence professionnelle étant alors au cœur de ce processus.

4 Nous entendons l'intervention au sens de F. Hubault : « Le contexte est aussi un prétexte, un déjà là, une ressource, un défi. L'intervenant peut alors être défini : comme celui qui regarde ce qui ne le regarde pas. L'intervention est alors entendue comme une transgression disciplinaire où l'intervenant est un professionnel en-gagé. Il agit à partir de lui, pour en sortir et rester à l'écoute, car c'est l'écoute qui provoque la parole. Il s'agit de rejoindre l'autre dans son histoire, là où il en est. », CNAM le 07.04.06, pour sortir d'une signification « trop chargée ! », et considérer aussi bien l'éducateur que le formateur, que le conseiller ou le professeur technique.

La présente formalisation mêlant témoignages, enrichissements des questionnements et étayages qui ont jalonné nos rencontres s'articulera autour des 3 axes qui ont balisé en arrière-plan l'ensemble de nos travaux :

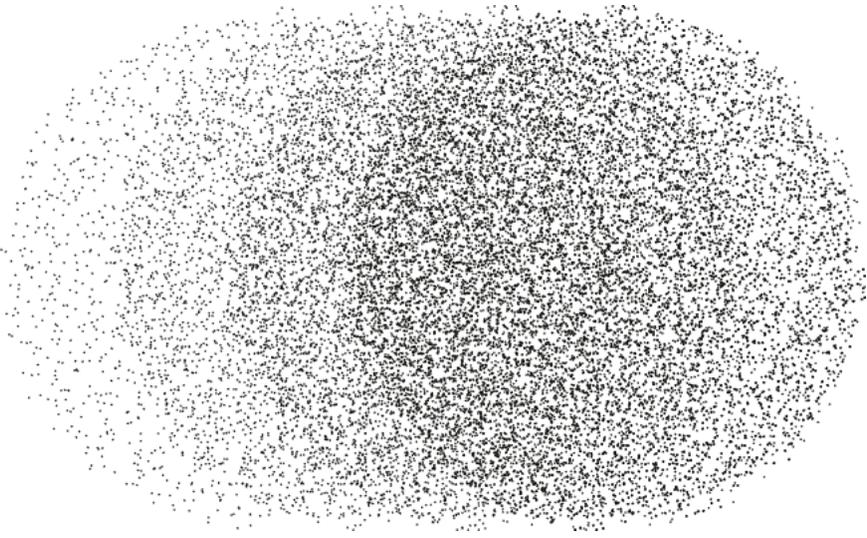
- De l'identité à la posture professionnelle (question d'éthique).
- La construction identitaire de l'usager et les compétences à l'œuvre.
- La prise en compte de l'environnement et du contexte.

Axes nourris d'une analyse critique de plusieurs thématiques qui ont émergé tout au long du déroulement du processus et en fonction des attentes des acteurs, comme :

- Le rapport aux savoirs.
- Grammatisation, anamnèse / hypomnèse et, percept / concept.
- Transmission et croyance – vicariance.
- L'exil ou le placement déplacement,
- L'obsession de la réussite, finir bien ou comment aller jusqu'au bout ?
- La question des addictions (dépendances).
- Sexualité et sexuation.
- Le fait religieux et la laïcité.
- Violence *vs* agressivité – sidération (constat d'une toute impuissance).
- Posture *onto-éthique* de la confiance : la relation entre le professionnel et l'usager (seule relation possible entre des êtres libres) ; la liberté comme œuvre commune.
- Enfin, le retour à la question dialogique de la dette et du don.

Les participants appelaient donc à la mise en place d'espaces de réflexion à travers lesquels ils pourraient dessiner les contours d'un ensemble de concepts essentiels pour comprendre les implications de leurs interventions afin de développer *une professionnalité*. Appel que nous avons traduit comme celui d'une demande de développement d'une intelligence des situations, qui dépasse la simple acquisition de connaissances et de gestes techniques. Cette intelligence devant se construire à partir d'échanges entre pairs sur des savoir-faire acquis par l'expérience mais aussi en identifiant ce que l'on pourrait nommer les *savoir y faire*, le plus souvent non conscients et implicites.

C'est cette finalité que visait le processus d'accompagnement proposé et que nous souhaitons, ici, partager avec vous par ce travail de restitution et de formalisation. C'est bien de la construction et de la reconnaissance d'une identité professionnelle dont nous prétendons témoigner.



LIMINAIRE

ou la question du choix éditorial

La problématique est celle-là même de la présentation et de sa nécessaire métaphorisation en représentation pour durer et libérer du sens.

La formalisation? Gageure ou aporie, c'est selon. « À chaud » les affects priment; « à froid » les concepts compriment. De fait, rendre compte au plus près d'un « ça a été » révolu, pour emprunter l'expression chère à R. Barthes, c'est prendre le risque de la trahison par réduction ou compression conceptuelle voire celui de la dérive interprétative d'une relecture potentiellement partielle parce que trop individuelle. En 2006, pour éviter ces écueils, nous avons pris l'option d'un recueil immédiat des échanges entre professionnels par plusieurs « tiers » scripteurs. Les *verbatim* ainsi colligés et croisés, sous contrôle fraîcheur, constituèrent la part essentielle, seulement agrémentée d'*excursus* théoriques et de mises en perspectives, d'une restitution dense, offerte en accès libre par le CRI-PACA sur son site.

Pour les campagnes 2009 / 2010, nous souhaitions aller plus loin encore, en donnant à voir et entendre les accompagnés, au-delà ou en deçà de leurs évocations, pertinentes certes, mais souvent déjà *perlaborées* par leurs accompagnants. Dès lors, comment s'y prendre en leur absence physique pour éviter l'obscène (littéralement l'en-dehors du « là », l'extériorité à la « scène ») et / ou le voyeurisme clinique ? Car nulle exigence ou vigilance éthique, posturale, verbale, ne saurait constituer une *pars pro toto* garantie, un récit objectif ou une aperception labélisée « pure réalité ». Et est-ce souhaitable lorsqu'il s'agit de retracer des éthopées d'êtres libres plus que de délinéer des typologies stigmatisantes ? Ce serait oublier que **la réalité n'épuise pas le réel**. Bachelard nous prévient : « Face au réel, ce qu'on croit savoir clairement offusque ce qu'on devrait savoir [...] Le réel n'est jamais ce qu'on pourrait croire, mais c'est toujours ce qu'on aurait dû penser ».

Le réel *versus* la réalité :

Au risque de nous fâcher avec le Larousse et le Robert, il y a urgence à établir une distinction entre le réel et la réalité. Comprenons : ce qui est accessible,

c'est la réalité, c'est à dire la parole qui crée et décrit une perception du monde relativement homogène pour tous ceux qui y participent. C'est le monde tel que nous l'appréhendons dans la limite de nos sens et de nos intellections.

A contrario, le réel se définit à partir d'une autre limite: celle du savoir, seuil au delà duquel il ne peut plus être saisi mais seulement déduit, et encore, avec prudence et grande humilité. Implacable *apophatisme* (ne pouvoir dire que ce que cela n'est pas) qui sied à cette véritable «trouée phénoménologique» que demeure le réel. Sa complexité et sa complétude le retirent dans un impossible à décrire, et donc à dire, qui ouvre sur le large champ du symbolique; seul à même d'en rendre compte par le détour *poiétique*.

Lacan a raison d'affirmer: «Le réel c'est quand on se cogne»... non à des coins de tables ou de buffets mais bien à l'*incognoscibilité*, qui n'est pas pure inconnaisance mais faire l'expérience, toujours du même, «d'un savoir qui ne se sait pas». Quelle alternative alors? C'est Hegel qui nous la souffle, pour peu que l'on accepte de se laisser épreindre entre les deux mâchoires paradoxales d'une pensée apparemment antithétique mais définitivement complexe. D'une part, il affirme, dans *Fondement de la philosophie du droit* que «ce qui est rationnel est réel, et ce qui est réel est rationnel» d'autre part que «la réalité est une apparence plus trompeuse que l'apparence de l'art». Quitter donc le mirage d'une exactitude factuelle se voulant exhaustive, faire résonner la raison et osier l'aventure de l'art... Bachelard ne défend pas une autre perspective lorsqu'il écrit dans *L'Air et les Songes*: «Imaginer, c'est hausser la réalité d'un ton».

Nous avons donc osé, ou plus précisément Franck Dantzer, alors directeur du CRI-PACA, a osé, tissant à partir de tous les témoignages des professionnels une fiction récapitulative, anagogique et heuristique. Son média: l'écriture théâtrale. Pourquoi? Parce que celle-ci se situe dans l'entre-deux dynamique de la **présentation** et de la **représentation**, parce que celle-ci nous renvoie à la mise en scène sociale polymorphe et récurrente dont use, par une impuissance qui se découvre créative, l'accompagné pour signifier sa problématique interne. L'intuition est ancienne, principielle même, et P. Brook nous le rappelle quand il précise que «le but du dramaturge est d'inventer une matière vivante, d'incarner un schéma par la transformation des corps, faute de quoi la représentation se limite à l'illustration»⁵. Non, il ne convient pas d'illustrer mais d'inventer au double sens du terme: archéologique et artistique.

5 François Noudelmann, *Image et absence: essai sur le regard*, collection *L'ouverture philosophique*, l'Harmattan, 1998, p. 84.

La représentation *versus* la présentation :

Il s'agit donc, impérativement et à nouveau, de discerner entre présentation et représentation. Contrairement à ce qu'on pourrait penser « spontanément », même si on donne au préfixe « re » de représentation une valeur duplicative, représenter n'est pas présenter une nouvelle fois. Pas plus que la différenciation à poser ne se résumerait en la succession chronologique entre un « il y a » et un « ça a été ». La distinction est sans nul doute plus subtile et surtout plus porteuse de sens si on essaie de la réfléchir en dehors d'un rapport de consécution qu'il soit temporel, logique ou linguistique. L'écart sémantique est d'une tout autre teneur et les sciences sociales ont su s'en ressaisir.

Étymologiquement, présenter (du latin *praesentare*) renvoie à la fois au présent et à la présence : à l'actuel et au concret, en un mot, au « main-tenant ». La chose même, dans le moment même de sa manifestation. Ni une apparence, ni une idée, ni un artefact, ni un double.

La représentation, que l'on donne ou non au préfixe le sens d'un retour, est liée quant à elle à l'absence, mais une absence décidée, compensée, dépassée, outrée, par la valeur intentionnelle et intensive de l'image (mentale, plastique, verbale) qui la figure mais aussi par la maîtrise qu'on peut en avoir et notamment par la mise en abyme à laquelle elle se prête (représentation de la représentation). Le *distinguo* que propose l'allemand, langue dans laquelle Kant a le premier exploré la notion, est tout aussi signifiant : le clivage se fait entre « *Vorstellung* » et « *Darstellung* ». Dans les deux cas, on pose, on place (*stellen*) ou bien devant (*vor*) ou bien dans l'évidence saturante et sans arrière-fond de l'apparition. Cependant que, à rebours du français, dans « *Darstellung* » (présentation), l'on ne peut nullement entendre le temps présent. C'est sans doute en raison de cette ambiguïté que ce terme est employé pour ce que nous nommons une « représentation » théâtrale... tiens, tiens!

En revanche, « représentation » et « *Vorstellung* » ont en commun de « placer devant » des idées, des pensées, des images, des « étants » qui subsument qu'un travail intellectif, logique, linguistique, symbolique ou plastique, a **déjà** eu lieu. C'est ce que confirme la philosophie classique lorsqu'elle comprend par représentation le résultat d'**un processus à la fois perceptif, cognitif et créatif/re-créatif**. La représentation n'est pas simple « tenant lieu » de la chose, mais présentification sans confusion qui en appelle au discernement de l'entendement. Autrement dit, en empruntant la voix de Descartes donnant l'exemple des tailles-douces, « pour être parfaites en qualité d'images, et représenter mieux un objet, elles doivent ne lui pas ressembler » (*La Dioptrique*, disc. IV).

Définitivement, et reprenant le jargon de la sémiologie, la représentation n'est pas trace ou alors trace entendue comme procès d'effacement et d'exhaussement de l'indice et non sa marque subsistante. Pour synthétiser la perspective de Didi-Huberman (philosophe et historien de l'art), elle est passage du figuratif au figural, de l'aveuglant visuel à l'invisible rendu visible, du symptôme au symbole. Création et non reproduction, parce que transit par la posture « méta ».

Les représentations sociales *versus* les représentations collectives :

Cette profondeur mésestimée n'avait d'ailleurs pas échappé aux sciences humaines. Objet d'étude depuis le XIX^{ème} siècle, la notion de représentation a été réintroduite dans le champ des recherches actives par S. Moscovici dans les années soixante.

Concept fondamental et transdisciplinaire, il permet « d'étudier les comportements et les rapports sociaux sans les déformer ni les simplifier »⁶. Moscovici en affiche même les prédicats paradoxaux : « Une représentation, au sens strict du mot, est à la fois abstraite et imagée, réfléchi et concrète »⁷.

Nous ne reviendrons pas ici sur son histoire riche de noms illustres, de Kant, donc, à Piaget en passant par Durkheim, Lévy-Bruhl, Freud, Mannoni... Nous soulignerons juste que ce renouveau de la recherche propose une transformation paradigmatique offrant toujours plus de complexité. Elle privilégie désormais les représentations sociales, c'est-à-dire celles nées de l'interaction individuelle et collective, à ces seules représentations collectives (au sens durkheimien, c'est-à-dire essentiellement en terme de contenu) : « Les représentations sont à la fois générées et générantes. [...] Ce ne sont pas les substrats mais les interactions qui comptent [...] il s'agit de comprendre non plus la tradition mais l'innovation, non plus une vie sociale déjà faite mais une vie sociale en train de se faire »⁸.

Clenet précise encore : « Les représentations ont une fonction médiatrice entre le percept (produit de nos organes des sens) et le concept (idée générale et abstraite)⁹. En ce sens, elles sont à la fois processus (construction des idées) et produits (idées). Elles se valident, se construisent et se transforment dans

6 S. Moscovici, *Des représentations collectives aux représentations sociales*, p. 63, in D. Jodellet., *Les représentations sociales*, coll. Sociologie d'aujourd'hui, P.U.F. 1989.

7 S. Moscovici, *op. cit.*, 1989, p. 81-82.

8 *Ibidem* p. 82.

9 Voir sur la distinction Percept-Concept le chapitre 2 intitulé : « Grammatisation – Anamnèse / Hypomnèse – Percept / Concept »

l'interaction pensées/ actions »¹⁰.

Nous nous trouvons là devant de véritables interfaces symboliques entre l'individu et son environnement perçu, pouvant agir comme des grilles de lectures communes et des guides d'actions pertinents. Interfaces externes et internes, car à l'œuvre également au niveau intrapsychique, ces processus visent à la réduction des dissonances cognitives en ré accommodant la réalité aux exigences du désir en sorte de rétablir le sentiment de cohérence intérieure et conserver ainsi l'équilibre psychique du sujet.

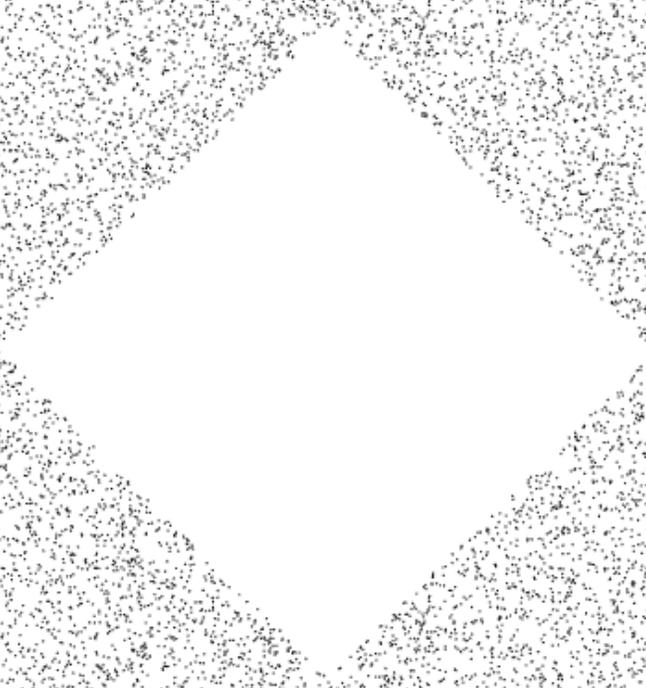
Retour à la pratique et à... l'utilisateur :

Nous sommes bien au cœur des thématiques transversales que ce *compendium* entend mettre en question : l'incontournable pensée de sa pratique, l'accueil inconditionné de l'accompagné dans sa globalité, l'impossible (?) transmission, le devoir d'éduquer, la question du sens, l'injonction à reconnaissance, l'accès au « comme », l'irréductibilité de la personne à son « être-là » jamais totalement connu (cf. l'*Agalma* de Platon), la problématique du désir, le mystère de la rencontre.

Renouant avec cette *épistémè* mode « foucaldienne » qui nous est chère, nous sommes passés, passons, repasserons de l'action située à son analyse et théorisation, du percept au concept, de la réalité au réel et « au-delà », afin d'éclairer et infléchir la pratique. Vous comprendrez dès lors, notre détour par la dramaturgie vivante, car tout ce qui précède vaut, ô combien, pour **la « représentation » théâtrale**. En effet, comme établir une renommée ce n'est pas nommer deux fois mais hisser le nom à la hauteur de sa pleine dignité, « connaître les représentations c'est comprendre les acteurs se représentant »¹¹.

10 J. Clenet, Cours D.E.A. Sciences de l'éducation, C.U.E.E.P de Lille, novembre 1999.

11 J. Clenet, *op. cit.* p. 71.



La répétition

Fiction théâtrale récapitulative
ou *représentation*

La mise en place

La scène se déroule dans une salle de foyer assez dépouillée. Dans un coin de la pièce, plutôt en avant-scène, se trouve une table entourée de chaises. Deux adultes y sont installés (Sébastien et Isabelle), ils discutent et consultent leurs notes.

A l'opposé et en fond de scène, sont regroupés quatre jeunes (Karim, Samuel, Thomas et Lucien).

Deux d'entre eux (Karim et Lucien) sont lancés dans une discussion visiblement animée pendant que les deux autres (Samuel et Thomas) observent la scène avec détachement. Cette scène attire l'œil, et notamment Isabelle qui, malgré sa discussion avec Sébastien, se détourne plusieurs fois, mais aussi par la dissymétrie physique et corporelle des deux protagonistes (Karim est aussi élané et sec que Lucien est râblé et trapu).

Sébastien, lui, n'a semble-t-il prêté aucunement attention à ces événements, absorbé dans son échange avec Isabelle.

Isabelle et Sébastien ayant apparemment terminé leur discussion se lèvent ensemble. Sébastien calme et souriant lance en direction des quatre jeunes :

« Ok. Thomas, Karim, Lucien, Samuel, vous coupez la musique et vous venez vous installer comme convenu, on va démarrer. »

On découvre qu'Isabelle porte une jupe, et sa seule présence féminine emplit la scène. Elle semble aimer les pas des quatre jeunes gens qui avancent mécaniquement vers la table l'air quelque peu ahuri.

Sébastien les salue chacun à leur tour, suivi d'Isabelle qui l'imité.

« Bonjour ! » dit-elle en tendant la main

Karim va directement s'asseoir en susurrant un « Bonjour » glacial et distant. Samuel et Lucien la saluent normalement et s'assoient à leur tour. Vient enfin Thomas qui ponctue son salut d'un :

« Vous êtes charmante aujourd'hui, madame ! » ironique et grivois. Un rire général et étouffé parcourt la table.

« Si je dois le prendre comme un compliment, je te remercie Thomas. Par contre si tu, ou si vous voulez sous-entendre autre chose, j'en suis désolée pour vous. Et même si je peux l'entendre, je ne saurai l'approuver, dit-elle en ayant une attitude aimable et souriante mais très sérieuse. »

Elle ajoute :

« Il est dommage que nous ayons terminé notre phase d'écriture et d'élaboration, nous aurions pu resituer cette situation en abordant les relations filles - garçons. Nous avons pas mal de travail, mais si Sébastien l'accepte on pourra discuter de cette question un peu plus tard.

– C'est vrai que le programme est chargé, mais je suis d'accord, il est important de revenir là-dessus, et on prendra un temps pour en fin de séance. Car Karim, aussi, n'a pas vraiment salué Isabelle, rajouta Sébastien.

– Oui, mais moi je serre jamais la main d'une fille, souffla Karim.

– C'est nouveau ça ! Reprit Sébastien. Pourtant il en va ainsi, nous sommes sexuellement différents et nous vivons ensemble pour notre plus grand bonheur, même si certains se compliquent la vie à travers des idées et des certitudes toutes faites et parfois un peu en dessous de la ceinture si vous me permettez. Mais nous y reviendrons... Nous allons maintenant commencer, je rappellerai tout d'abord ce qui a été convenu la dernière fois et les rôles de chacun.

Il ajouta aussitôt :

– Je vous rappelle notre proposition de départ avec Isabelle : à partir de cet atelier d'écriture vous proposer un espace de respiration dans votre parcours de réinsertion. Nous l'avons souhaité le plus malléable possible, pour qu'il soit le miroir de vos propositions et de la manière dont vous l'aurez façonné. Isabelle y intervient comme animatrice de l'atelier d'écriture mais aussi comme metteuse en scène de ce travail à travers la forme que vous avez souhaité lui donner, à savoir une représentation filmée d'une fiction. Cette histoire vous l'avez imaginée à partir de vos productions individuelles suite aux 3 questions qu'Isabelle a successivement proposées dans le déroulement de l'atelier : D'où viens-tu ? Que fais-tu ? Où vas-tu ? Mais Isabelle je te laisse poursuivre.

– Merci Sébastien. Bon, bien. Aujourd'hui nous répèterons les textes une dernière fois avant de passer à la phase « prise de vue ». Cette séance s'articulera autour d'une phase de lecture des rôles dans laquelle je vous demande d'y mettre le ton et de soigner les enchainements dans les dialogues puisque la dernière fois nous avons réglé les placements et les effets de scène. Je rappelle que Lucien ne jouera aucun personnage mais assurera sous la supervision de Sébastien, la prise de vue puisqu'il n'a pas souhaité intégrer ses écrits à l'élaboration de la fiction et a préféré être en retrait

tout en y restant associé. L'histoire s'articule autour de la confession faite par le personnage de Karim et des réactions qu'elle provoque chez deux connaissances qu'il vient de rencontrer. S'étant perdus de vue depuis plusieurs années (2 ou 3 ans), ils décident d'aller boire un verre. À la question (*voix off*) : « Alors Karim où est-ce que t'étais passé, on te voyait plus ? » le rideau se lève, et Karim se lance dans sa confession ...

Dès que vous êtes prêts, Karim tu démarres. Ah oui ! Une dernière consigne : on laisse chacun aller au bout de son dialogue, on ne fait pas de commentaire, on ne se moque pas. Imaginez que la caméra tourne. Si vous vous trompez ou hésitez, arrêtez-vous, respirez un grand coup et reprenez, d'accord ? »

La lecture

KARIM – Pour bien comprendre, il faut que je vous raconte tout depuis le début, avant que l'on se connaisse. Voilà, je m'appelle Karim, je débarque en France à Toulon à l'âge de 10 ans, j'arrive du bled et je connais personne et je ne comprends rien et je ne peux parler qu'avec ma famille. Là-bas, j'étais libre, je pouvais courir partout jusqu'à la tombée de la nuit, personne ne me demandait rien. Ici il fait froid, tout est gris, du béton et des voitures partout. Moi la ville, je ne connaissais pas vraiment. J'avais peur et j'étais en colère, j'en voulais à tout le monde mais je devais me taire.

Alors là, je vais à l'école et ça va pas, je ne répondais pas aux critères. Je ne pensais qu'à m'amuser dans la cour de récré. J'avais inventé un jeu, j'embêtais les autres. Dans ma tête je les pendais et les comptais. Ça n'a pas duré, ils m'ont renvoyé, je n'étais pas sociable ont-ils dit, il fallait me placer. Mais là non plus ça n'a pas marché, alors on me changeait de place. Dans ma tête y avait trop de soucis, ça se bousculait, le temps passait, je savais plus quoi faire.

Dès que j'étais un peu libre, Je traînais de longue dehors, au bas de l'immeuble. Un jour un collègue passe par là et me dit : « Viens avec moi pour faire les 100 coups. » Ça a commencé comme ça, bêtement, et c'est toujours pareil, tous les matins on se lève, et puis les années passent, et à 14 / 15 ans tu continues toujours, tu vas au café, tu prends la noisette ... Tu croises des fois un grand qui te fait la morale : « Tout ça, ça sert à rien, un jour tu vas

le regretter. » Mais toi tu t'en fous de ce qu'il dit, t'en fais qu'à ta tête, t'en veux toujours plus, tu vas toujours plus loin, tu te prends pour un King ! Et puis pleins de trucs te tombent sur la tête, tu plonges et c'est l'engrenage, les keuffs, le juge, l'éducateur. Au début tu rigoles, c'est la marque, t'es un Vrai, tu frimes, t'en rajoutes, mais tu vas trop loin et là tu charges vraiment. Tu repenses alors à ce qu'il te disait, le grand, que tu aurais du l'écouter, qu'il avait raison.

THOMAS – Qu'est-ce qui s'est passé ?

KARIM – J'étais encore en suivi éducatif et on devait faire une sortie, je ne sais plus pourquoi. On était une dizaine filles et garçons, et là bien sûr ça chambre, ça monte. Les éducateurs s'énermaient donc ça augmentait la tension. Moi ça me saoulait, j'avais pas dormi de la nuit, j'avais fait le mur pour aller faire des conneries mais personne n'avait capté. J'avais récupéré un calibre cette nuit là, je sais plus ce qui me passe par la tête, je le sors pour frimer, et là tout dérape les autres me chauffent, les éducateurs voient le flingue et sont sidérés, veulent me le prendre, ça gueule de tous les côtés et d'un seul coup je pète les plombs, je vois rouge, je me mets à braquer tout le monde pour faire arrêter le bus et descendre. Tout va trop vite, il y a une bousculade et là je file un coup de crosse à un éducateur et après le trou noir, je me retrouve tenu à terre. Mais franchement s'il avait été chargé j'aurais tiré. Voilà.

SAMUEL – C'est hard ! Quand on s'est connu au camp de plongée à Port-Cros, j'aurais jamais pensé ça !

THOMAS – Ouais, c'est vrai, t'étais le mec plutôt zen et cool, même si on savait tous que personne n'était là par hasard, puisqu'on avait été envoyé là parce qu'on était des enfants difficiles. Mais y avait jamais de lézards avec toi, ce qui n'était pas le cas de tout le monde.

SAMUEL – Tu parles des 3 fils de bourgeois qui arrêtaient pas de se la pêter ?

KARIM – Eux tu parles, papa sera toujours derrière avec ses relations, alors ils se la jouaient Al Pacino. Moi, c'était particulier, là franchement j'étais heureux, t'imaginais pas ! Des vacances, pas de problèmes de tunes, pas de problèmes de bouffe. Et puis, pas de meufs, pas de boîtes, c'était le pied. On vivait en dehors du monde, et j'avoue que j'ai vraiment kiffé la plongée, et le soir t'étais vanné. C'est après que j'ai vraiment commencé à

déraper grave, j'ai vraiment pas supporté le retour.

SAMUEL – Pourtant tu as l'air vraiment bien.

KARIM – Oui, ça va. Oh, je n'en suis pas vraiment sorti, il me reste quelques casseroles, mais même si je suis encore en probation, j'en vois la fin et j'avance.

THOMAS – Tant mieux, ça fait plaisir, je suis content pour toi. Mais raconte, comment tu as fait, on reste sur notre faim, si ça te fait pas iéche.

KARIM – J'ai eu de la chance. Quand tu tombes vraiment, tu te rends compte que les potes ne t'aimaient pas vraiment, qu'ils étaient seulement intéressés par ce que tu pouvais leur rapporter. Alors si le deal c'est soit la zon, mais côté cour des grands où tu sens que tu ne pourras plus revenir en arrière, soit un parcours encadré. Là je te promets, tu réfléchis pas, tu donnes le change, t'essaies de devenir invisible.

SAMUEL - Continue.

KARIM - Je me suis donc trouvé à frapper à la porte d'un bureau. L'éduc est venu m'ouvrir, m'a dit bonjour et m'a invité à m'asseoir, après il est allé s'asseoir. J'ai bien vu qu'il avait mon dossier devant lui. Il m'a regardé a pris le dossier l'a refermé et m'a dit en souriant : « Ça ne m'apprendra rien que l'on sache déjà tous les deux, moi ce qui m'intéresse c'est toi, celui qui est là et celui que tu veux être. Pas celui à qui tu voudrais ressembler, non toi. Juste toi.

THOMAS – Comme ça, texto ?

KARIM – Et il a rajouté : moi de mon côté, si tu le souhaites et si tu l'acceptes, je serai là pour t'accompagner. Il y a le cadre à respecter, et ça tu le connais, on peut faire énormément, il est beaucoup plus souple qu'on le croit, mais à une seule condition : c'est que tu en sois. Parce que rien ne pourra se faire sans ta demande. Le héros de cette histoire c'est toi, et c'est de ta responsabilité, ça sera à toi de voir. Oh, je ne te demande pas de me répondre là maintenant. Là c'est toi qui peux poser les questions ou te taire si tu préfères. » Et tout ça toujours en souriant, d'une voix calme et douce.

SAMUEL – Il a pas cherché à te poser des questions sur ta vie, ta famille, l'école, ce que tu avais fait, si tu comprenais bien pourquoi t'étais là, que c'était ta dernière chance, qu'au moindre dérapage c'était fini, direction la zon. De bien réfléchir à ce que tu voulais faire...

KARIM – Non rien. Il s'est juste tu et attendait, me regardant

chaleureusement. Toi, tu dis rien, tu gamberges, tu cherches l'arnaque. Tu te dis qu'il est en train de t'enfumer en la jouant copain - copain. Mais ça le fait pas, il garde une certaine distance, détaché, il attend. Tu penses bien exploser, foutre tout en l'air, ça tu sais que tu sais faire. Mais tu sens que même ça il s'y attend et pourrait te répondre : « N'hésite pas qu'est-ce que tu veux me demander, je t'écoute. » Ça continue à défiler dans ta tête, et puis un petit « et si » s'insinue et n'arrête pas de prendre du volume. Tu as de plus en plus envie de savoir, et là ça sort tout seul, tu t'entends dire : « Oui mais vous me proposez quoi ? » Lui : « Ça dépend surtout de ce que tu peux demander, mais y a pas vraiment de limite. Nous avons plusieurs ateliers au choix qui permettent de réaliser différents projets en fonction des besoins de chacun. Parce que ne crois pas que tu sois seul. » « Mais moi j'ai besoin de tout, je ne sais pas par quoi recommencer ou plutôt commencer, je sais rien faire ! » « Tu te trompes, mais tu t'en apercevras toi-même dans un deuxième temps. En tout cas on ira à ton rythme. Mais je t'ai dit que ce qui m'intéressait, c'était de te connaître, toi, de savoir qui tu étais vraiment pour toi et qui tu veux être au fond de toi. Je ne t'embête plus. Tu y réfléchis et on en reparlera demain, tu pourras poser toutes les questions et dire ce que tu veux. Maintenant, on va aller t'installer et tu iras te promener, observer librement, tu pourras poser des questions à qui tu veux. Ne t'inquiète pas tout le monde en a l'habitude ici.

THOMAS – Et, après ?

KARIM – Après, tout s'est enchaîné lentement, peu à peu. On était exigeant avec moi, on me responsabilisait, on me reconnaissait pour moi-même, je prenais peu à peu confiance, je voulais recommencer ma vie, je me suis refait des amis, j'ai commencé à rêver. Vous ne me croirez pas, j'ai souhaité devenir plongeur professionnel. Alors j'ai appris ce qu'il fallait et je continue. J'ai eu le droit de sortir, de passer des moments chez ma mère. Elle commence à m'apprécier, les voisins eux aussi me regardent différemment. Et un jour, je suis allé faire un foot. J'y ai rencontré Bachir, un ami de ma famille, on a un peu discuté et là il m'a proposé de l'accompagner à la mosquée pour comprendre. Maintenant, Je l'accompagne assez souvent, ça lui fait plaisir. Il me dit que j'ai fait le bon choix, qu'il faut que je sois fier de moi, que je marche la tête haute. Ça me fait du bien et il m'arrive de prier pour les miens.

SAMUEL – Il est tard. J'ai pas vu le temps passer il faut que j'y aille. *Il se lève précipitamment, il pose 2 euros sur la table, s'en va agité en jetant :* Salut, à la prochaine!

KARIM – Qu'est-ce qu'il a ?

THOMAS – Rien, juste il supporte pas qu'on parle religion, c'est pas grave.

KARIM – Comment ?

THOMAS – Ben, tu vois, son prénom c'est Samuel. Quand même tu peux comprendre, surtout là.

KARIM – Merde, j'avais pas capté. Mais dis-lui je suis tolérant, c'est écrit. Mais toi ?

THOMAS – Moi je m'en fous de tout ça. N'empêche, c'est vrai qu'il se fait tard, on va y aller, on continuera une prochaine fois, parce qu'on va se revoir, je vais te laisser mon tél et prendre le tien.

KARIM – Ok, ça baigne. Mais toi tu deviens quoi maintenant ?

THOMAS – Oh ! Je suis sorti de mes bêtises il y a un moment, j'ai eu de la chance. Je fais du sport, je suis au centre de formation du Rugby Club. Ça me plait. J'angoisse un peu parce que je voudrais décrocher mon premier contrat pro comme j'ai joué un match en première. Mais y a du monde. Il faudra que tu viennes me voir si je rejoue et t'inquiète je t'aurai une place.

KARIM – Sûr, je viendrai, tu joues quoi ?

THOMAS – Ailier.

Le serveur arrive pour encaisser, ils payent, se lèvent, se font la bise et se séparent.

La discussion

ISABELLE – C'est vraiment très bien. Vous l'avez maintenant ! Il ne reste plus qu'à faire la même chose avec les gestes, les placements que l'on a travaillés la dernière fois. Mais comme vous connaissez vos textes, je suis confiante. Lucien ça donnait quoi à la caméra ?

LUCIEN, *un peu irrité et jaloux* – Ouais. Bien, bien. Peut-être, Karim qui devrait ...

SEBASTIEN, *le coupant* – Tu pousses un peu, Lucien ! C'était très bien, je suis entièrement d'accord avec Isabelle. *(Lucien s'affaire sur la caméra*

et soupire fortement.) Et vous, vous l'avez senti comment tous les trois ?

SAMUEL – Vraiment super, ça donne envie d'y être et de voir !

THOMAS – Pareil pour moi, mais je coince encore un peu et ça me fiche la trouille, surtout quand on voit Karim comme ça glisse avec toute la tartine qu'il se tape.

ISABELLE – Et toi Karim ?

KARIM – Franchement, je ne sais pas trop. D'un côté, c'est vrai, je me suis régalé, ça venait tout seul mais d'un autre côté je suis frustré. Je me demande si ça fait pas trop cliché et qui ça peut intéresser.

SÉBASTIEN – Tu peux préciser ?

KARIM – Je trouve que les dialogues font trop parlé jeunes style cail-lera. Je sais bien que c'est nous qui l'avons demandé pour faire plus réaliste. Et puis ça nous semblait plus facile à écrire, on se prenait au jeu mais on en a peut-être fait un peu trop. Voilà, c'est ce que je trouve.

LUCIEN – Je suis d'accord avec lui, c'est justement ce que je voulais dire.

SÉBASTIEN – Mais tu attends quoi de ce travail ?

KARIM – Je sais, faut pas rêver, mais merde on s'est pris au jeu, au film, tout quoi. Et franchement, là, ça va servir à quoi ? à qui ? C'est que pour vous, c'est tout. Ça me prend la tête et je ne sais plus si je veux le faire.

LUCIEN – Oui, vous nous parlez de film, et nous là on imagine plein de choses. On pense à des tas de trucs. Tu vois comme le film que nous a montré Isabelle, je sais plus le titre.

ISABELLE – *L'esquive* ?

LUCIEN – Ouais c'est ça. Au début je l'ai trouvé niais, et puis tu dis que si on arrivait à faire ce décalage avec notre manière de parler et la manière de dire, ça serait top. Je sais pas si vous voyez ce que je veux dire. Et là ça le fait pas.

ISABELLE – Je pense comprendre ce que vous ressentez, c'est normal. Mais il faut bien voir que nous n'avons ni vraiment préparé une pièce pour la jouer devant un public, ni voulu faire un film.

THOMAS – Alors tout ce qu'on a fait, c'était pour passer le temps, brasser du vent pour rien, comme dit Karim.

ISABELLE – Non ! Simplement, nous avons été clairs avec vous. A partir d'un travail en atelier d'écriture nous sommes allés jusqu'à l'écriture d'une fiction qui puisse traduire votre évolution. Et pour montrer ce changement,

nous avons, tous, décidé de monter cette fiction et de la filmer. C'est cela que nous terminerons la prochaine fois. Alors oui, maintenant vous avez oublié le chemin parcouru en aussi peu de temps. Je vous le rappelle, et vous êtes insatisfaits. Et pour moi, c'est aussi un très bon signe.

SAMUEL – Un bon signe, tu parles ! C'est toujours pareil, tu nous fais les yeux doux, tu nous caresses dans le sens du poil et nous on dit amen.

SÉBASTIEN – On s'égare. Je vais revenir sur certains points. Oui, Isabelle a raison. Nous avons dû travailler dans un temps et ce que vous avez réalisé est assez exceptionnel. Alors justement, c'est cette avancée qui crée l'insatisfaction, la frustration. C'est en ça que vous avez tous changé. Ce que vous désirez maintenant n'a plus rien à voir avec notre projet de départ, qui vous paraissait impossible, a entraîné certains refus, certains blocages, je vous le rappelle quand même. Non, ce n'est pas un film. Non, ce n'est pas une pièce de théâtre. C'est tout simplement le témoignage de votre travail et de qui vous êtes ici et maintenant.

KARIM – Oui, mais après ?

SÉBASTIEN – Après, c'est autre chose. Après, ce sera ce que vous en ferez.

KARIM – C'est toujours pareil, on nous laisse tomber.

ISABELLE – Tu n'es pas juste Karim, et tu le sais très bien.

LUCIEN – Je crois que c'est bon là, c'est fini.

SAMUEL ET THOMAS – Ouais, c'est bon. Nous, on n'existe plus.

KARIM – Ah, c'est bon, vous me gavez tous ! Moi je me casse.

SÉBASTIEN – Non, tu attends encore une minute. J'ai encore quelque chose à dire et j'y tiens.

LUCIEN, *soufflant* – Encore un sermon !

SAMUEL, THOMAS ET SÉBASTIEN, *en chœur* – Ça va Lucien, tais toi !

SÉBASTIEN – Voilà. Comme c'est notre dernière rencontre dans cette configuration d'atelier, je tiens à remercier Isabelle pour sa disponibilité et son intégrité, surtout après l'épisode de la disparition de son portable. De cet incident, il est ressorti du positif. Lucien a non seulement fait part de ses regrets pour avoir voulu lui faire à l'envers, mais surtout parce qu'il a voulu le dire par écrit et dépasser ainsi les résistances qui étaient les siennes depuis le début face au travail d'écriture. Il y a témoigné avec une réelle sincérité de ses remords et comme il a lui même formulé : « Non seulement c'est la première fois que c'est moi qui demande à écrire, mais

en plus c'est pour balancer sur mes propres conneries. Eh bien, tu le croiras ou pas mais c'est même pas relou et ça fait du bien à la tête ». Merci à toi aussi Lucien, mais aussi à vous trois pour la qualité remarquable de votre travail. Je sais que là, maintenant, vous avez peur du vide. Mais il n'y a pas de vide, vous êtes sur du roc. Alors surtout, continuez à être insatisfaits et frustrés, c'est le carburant nécessaire pour avancer. À la prochaine, au revoir !

LES QUATRE JEUNES, *ensemble* – Au revoir, Isabelle. Au revoir Sébastien !
Ils quittent la salle.

ISABELLE – Merci, beaucoup pour ce que tu as dit. Heureusement que tu étais là. C'est un travail passionnant mais vraiment exigeant et les risques de dérapages sont toujours là, même si ça n'a plus rien à voir avec les débuts. J'espère qu'on arrivera à aller jusqu'au bout. Je me demande jusqu'à quel point ils ne voudraient pas tout saborder avant.

SÉBASTIEN – Oui je sais, c'est souvent comme ça. Et en plus il va falloir gérer la séparation la prochaine fois. Mais vraiment cela a été un bonheur de travailler avec toi, merci. Je te raccompagne.

Arrivés à la porte, ils se saluent, s'embrassent et se séparent chacun partant de son côté.

Rideau

Le bilan

ISABELLE – Voilà. J'ai souhaité vous donner un aperçu du travail réalisé à travers cette petite nouvelle. Elle s'inspire d'un moment charnière de nos diverses rencontres avec les jeunes d'où son titre : « La répétition ». J'espère que celle-ci vous aura mis en appétit pour la suite. Je vous propose de visionner le film qu'on a réalisé. Sébastien, si tu veux bien.

Projection du film

SÉBASTIEN – Je voudrais préciser en complément qu'après qu'Isabelle m'a présenté cette option de restitution, j'ai trouvé que même si nous nous écartions des canons habituels, le choix de cette forme de présentation témoignait à la fois de la réalité quotidienne des jeunes dans nos actions et du rôle exigeant pour le professionnel. Aussi nous espérons que ce choix suscitera vos réactions.

ISABELLE – Enfin avant de répondre à vos questions, je tiens à préciser que l'histoire, les dialogues ont entièrement été imaginés, écrits, filmés et montés par les jeunes eux-mêmes.

LE PREMIER FINANCEUR – Si j'ai bien compris nous devons d'abord féliciter les jeunes pour la qualité de leur réalisation. D'ailleurs, j'étais en train de me dire que tout cela était assez étrange, puisque pris par le petit film j'ai commencé à me poser la question de la réalité des situations en oubliant que c'était une fiction. Et, il faut bien le reconnaître, c'était très loin d'un regard évaluatif sur ce que l'action avait pu apporter à ces jeunes dans leurs parcours et si on était bien en cohérence avec les objectifs attendus. J'étais au-delà de ça et c'est maintenant en en parlant que je me dis que c'est réussi. Même si cette forme est inhabituelle et troublante. Ça marche, en tout cas de mon point de vue. Mais il reste néanmoins à vérifier la conformité sur les autres aspects, car c'est bien d'eux que dépend *in fine* de la validation de l'action et de la pertinence de son financement.

SÉBASTIEN – Soyez rassurés, c'est aussi prévu, puisque nous vous avons préparé des documents d'appuis quantitatifs et financiers pour répondre à vos attentes.

L'AUTRE FINANCEUR – Je joins également mes félicitations. Il faut aussi

reconnaître que dans la qualité de ce travail vous y êtes sûrement pour une grande part même si dans la forme il a été entièrement réalisé par les jeunes eux-mêmes. J'avais cependant une question, c'est de savoir comment vous est venu ce choix périlleux d'une lecture fictionnelle en guise de bilan d'action.

ISABELLE – Je n'avais aucune expérience des bilans. Aussi, quand Sébastien m'en a parlé j'ai été bousculée. De plus vous le connaissez certainement mieux que moi, il a rajouté que ce serait un très bon exercice d'écriture de ma pratique professionnelle. Cela m'a un peu plus apeurée, alors je me suis raccrochée au mot d' «écrit» et peu à peu la certitude s'est faite que la meilleure manière de décrire ma pratique professionnelle était de témoigner à partir d'une situation vécue, et donc de partager avec eux la même consigne. De là est née l'exigence fictionnelle.

LE PREMIER FINANCEUR – C'est très intéressant. Mais comment en êtes-vous venue à porter votre choix justement sur cette dernière situation de répétition, puisqu'on était pratiquement déjà à la fin de l'action.

ISABELLE – Pour expliquer en quelques mots, je me suis astreinte à réécrire le journal de notre aventure collective avec ses hauts, ses bas, ses incidents, ses heurts, etc. D'ailleurs, je pense aujourd'hui utiliser ce matériau pour avancer dans l'analyse de ma pratique si Sébastien veut bien accepter de m'accompagner dans ce nouvel exercice. Le choix de cette dernière rencontre visait deux objectifs : le premier était de pouvoir s'appuyer sur une mémoire vive de la situation, le deuxième tenait au contexte de l'action, pour témoigner que même jusqu'au dernier moment on a pu vivre avec l'incertitude d'une rupture toujours possible et paradoxalement, de l'investissement parfois excessif des jeunes. Alors oui, cette situation m'est apparue comme particulièrement symbolique et représentative de notre action : malgré les incidents aucun jeune n'a abandonné et l'action a pu se dérouler jusqu'à son terme.

L'AUTRE FINANCEUR – Il me semble que dans votre texte vous pointez un risque potentiel lors de la séparation, comment cela s'est-il passé ?

ISABELLE – Cette nécessité de vigilance dont a témoigné Sébastien nous a permis d'accompagner au mieux ce passage, mais je crois que Sébastien en parlera mieux que moi.

SÉBASTIEN – Je sais d'expérience que ces temps de séparation sont forts

en tensions, en attentes mais aussi en peurs. Il est donc important dans ces moments-là, sans trahir qui que ce soit, de faire un détour en portant l'attention sur un objet prétexte qui permettra de dépasser la nécessaire catharsis que représente le passage dans cet après. Dans le cas présent il s'est agit de focaliser les jeunes sur la captation de leur image et sur la représentation qu'ils voulaient en donner à travers la phase de montage qui leur permettait dès lors de quitter l'avant : le jeu, la représentation pour en faire leur histoire, celle qu'ils voudraient donner à voir. Nous étions déjà dans autre chose, une autre phase qui supposait une libération de l'avant sans pour autant l'abandonner puisqu'il en resterait trace.

LE PREMIER FINANCEUR – Force est de constater que vous avez réellement pensé votre action dans sa globalité ! Si vous me permettez, je suis persuadé que pour aller jusqu'au bout de cette action vous devez en réaliser une déconstruction. Elle aurait, si elle était présentée avec la projection du film, associé à la lecture telle qu'elle nous a été faite une réelle valeur formative pour l'ensemble des acteurs du dispositif que nous cofinançons.

SÉBASTIEN – Nous sommes peut-être là au-delà du cadre. Vous me connaissez et je suis le premier à défendre que l'analyse de pratiques est au cœur de la professionnalisation. Mais elle nécessite d'être inscrite dans un espace reconnu, et valorisée en tant que telle, c'est à dire relevant d'un financement spécifique. Car il s'agit de ne pas d'oublier que le coût horaire de base de ces actions reste relativement réduit.

LE PREMIER FINANCEUR – Je sais bien... ce qui ne m'empêche pas d'être convaincu que nous avons là un excellent matériau qui doit servir d'exemplarité pour caractériser les actions qui peuvent être menées dans le cadre d'intervention.

L'AUTRE FINANCEUR – C'est exact. Sans avoir de réponse précise sur la forme que pourrait prendre la diffusion de ce travail, celle-ci devrait intéresser tous les intervenants. Il importe de réfléchir à son principe et de voir comment en cohérence avec nos cadres d'interventions respectifs nous pourrions en faciliter la mise en œuvre.

LE PREMIER FINANCEUR – Je fais un retour dans mon service et je vous tiens au courant des possibilités. Je dois dire que je suis assez optimiste. D'autant plus que je pense que l'on pourrait s'appuyer sur le centre ressources pour porter ce travail dans le cadre de ses missions.

L'AUTRE FINANCEUR – Je pense que pour aujourd'hui nous avons fait le tour. Encore bravo pour votre production, il ne fait aucun doute que nous devons aller plus loin. S'il n'y a rien d'autre à voir je vais vous laisser, car j'ai un autre rendez-vous qui m'attend. À très bientôt !

LE PREMIER FINANCEUR – Je partage totalement vos félicitations et puisque nous en avons terminé, je vais me joindre à vous ayant moi-même une charge importante de travail qui m'attend au bureau. Au revoir à tous les deux, on reste en contact pour la suite.

SÉBASTIEN – Affaire à suivre donc. De notre côté nous allons réfléchir à la manière de structurer une éventuelle formalisation. Merci encore de votre soutien actif et facilitateur que vous nous avez apporté tout au long de ce projet. Au revoir et à très bientôt.

Isabelle et Sébastien restent seuls et émettent tous les deux un profond soupir de soulagement et de contentement.

Transition

ISABELLE – Je me sens mieux, libérée d'un poids qui m'écrasait depuis quelques jours, je pense que ça s'est bien passé. Voilà une bonne chose de faite.

SÉBASTIEN – Je te l'avais dit, tu as été très bien, je n'en doutais pas. Tu vas pouvoir un peu respirer et c'est mérité. Seulement, on se retrouve avec de nouvelles perspectives de travail imprévues. La proposition, si tu y adhères bien sûr, est assez enthousiasmante. Et il faudra voir comment s'organiser. Ça arrive parfois avec les financeurs, ils ont une facilité à glisser rapidement sur certains aspects en les considérant comme déjà inscrits dans leurs conventions. D'un autre côté, c'est parce qu'on nous reconnaît implicitement une certaine qualité qu'on se retrouve avec ce travail à faire. Qu'en penses-tu ?

ISABELLE – Je ne sais pas trop. Comme ça à chaud mes sentiments sont contradictoires. D'un côté, je suis soulagée que ce soit fini et je voudrais en profiter. D'un autre côté, je sais que je ne suis plus vraiment la même comme si je venais de rentrer d'un très long voyage. Alors, je sens que je ne pourrai reprendre mes habitudes comme si de rien n'était. Bon, enfin,

bref! ...Tu vois. Il faut peut-être que moi aussi j'y mette un point final pour me libérer, car c'est une expérience encore émotionnellement très forte. (*Elle rougit*) C'est plus fort que moi, je ne peux pas le contrôler. Surtout si tu me le fais remarquer.

SÉBASTIEN – Excuse moi, je sais que c'est facile ! Mais je ne me moque pas. C'est aussi une manière pour me libérer de ma propre tension, car ne te méprends pas, j'étais aussi angoissé malgré ma soi-disant expérience. Pour en revenir aux suites possibles je te propose de m'envoyer les notes de ton journal et à partir de là voir comment on pourra articuler le travail de formalisation en s'adossant à quelques situations qui ont été significatives. De mon côté je regarde aussi comment on pourrait envisager ce travail en partenariat avec le centre ressources puisqu'il en a été question. Je sais qu'ils sont assez ouverts même s'ils ont aussi leurs contraintes, mais avec l'engagement des institutionnels cela devrait aller.

ISABELLE – C'est très tentant et je suis d'accord sur le principe. Tu sais mon journal c'est plutôt un fouillis de notes éparses, il faudrait que je les reprenne et les remette en forme avant de les envoyer.

SÉBASTIEN – Franchement je ne crois pas que cela soit nécessaire. Je préfère encore recevoir tes notes brutes, ça me permet aussi de voir l'évolution de ta manière d'appréhender les situations et notre collaboration. Mais je te rassure tout de suite, tu n'échapperas pas à l'exercice d'écriture formelle.

ISABELLE – Sympa, merci ! Je n'en attendais pas moins de toi. Comme je les ai justement avec moi, je vais t'en laisser une copie mais je ne sais pas si tu pourras me déchiffrer.

SÉBASTIEN – Ne te fais pas de soucis, je crois que je commence à avoir l'habitude de ton écriture. Je te propose qu'on cale tout de suite un rendez-vous pour lancer le travail. Et d'ici là, je me permettrai de te relancer régulièrement pour voir comment tu avances dans ta réflexion.

ISABELLE – Tu es vraiment très fort. Je ne suis pas vraiment surprise. Je vois que ça y est, on est repartis.

SÉBASTIEN – On a de la matière vraiment intéressante et il faut s'en saisir. De plus, je suis personnellement intéressé car cela fait un moment que je veux écrire pour faire partager une certaine vision de nos métiers. C'est une bonne contrainte qui m'oblige à m'y mettre.

ISABELLE – Voilà qui est rassurant, je vois que je ne suis pas la seule à différer l'exercice d'écriture ... (gniarq)! Alors en attendant notre prochaine rencontre, comme d'habitude j'attends tes petits rappels téléphoniques.

SÉBASTIEN – Pas de soucis, à très bientôt Isabelle!

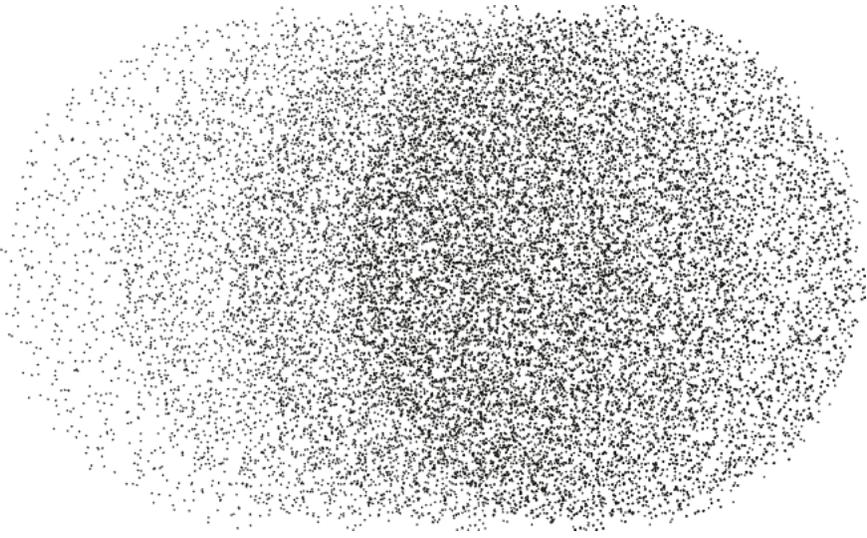
Après trois semaines ponctuées d'échanges téléphoniques et de documents par mail, Isabelle et Sébastien se retrouvent pour une journée de travail afin d'établir la trame de l'action à réaliser, le choix de la forme et de sa structuration, la répartition des tâches respectives et fixer un calendrier.

Relevé de décisions

Comme la demande de ce travail est issue de la restitution du bilan de l'action, l'idée est de s'appuyer sur la nouvelle « La répétition » comme mise en perspective de situations qui seront abordées, une fois celles-ci réinscrites dans le contexte de l'atelier. Pour ce faire, on rappellera son cadre, sa genèse, sa conduite, son déroulement et le choix des thèmes identifiés comme symboliques de compétences spécifiques attendues de l'intervenant.

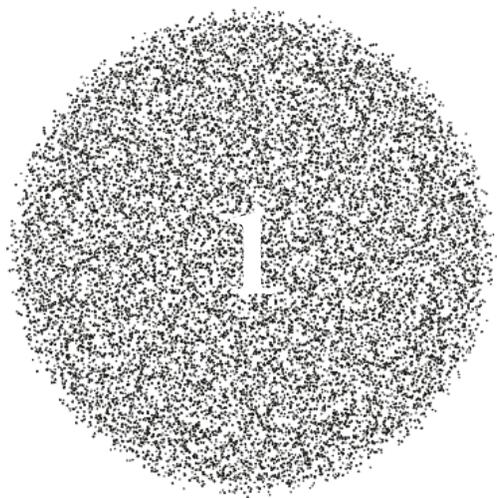
Ces différents thèmes seront illustrés à partir de la fiction de référence. Les compétences à associer à ces situations seront détaillées au regard des traces capitalisées lors de l'atelier et étayées à travers des apports conceptuels et théoriques.

Notre objectif est, à partir d'une expertise fondée sur l'action, de proposer une posture. Celle-ci étant elle-même reliée à un ensemble de capacités et connaissances mobilisables lors de l'intervention auprès des usagers. Elles ont pour visée première d'établir la confiance, fondement pour le dépassement des résistances qui s'enkystent à travers des problématiques dont la récurrence est une constante partagée. Au cœur de celles-ci, comme la non moins représentative, celle faite au bon usage des techniques conventionnelles de la communication différée et plus particulièrement du bon usage fonctionnel de la lecture, de l'écriture et de l'ensemble des savoirs qui y sont associés.



LE RAPPORT AUX SAVOIRS ET SES INTERFÉRENCES

Détours éclectiques et intégratifs
en Théories mineures



1. RAPPORT AUX SAVOIRS

Au cœur de la re-présentation symbolique que « La répétition » tente de traduire à partir des situations partagées lors des rencontres de supervision des pratiques, les quatre personnages campés manifestent, chacun de façon symptomatique, un rapport au savoir emblématique des jeunes qui nous occupent : Karim, dépositaire malgré lui d'une culture qui entretient un rapport sacré avec l'écrit ; Lucien, de tradition orale, en situation maintenue de quasi-analphabétisme ; Samuel, relevant du FLE (Français Langue Etrangère), gardien de traces / engrammes d'une culture historique juive ; Thomas, manifestant, lui, ce qu'il convient d'appeler un « lettrisme a-fonctionnel ».

1.1. Analphabétisme, illettrisme, lettrisme a-fonctionnel

Ce n'est que brièvement et en guise de rappel que nous reviendrons sur les distinctions qu'il convient d'établir entre situations d'analphabétisme et d'illettrisme, en sorte de plutôt nous focaliser sur la notion de « lettrisme a-fonctionnel » qui introduit un rapport de résistance dynamique (et donc une rétroaction) à ce qui fait « facture commune » et à ses composants : les savoirs.

Les situations d'analphabétisme concernent le nonaccès aux signes, aux codes de l'écriture. Rappelons que cette dernière est une technique, une extension prothétique à « l'humaine nature » alors que l'oralité, elle, est vitale parce que co-constitutive de cette même « humaine nature ». Il n'y a pas d'humanité sans oralité, sans activation de ses capacités phonologiques, en revanche il existe des civilisations sans écriture. Ces situations sont donc à différencier de celles relevant de l'illettrisme dont rendent compte à ce jour des définitions stabilisées comme celle de Jean-Marie Besse ou celle de l'ANLCI ¹² : « L'illettrisme qualifie la situation de personnes de plus de 16 ans qui, bien qu'ayant été scolarisées, ne parviennent pas à lire et comprendre un texte portant sur des situations de leur vie quotidienne, et/ ou ne parviennent pas à écrire pour transmettre des informations simples. Pour certaines personnes, ces difficultés en lecture et écriture peuvent se combiner, à des degrés divers, avec une insuffisante maîtrise

12 Agence Nationale de Lutte Contre l'Illettrisme, 2003.

d'autres compétences de base comme la communication orale, le raisonnement logique, la compréhension et l'utilisation des nombres et des opérations, la prise de repères dans l'espace et le temps, etc. Malgré ces déficits, les personnes en situation d'illettrisme ont acquis de l'expérience, une culture et un capital de compétences en ne s'appuyant pas ou peu sur la capacité à lire et à écrire. Certaines ont pu ainsi s'intégrer à la vie sociale et professionnelle, mais l'équilibre est fragile, et le risque de marginalisation permanent. D'autres se trouvent dans des situations d'exclusion où l'illettrisme se conjugue avec d'autres facteurs». (Pour approfondir ces notions consulter le site du CRI-PACA¹³).

Jean Biarnès, lui, se refuse à parler d'illettrisme, affirmant même que personne n'est « hors la lettre ». Car « qu'on le veuille ou non chacun a à se construire un rapport à la lettre et donc se construit, en partie, dans et par ce rapport. En ce sens, nous sommes tous des lettrés et l'illettrisme est un concept vide. Hormis les pathologies telles que l'autisme, ce n'est pas de l'existence ou de la non-existence de ce rapport dont il s'agit, mais de sa fonctionnalité [...] fonctionnalité hétérogène, c'est-à-dire des fonctionnalités partielles qui restent liées à nos histoires, nos environnements, nos intérêts personnels et professionnels, notre culture au sens anthropologique du terme, nos subcultures d'appartenance. Une fonctionnalité totale, en terme de lecture par exemple, est au mieux un mythe, au pire un *dé-lire*[...] Aussi en substitution aux concepts d'illettrisme ou d'analphabétisme fonctionnel proposons-nous de parler de « lettrisme a-fonctionnel ». Ce changement de concept est d'importance car là où l'illettrisme ou l'analphabétisme fonctionnel stigmatise le sujet en en faisant le seul porteur d'anormalité ou de manques, le concept de « lettrisme a-fonctionnel » nous invite à regarder le problème comme inclus dans un large système de significations diverses qu'a données le sujet en relation avec son environnement à son propre rapport à la lettre. L'une de ces significations l'a engagé à construire une a-fonctionnalité de la lettre dans son rapport à l'autre. Toute action pédagogique, qu'elle soit en scolarité initiale ou en formation d'adulte doit être alors repensée, car il ne s'agit plus de parler de méthode propre à combler des manques, mais de reconstruction de sens »¹⁴

13 www.illettrisme.org

14 J. Biarnès, *Universalité, Diversité, Sujet dans l'espace pédagogique*, L'Harmattan, Paris, 1999.

1.2. Rapport au savoir

Nous sommes proches, très proches, des définitions et interrogations des penseurs du rapport au savoir comme le confirme le *compendium* à suivre : « Le rapport au savoir est rapport à des processus (l'acte d'apprendre), à des situations d'apprentissage et à des produits—les savoirs comme compétences acquises et comme objets institutionnels, culturels et sociaux. Il est relation de sens et relation de valeur : l'individu valorise ou dévalorise les savoirs en fonction du sens qu'il leur confère »¹⁵, et donc se mobilise ou pas pour les apprendre. Ainsi, pour B. Charlot¹⁶, la question du rapport au savoir se pose « lorsque l'on constate que certains individus, jeunes ou adultes, ont envie d'apprendre alors que d'autres ne manifestent pas cette envie », lorsqu'il s'agit de comprendre quel sens cela a « d'aller à l'école, de travailler, d'apprendre »¹⁷.

De fait, le mammifère bipède en devenir d'être humain, pour s'ériger en tant que sujet et s'intégrer dans un monde déjà existant et peuplé d'autres êtres humains, est obligé d'apprendre, voire sommé « d'entrer dans un système de rapports et de processus, qui constituent un système de sens où se dit qui je suis, qui est le monde, qui sont les autres. Ce système s'élabore dans le mouvement même par lequel je me construis et suis construit par les autres, ce mouvement long, complexe, jamais complètement achevé qu'on appelle éducation »¹⁸. L'éducation est donc un processus qui implique pour le sujet un investissement, une mobilisation, une activité et pas uniquement une réceptivité, processus synergique rendu possible, si et seulement si il revêt du sens pour lui.

Aussi le rapport au savoir recouvre-t-il deux dimensions, épistémique et identitaire, toutes deux modulées par une troisième, la dimension sociale :

- Une dimension épistémique qui concerne la question : « Apprendre, c'est faire quel type d'activité, c'est avoir une activité de quelle nature ? ». B. Charlot indique d'ailleurs qu'il continue de parler de **rapport au savoir** parce que l'expression est aujourd'hui bien identifiée, mais qu'il s'agit en fait d'un **rapport à l'apprendre** ;
- Une dimension identitaire parce qu'apprendre c'est aussi entrer en relation avec les autres et se mettre en jeu en tant qu'individu, en fonction d'une

15 E. Bautier et J-Y. Rochex, *L'expérience scolaire des nouveaux lycéens. Démocratisation ou massification ?* Arman Colin, Paris 1998.

16 B. Charlot, La notion de rapport au savoir : points d'ancrage théoriques et fondements anthropologiques, in *Les jeunes et le savoir, perspectives internationales*, Anthropos, Paris, 2001.

17 B. Charlot, *Le rapport au savoir en milieu populaire, une recherche dans les lycées professionnels de banlieue*, Anthropos, Paris, 1999.

18 B. Charlot, *Rapport au savoir : Eléments pour une théorie*, Anthropos, Paris, 1997.

culture souche, de ce que l'on est, de l'image que l'on a de soi, de celle que l'on veut donner aux autres... Cette dimension correspond « à la façon dont le savoir prend sens par rapport à des modèles, à des attentes, à des repères identificatoires, à la vie que l'on veut mener, au métier que l'on veut faire »¹⁹ ;

- Une dimension sociale car il n'en reste pas moins que l'autre et soi ne sont pas des entités éthérées, que ce « soi » existe dans une société structurée, hiérarchisée voire inégalitaire, qu'il a une histoire, que l'autre est un parent plus ou moins exigeant, un éducateur plus ou moins compétent... Le sujet, dont on étudie le rapport au savoir, existe dans une société qui donne une forme particulière aux dimensions épistémiques et identitaires : c'est l'aspect social du rapport au savoir.

Le rapport au savoir, évolutif dans le temps, est donc toujours le « rapport d'un sujet (un humain) singulier inscrit dans un espace social »²⁰.

Nous retrouvons là un point fondamental défendu par Biarnès : le refus de considérer le rapport au savoir comme une caractéristique de l'individu, ou, pire encore, comme l'absence d'une caractéristique attendue – pour le dire sans langue de bois : un « handicap ». Mais également s'affirme le principe selon lequel le rapport au savoir est un « processus », plus précisément, un ensemble de relations et de processus : « Le sujet a des représentations du savoir, il est son rapport au savoir » (cf. B. Charlot). Jacky Beillerot insiste : « Le rapport au savoir n'est pas un trait comme un élément de caractère. Ce n'est pas une substance, mais un processus ou une relation entre des éléments. On « n'a pas » un rapport au savoir. Mieux serait de dire que l'on « est » son rapport au savoir »²¹.

Cette notion, dans son énoncé même, évoque un questionnement permanent traduit en posture de perpétuel étonnement et renvoie à des modalités d'approches ouvertes plutôt qu'elle ne prétend se constituer en réponse forclosée. Réponse faussement simplificatrice dont le risque – sans doute déjà advenu en certains endroits... – serait le renforcement d'un nouvel avatar de la trilogie « manques, lacunes, carences ». Au-delà de la question épistémologique, c'est d'éthique fondamentale dont il s'agit. L'intérêt d'une approche en termes de rapport au savoir, reste bien ce refus de la réduction du sujet à un ensemble de caractéristiques ou de manifestations et le rejet ferme de toute tentative de réintroduire les notions d'infirmité, d'impotence, de débilité – qu'elle soit dite « légère » n'y change rien ! – ou de handicap comme explication totalisante et

19 E. Bautier et J-Y. Rochex, *op. cit.*, p.34.

20 B. Charlot, *op. cit.*, 1997, p.91.

21 J. Beillerot, *Formes et formations du rapport au savoir*, L'Harmattan, Paris, 2000, p. 49.

dernière. Il y a urgence à exhausser le champ de la théorie pour atteindre les cimes du respect, inconditionnel et *a priori*, pour le sujet en tant que sujet, en sorte d'emprunter le chemin de crêtes que constitue une forme bienveillante de rapport au monde, aux autres et à soi-même.

Approches ouvertes et différenciées avons-nous dit, car elles font la part belle à la complexité ; soit qu'elles campent sur le versant plus « psy » ou « clinique », mais toujours en s'intéressant à la société, à l'histoire, au politique, soit qu'elles revendiquent un abord plus « socio », mais en ne prohibant jamais la question du sujet et de son désir. Coexistence le plus souvent pacifique et sympathique à l'entreprise de l'autre – dès lors que celle-ci ne prétend pas à l'hégémonie... – qui augure d'un effort commun d'élucidation, initie une posture d'ouverture intellectuelle et contribue au recouvrement d'une dignité inviolable des accompagnés et des accompagnants, des apprenants appliqués ou pas, et des « sachants » espérés humbles, à tout le moins.

On l'aura compris, les différences théoriques sont d'ordre anthropologique et philosophique parce que centrées sur ce qui fait de l'être humain un humain. D'aucuns pensent que l'enfant reste « hanté par sa création propre » et que c'est la construction de la personnalité psycho familiale qui demeure la clé du rapport au savoir. D'autres souligneront davantage le fait que l'enfant naît inachevé et, que par l'éducation, il va s'approprier une partie de ce que l'espèce humaine a construit au cours de son histoire et, ainsi, advenir à la fois comme humain, sujet et membre d'une société et d'une culture. En ce sens, « le petit d'homme est obligé d'apprendre pour être ». Pour les uns, l'enfant est avant tout fils ou fille de ses parents, procréé par eux et devant assumer psychiquement ce mode de création. Pour ceux s'adossant à Marx, Vygotsky, Léontiev ²², l'enfant est fils de l'espèce humaine, il est engendré comme humain par l'appropriation de la culture, dans ses diverses formes (modes d'agir, d'entrer en relation avec les autres et soi-même, d'interpréter le monde, tout autant que consommation de produits de l'esprit, intellectuels et culturels).

Bien évidemment, chacune de ces options philosophiques, chacun de ces choix anthropologiques, définissent un mode d'intelligibilité de l'humain qui n'ignore pas pour autant les autres perspectives. Les uns connaissent le poids des phénomènes culturels, (explorés notamment par le sociopsychanaliste G. Mendel ²³) ;

22 La théorie de l'activité de Vygotsky et Leontiev a notamment été développée au sein de l'équipe Escol par J.-Y. Rochex.

23 G. Mendel, *La révolte contre le père. Une introduction à la sociopsychanalyse*, Payot-poche, Paris, 1974. Voir aussi : *Pour décoloniser l'enfant*, Coll. : Petite bibliothèque Payot, Paris, 1989.

les autres savent (on ne peut que leur souhaiter) comment naissent les bébés. Opposition atténuée d'ailleurs, notamment par Nicole Mosconi dans un texte, non pas neutre mais équilibré, intitulé « Pour une clinique du rapport au savoir à fondation anthropologique »²⁴. La dialectique n'en subsiste pas moins. Et peut-être est-il souhaitable qu'elle perdure, pour que demeure le rappel à la vigilance théorique. D'une part « le sujet et son désir ne sont intelligibles qu'à travers l'humaine condition »²⁵, d'autre part, ne pas « diluer le rapport au savoir dans un rapport au monde »²⁶ pour éviter le risque de laisser ainsi la question du savoir sans réelle autonomie.

1.3. Le savoir : cet « obscur objet du désir »

Mais il est un autre aspect de la question qu'il convient d'explorer. Et c'est Lacan, le premier d'ailleurs à avoir employé l'expression « rapport au savoir », qui nous y invite en assimilant le savoir à un « objet » au sens psychanalytique du terme, c'est-à-dire à un support de l'investissement affectif et pulsionnel. Ce qui revient à reconnaître que le désir y aura son mot à dire. Ce désir de savoir va en rejoindre d'autres : désir d'aller « hors de soi vers plus de soi », de se réaliser, de recevoir en retour la reconnaissance et l'amour de l'autre. Rappelons que le désir premier est le désir du désir d'autrui, désir d'être désiré, d'être reconnu, aimé, pour incessamment conjurer l'angoisse d'un narcissisme fragile tout autant qu'impérieux.

Mais comme le souligne Serge Boimare : « Savoir, oui (entendu comme : « recevoir en retour la reconnaissance et l'amour de l'autre ». NdR), apprendre et penser, non. »²⁷

Car là où une anxiété légère, procurée par le fait de ne pas savoir, de « ne pas en être », pousse d'ordinaire à chercher, les adolescents en difficulté, eux, seront submergés par une frustration intense réactivant des angoisses très anciennes : abandon, atomisation, émasculatation, syndrome d'intrusion, dévoration, effondrement de soi, pour les exemples les plus fréquents.

Car apprendre, c'est accepter de ne pas tout savoir, faire le deuil de la toute-puissance infantile, renoncer à l'idée que le savoir est infus pour accepter l'effort

24 N. Mosconi, J. Beillerot, C. Blanchard-Laville, *Formes et Formations du Rapport au savoir*, L'Harmattan Paris, 2000.

25 B. Charlot, *Rapport au savoir : Eléments pour une théorie*, Anthropos, Paris, 1997.

26 J. Beillerot, *Formes et formations du rapport au savoir*, L'Harmattan, Paris, 2000.

27 S. Boimare, *L'enfant et la peur d'apprendre*, Dunot, Paris, 1999.

d'apprendre. Mais lorsque la frustration est ressentie comme trop importante, soit que la distance à l'apprentissage proposée soit trop grande, soit que le seuil de tolérance du sujet soit faible, ce renoncement devient impossible. Les jeunes sont alors tentés de « couper le fil de la pensée » et de projeter toutes leurs phobies sur les contenus d'apprentissage, la personne en référence et/ ou le cadre. La tâche de l'accompagnant, pour peu qu'il veuille s'engager dans une démarche psychopédagogique, consiste à faire émerger les moyens de « supporter, même un temps court » cette activité de penser, en leur proposant notamment des supports faisant écho à ces angoisses, leur permettant ainsi de les élaborer. C'est le cas, par exemple, des mythes, contes, cosmogonies et autres récits fondateurs, qui replacent l'apprentissage dans une perspective anthropologique et permettent aux jeunes de reprendre à leur compte, à travers les réponses données par les différentes cultures au fil des temps, les grandes questions qui se posent à l'humanité.²⁸

L'apprenant va alors être progressivement incité à remplacer ce que l'on pourrait appeler des « objets de savoir privés », c'est-à-dire les « objets » de la pulsion de voir et de la pulsion d'emprise (cf. § 4 : La confiance), par des objets du savoir commun, porteurs d'une valeur sociale parce que la société les a institués comme tels. Appuyant la perspective, N. Mosconi, encore, montre que le savoir, sous cette forme socialisée, peut alors être considéré comme objet transitionnel au sens de Winnicott, puisqu'il sert de lien entre soi et le « non-soi ». En effet, le savoir est d'abord altérité et altération, extériorité que nous faisons nôtre par l'apprentissage²⁹. À cette « socialisation » du rapport au savoir correspond une modification du type de satisfaction : l'individu ne sera plus satisfait par le rapport de soi à soi et le sentiment subséquent de contrôle mais par le plaisir de comprendre le réel en vue de le modifier et d'en être modifié, sinon enrichi.

1.4. Le savoir : entre dépendance et indépendance

Accepter d'apprendre, c'est donc prendre le risque de sortir de la toute dépendance, ce qui n'est possible que si l'on se sent à l'abri d'éventuelles mesures de rétorsion et suffisamment confiant en soi-même pour assumer cette

28 C'est notamment ce sur quoi insiste S. Boimare, *L'enfant et la peur d'apprendre*, Dunod, Paris, 1999.

29 N. Mosconi, « Relation d'objet et rapport au savoir », in J. Beillerot, C. Blanchard-Laville, N. Mosconi, *Pour une clinique du rapport au savoir*, L'Harmattan, coll. « Savoir et formation », Paris, 1999.

indépendance. L'acte d'apprentissage n'échappe pas au danger fantasmatique de perdre sa place de « petit », de « protégé ». D'une part, c'est un risque psychique important, puisqu'il renvoie à l'angoisse de mort du nourrisson : on ne répètera jamais assez qu'un nouveau-né abandonné est condamné à mort, ce qui fait de l'abandon sa pire phobie et du « sentiment abandonnique » la trace / engramme psychique la plus vive et la mieux partagée. D'autre part, et c'est là le paradoxe dans toute sa richesse, c'est en même temps cet acte si dangereux (apprendre, donc dire à autrui que l'on peut se passer de lui, substituer le savoir à la protection parentale) qui justement peut permettre de réduire ce risque, en donnant effectivement davantage confiance en nos capacités propres. Comment changer tout en restant soi, comment recevoir sans fusionner, comment grandir sans être abandonné ? Le lien, notamment, aux investissements parentaux, placés sous le signe de l'adhésion, du rejet, de l'ambivalence, etc., marquera alors de façon particulièrement tenace le rapport au savoir de chaque jeune. C'est ainsi qu'un apprentissage réussi sera celui qui trouvera la juste mesure entre doutes et croyances, certitudes et aventures, de ce qui semble possible à un instant donné, et qui une fois réalisé ouvrira la voie à d'autres possibles. Mais les dispositifs ne sont rien sans la posture qui les accompagne. Se composent ainsi entre accompagnés et accompagnants des alliances psychiques épistémiques, c'est-à-dire des rencontres autour du savoir où le discours des « enseignants » vient rassurer, au moins momentanément, les apprenants. Il semble donc que le « climat transférentiel », c'est-à-dire le registre fantasmatique et symbolique dans lequel s'inscrit l'intervention, soit plutôt instauré par l'adulte, qui « modèle » en quelque sorte l'espace psychique du groupe en fonction de son propre rapport au savoir et de ce qu'il attend inconsciemment de la transmission : le savoir dont il est porteur représente-t-il à ses yeux un objet magique à vénérer, un privilège à conserver, une défense contre les angoisses de chaos, une « bonne nourriture » à prodiguer ? Autant de lignes de force qui structureront sa présence aux accompagnés, dès lors, insistons, que l'on estime que le transfert, c'est-à-dire le mode de projection, de lien au monde et aux autres, est impulsé par celui dont la parole est mise en scène. Celui-ci se situe bien du côté de l'adulte, les jeunes ne faisant que réagir, d'un point de vue psychique, à ce qui leur est proposé. En effet, c'est l'adulte qui délimite l'espace psychique du groupe par une enveloppe contenant adossée à son discours certes, mais aussi à son comportement non verbal, sa voix, son regard, son corps, mieux son intention, pour ne pas dire sa tension cordiale.

1.5. Le savoir : au-delà de la dette, le don

Apprendre c'est encore et avant tout accepter de recevoir de l'autre. Un savoir est toujours un don émanant d'un autre, avec le danger d'une mise en dette de celui qui le reçoit. Or, être en dette, c'est se retrouver dans la position de l'*infans* incapable d'en répondre et de rendre, ne pouvant que recevoir³⁰. Sentiment de dépendance insupportable pour le psychisme, qui devra donc se défendre de cette dette. Un des modes de défense peut résider dans la croyance que le savoir a été volé, et non reçu (cf. nombreux mythes : Prométhée, Adam et Eve...) ou que celui qui nous a été donné n'est pas tout à fait celui que nous recevons, que nous ferons différemment, à notre manière, par et pour nous-mêmes. Dans tous les cas, il faut s'interroger sur ce que cet autrui, à qui nous devons ou volons le savoir, va nous demander d'en faire, sur ces motivations à nous le transmettre ou au contraire à vouloir le garder pour lui, et sur la liberté qui nous sera laissée d'en faire ce que nous voudrions. C'est pourquoi le savoir ne peut s'entendre sans le rapport au savoir, c'est-à-dire entre autres, la perception que nous avons de l'utilisation du savoir nouvellement acquis. Faut-il se soumettre à la logique d'un nouveau savoir ou le faire entrer dans la nôtre ? Peut-on oublier voire trahir ce que l'on sait ? Peut-on savoir et ne pas faire ? Garder un savoir pour nous sans le transmettre ? L'utiliser à mauvais escient ? Devient-on, par ce que l'on sait, tributaire de celui qui nous a formé ? Bref, quel est, finalement, le prix à payer pour savoir ? S'il apparaît comme trop élevé, il y a fort à parier que l'on préférera s'en abstenir. D'où l'importance de l'accompagnement de tout apprentissage, dont on peut penser qu'il est ce qui donnera à l'apprenant des indications, conscientes et inconscientes, de ce prix à payer. Mais qui, surtout, devra lui permettre de trouver une voie qui lui soit propre dans le respect d'autrui, en surcroît de la morale et de sa dictature d'actions stéréotypées, enfin là où l'éthique règne. Le savoir, alors, apparaît comme cadeau sans prix. Son donateur me confirme qu'il n'a d'efficiace que si je suis en capacité de créer dans ce que je lui rends de ce que j'ai reçu de lui, que ce don en retour n'est pas un remboursement mais un enrichissement, et qu'il m'autorise à me reconnaître comme sujet. Je lui dois beaucoup mais il m'a permis de ne plus me sentir redevable de cette dette. Je sais que quoique je fasse, il est en moi à travers ce qu'il m'a transmis, qui n'est pas la totalité de lui mais ce que j'ai été en mesure de recevoir de lui (cf. § 10 : Conclusion : La dette et le don).

30 F. Nayrou, « *Essai sur le don* : l'inquiétante oralité dans l'ombre de la structure », *Revue française de psychanalyse*, 5, 2001.

1.6. Dimensions sociales et anthropologiques

Un mot encore sur la dimension sociale : les structures sociales sont à comprendre comme des outils de refoulement de certaines angoisses, comme par exemple la peur de la mort, ce que C. Geffray appelle le « refoulement du doute »³¹. Si nous acceptons ce point de vue, nous pouvons alors considérer que le savoir serait, dans nos sociétés modernes, probablement un des plus puissants outils de refoulement du doute et de l'angoisse de mort, puisqu'il constitue, d'une part, ce que nous pouvons transmettre et partager au-delà de la mort, et d'autre part, croyons-nous, ce qui éliminera l'irrationnel des conduites.

Nous sommes bien là à l'origine toujours renouvelée de la culture dans sa contemporanéité d'avec l'avènement de l'humanité. De fait, organiser la pensée en la confiant au dehors sous forme de traces, c'est-à-dire de symboles, par où seulement elle se réfléchit, se constitue réellement, se rendant répétable (Derrida disait itérable) et transmissible, c'est faire et cumuler du savoir. Écrire, sculpter, peindre, dessiner etc., c'est aller à la rencontre de la tangibilité du visible, c'est voir avec ses mains tout en donnant à voir, c'est-à-dire à revoir. C'est former l'œil de ceux qui regardent, et, en cela, écrire, sculpter, peindre et dessiner cet œil, le trans-former. Tel est aussi le sens de toute l'œuvre de Joseph Heinrich Beuys qu'il appelle la sculpture sociale³².

Et c'est encore toute la question de la philosophie qui demeure question de l'amour du savoir. Or cet amour du savoir se constitue dans l'épreuve d'un savoir perdu (cf. Platon). Ce savoir perdu fait du savoir un objet du désir, de la *philia* aussi bien que de l'*éros* (cf. § 7 : Désir – Sexualité et sexuaction – La question de l'amour), et tout objet du désir est un objet perdu d'avance : il n'est désiré que pour autant qu'il fait défaut. Le savoir, *épistémè*, est précisément question du désir (*philein*, *philia*, lien social dans l'individuation. cf. la fin du chapitre).

L'archéologie et la paléontologie humaines le confirment à travers une théorie de la mémoire où il apparaît que la technicité est ce qui constitue la vie comme *ex*-istence, c'est-à-dire comme désir et comme savoir. C'est ce qui permet de caractériser l'hominisation par l'apparition d'une mémoire non plus simplement individuelle (dite *épigénétique*) mais « collectivisée », accumulée et partagée, dite *épiphylogénétique*.

31 C. Geffray, *Trésors. Anthropologie analytique de la valeur*, Arcanes, Paris, 2001.

32 J. H. Beuys, *Social Sculpture, Invisible sculpture, Alternative Society, Free International University, Conversation With Eddy Devolder*, Ed. Tandem, Gerpinnes (Belgique), 1990.

Leroi-Gourhan montre que ce qui fait l'humanité de l'homme, et qui constitue une rupture dans l'histoire de la vie, c'est le processus d'extériorisation technique du vivant. Ce qui relevait jusqu'alors du vivant, à savoir les conditions de prédation et de défense, passe hors du vivant : la lutte pour la vie – ou plutôt pour l'existence – ne peut plus être cantonnée à la scène darwinienne. L'homme mène cette lutte, que l'on pourrait dire aussi spirituelle, par des organes non biologiques, c'est-à-dire par les organes artificiels en quoi consistent les techniques et donc les savoirs. Car cette vie qui n'est plus une simple bio-logie, mais devient une existence, c'est une économie technique du désir soutenue par des moyens hypomnésiques (supports externalisés) qui sont aussi symboliques.

La technique est donc un vecteur de mémoire. Ce processus d'extériorisation est un processus constitutif d'une troisième couche de mémoire. En effet, les êtres vivants sexués sont constitués par deux mémoires : la mémoire de l'espèce ou génome, et la mémoire de l'individu, dite somatique, conservée par le système nerveux central où se dépose la mémoire de l'expérience. Or l'homme accède à une troisième mémoire que la technique supporte et compose. Un silex taillé, par exemple, se forme dans une matière inorganique qu'organise la taille. Le geste technicien engramme une organisation qui se transmet via l'inorganique, ouvrant pour la première fois dans l'histoire du vivant la possibilité de transmettre des savoirs acquis individuellement, mais par une voie qui n'est pas biologique. Cette mémoire technique est celle que nous avons nommée *épi-phylogénétique* : elle est à la fois le produit de l'expérience individuelle, *épigénétique*, et le support *phylogénétique* de l'accumulation des savoirs, constituant le *phylum* culturel intergénérationnel.

C'est souvent ce *phylum* culturel transgénérationnel (la facture commune transmise, la culture comme fondement civilisationnel) que nos usagers entendent provoquer, au sens d'interpellation, par la résistance aux apprentissages, par des manifestations délinquantes, par de la sidération mentale ou par tout autre moyen criant leur difficulté « d'en être » ... Leur sempiternelle question reste celle de l'amour et de la reconnaissance, celle du « je » et du « nous » (cf. N. Elias), celle de la persistance de la personne au sein d'une société, d'un collectif, d'une communauté...

1.7. Individuation / Transindividuation

C'est ce que nous dit Bernard Stiegler avec cette sémantique si particulière et si dense qui lui appartient et avec laquelle nous suspendrons provisoirement le

chapitre pour l'ouvrir à la sagacité « pratique » de tous les « experts immédiats » de l'accompagnement :

« L'enjeu [...] est la transindividuation. La transindividuation est ce qui résulte du processus de co-individuation des individus psychiques dans l'individu collectif qui les rassemble comme un groupe humain – processus qui ne cesse de poser et d'individuer la question de l'Un et du Multiple. Or l'individuation est une opération de mémorisation psychique et collective où la transindividuation est la métastabilisation de significations. Et la transindividuation est en cela ce qui, par l'intermédiaire des individus psychiques, individue collectivement des fonds pré-individuels eux-mêmes constitués et supportés par des formes hypomnésiques [...]

Le je ne peut être pensé qu'en tant qu'il appartient à un nous : il se constitue en adoptant une histoire collective dont il hérite et dans laquelle se reconnaît une pluralité de je. Le jeu du je est essentiellement un processus, et non un état : ce processus est une in-dividuation, en tant que tendance à devenir-un, c'est-à-dire in-divisible, mais cette tendance ne se réalise jamais – ce que Kant interroge dans les Paralogismes de la Critique de la raison pure – parce qu'elle rencontre, en tant que système ouvert, néguentropique et dynamique, une contre-tendance avec laquelle elle forme un équilibre métastable : un équilibre à la limite du déséquilibre dans un milieu mnésique pré-individuel où le je se co-individue dans un nous [...]

La transindividuation comme rétention. La transindividuation comme activité de la mémoire en tant qu'elle est psychosociale montre que toute question de la mémoire est une question de sélection et, inversement, que toute question de sélection est une question de la mémoire. Dès que je sélectionne – c'est-à-dire, par exemple, dès que je parle et que je tais ce dont je ne parle pas –, je constitue une mémoire, c'est-à-dire que je transindividue ou que je participe à un processus de transindividuation... [...]

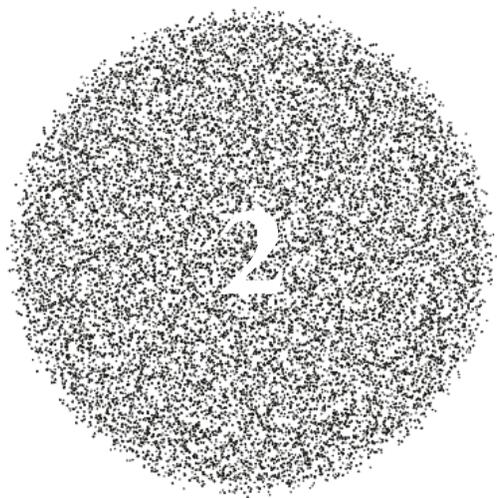
S'individuer c'est individuer le groupe : c'est le transindividuer et se transindividuer. Réciproquement, ne pas accéder à la transindividuation, perdre le pouvoir et le savoir de transindividuer, c'est se désindividuer – c'est ruiner la psyché, et la précipiter vers la psychose »³³.

L'enjeu du rapport au savoir n'est rien de moins que cela, l'aventure du prendre soin (parce que c'est bien de soin dont il s'agit), alors, rendue que plus belle...

33 B. Stiegler, *La Technique et le temps*, tome 1 : *La Faute d'Épiméthée*, Galilée, Paris, 1994.



Lire la suite...



2. LA COMMUNICATION DIFFÉRÉE : L'ÉCRITURE COMME PREMIÈRE ÉTAPE DU PROCESSUS DE GRAMMATISATION

2.1. La grammatisation

La communication différée, l'écriture, comme première étape du processus de grammatisation.

Parler c'est toujours à l'autre présent, écrire c'est toujours à l'autre absent. Parler témoigne d'un adressage de proximité. Le mot « proximité », d'ailleurs, est dans la langue française le seul substantif qui signifie l'état d'être proche, assimilant ainsi « l'être proche » à un « être très proche », voire « extrêmement proche ». Dans « proximité » s'entend plus la coexistence que la juxtaposition, le partage plus que la distinction.

A contrario, écrire c'est faire du dedans du dehors à travers une technique qui distancie une part de l'émetteur et qui renvoie donc à une inscription temporo-spatiale. L'écriture est le premier stade de la grammatisation, ce processus de spatialisation du temps qui transforme des flux symboliques en flux engrammés. C'est-à-dire qui retranscrit les significations imaginaires d'une société en les (re) matérialisant autrement. Associant *teknè* et *logos*, elle invente et initie la technologie. Le « matériau » ainsi constitué fait dépôt et peut être transmis : c'est la culture. L'écriture apparaît alors comme concrétion et discrétion (diastole et systole) du flux de la parole, **logique** de ce supplément qu'est la trace.

La grammatisation, « extériorisation qui distingue et configure »³⁴ aurait dit Leroi-Gourhan, est l'histoire de la mémoire sur son versant technique. C'est

34 André Leroi-Gourhan, *Le geste et la parole*, I. Technique et langage; II. La mémoire et les rythmes, Albin Michel, 1964.

le destin prothétique de l'outil en tant que prolongement des fonctions d'existences³⁵. Il n'y a pas de civilisation, d'humanité, sans mobilisation de techniques à même d'inscrire sa part symbolique. L'humanité commence, se manifeste, avec l'émergence synchrone de la pensée de Dieu, le soin porté aux défunts et l'apparition des symboles. Pareillement, la dimension dialogique commence là où l'humanité commence, à savoir quand elle peut dire « je » face à un « tu »³⁶ et faire l'expérience d'un « nous », y compris face à la disparition (la mort) et à la transcendance (Dieu), et notamment en tentant de les conjurer par l'activité symbolique et la ritualisation communautaire.

Les troubles d'accès à la lecture / écriture sont souvent des troubles de l'identité au sens d'une difficulté à partager les significations imaginaires d'une société et de leur transcription dans une facture commune. Le principe de la communication différée est de pouvoir se reconnaître dans l'autre et être reconnu par lui, même en son absence, c'est-à-dire même lorsqu'il ne tombe pas sous les sens, qu'il n'est pas dans ma proximité. La communication différée est bien une question d'adresse. Et pour paraphraser Merleau-Ponty et lui faire violence : « Tu, l'autre, est-il toujours déjà là ? », questionnent ces êtres en sentiment de désaffiliation, de non reconnaissance, d'autoréférence, d'atomisation.

C'est que pour pouvoir penser le « je », il ne faut pas le penser isolé mais bien dans l'interrelation.

L'on pourrait d'ailleurs faire cette distinction entre individu et personne :

- l'individu pense « je » en disant « mien » et ne se réfère qu'à un « ça »,
 - la personne pense « je » en disant « tu », en référence à un « nous ».
- « Il n'y a pas d'identité du je sans identité du nous »³⁷ – une constellation de tu – précise Norbert Elias.

Pour être « un » humain, il faut se placer face à un visage qui va éclairer le nôtre en retour (Dostoïevski, Levinas, Ricœur). C'est de l'autre, « lieu du langage » que nous tirons notre statut de sujet parlant, de « parlêtre »³⁸. L'humanité est une question d'adresse.

Or dans le processus de communication différée, il y a un double adressage :

- soi par l'autre,
- l'autre par soi.

Ecrire, c'est penser (*panser*) deux fois :

35 Cf. Mode d'existence des objets techniques de Gilbert Simondon dans *L'individuation psychique et collective*, Paris, Editions Aubier, 1989.

36 Martin Buber, *Je et Tu* (1935), trad., Aubier-Montaigne, 1992.

37 Norbert Elias, *La société des individus*, Paris, Pocket, 1989.

38 J. Lacan, « Joyce le symptôme II », dans *Joyce avec Lacan*, Paris, Navarin, 1987.

- c'est déposer, mettre en dépôt,
- c'est participer d'une transmission et de l'élaboration d'une culture,
- c'est à la fois s'engager et se désengager, c'est à la fois se trouver et se perdre pour mieux se révéler, c'est se déplacer, quitter sa place, s'en réinventer une...
Ce qui fait que lorsqu'on se retrouve face à ses propres écrits, on peut se dire : c'est de la main d'un autre, « *je est un autre* » selon la belle formule du poète aux semelles de vent (A. Rimbaud) dans une de ses lettres dites « du voyant ».

On redécouvre là la vieille opposition entre anamnèse et hypomnèse. L'anamnèse, c'est la mémoire vivante, celle que défendait Platon contre les tenants de l'écrit, cette extériorisation de la mémoire qui confinait pour lui à la perte du savoir. L'hypomnèse, en l'occurrence l'écrit, est cette mémoire matérialisée que Hegel disait objective et qui constitue la part la plus précieuse de la mémoire humaine mise en dépôt. Il s'y est tissé et s'y tissent les œuvres de l'esprit autour des deux fils de trames et de chaînes que sont l'humanité³⁹ et la culture. Écrire c'est organiser la pensée en la confiant au dehors sous forme de traces par où elle se réfléchit, se constituant réellement, tout en se rendant répétable et transmissible... devenant du savoir.

L'anamnèse est recherche effrénée de la vérité et prétention du vrai. L'illusion du dernier mot. L'hypomnèse ouvre la porte à la *doxa*, au *pithanon*, c'est-à-dire à l'opinion, à l'art de la persuasion, à la *poièse* (création) sans limite. L'être en fragilité scolaire, sociale, identitaire, est généralement dans l'obsession de la maîtrise, la manie du juste et la hantise du faux. Son instabilité voudrait du non discutable, du vrai de vrai. Il est dans l'impuissance à faire ce pas de côté qui rend possible le hasardeux, le fictionnel, l'introduction du « comme », c'est-à-dire de la métaphore, étymologiquement, « le transport ». Il ne peut / ne veut pas être transporté ailleurs que dans son expérience ici et maintenant. C'est ce que M. Maffesoli⁴⁰, appelle « l'invagination du sens », à savoir ne pouvoir se rassasier que du « main-tenant » dans cet « ici-bas ».

C'est pourquoi certains experts conseillent d'aborder la lettre non pas par des exercices de lecture mais par l'écriture, sa propre écriture ; non pas dans son aspect fonctionnaliste (feuille de courses) mais dans une tension littéraire, c'est-à-dire par des identités déposées, par des adressages qui sont dépôts d'identités,

39 Contrairement au concept « d'humanisme », qui reste d'ordre philosophique, le concept « d'humanité » est, lui, d'ordre anthropologique. Ce terme recouvre « *l'ensemble des cadeaux d'évolution que les humains se sont faits les uns les autres au cours des générations, depuis qu'ils ont conscience d'être, et qu'ils peuvent se faire encore en un enrichissement sans limite* » Albert Jacquard, *Cinq Milliards d'hommes dans un vaisseau*, Paris, Éditions du Seuil, 1987.

40 M. Maffesoli, *Matrimonium- Petit traité d'écologie*, Paris, CNRS Editions, 2010.

donc des rencontres possibles, donc des regards certains, donc des amours et des reconnaissances potentielles, espérées, offertes⁴¹.

Les jeunes qui nous arrivent, posent la question de l'adresse : à l'éducateur, au formateur, à l'enseignant, à l'adulte... À lui de témoigner... de la confiance. C'est toute la distinction, que nous ferons plus avant (§3), entre la croyance et la foi.

- La croyance est liée à la crédulité. C'est accommoder le réel pour satisfaire aux exigences du besoin d'intelligibilité de la subjectivité.
- La foi, c'est toujours la réponse à un adressage.

En ce sens, nos métiers sont des métiers de foi : rencontre *a minima* de deux êtres de liberté irréductible dont le seul mode de relation possible est la confiance. Le dépôt, la trace revient à retrouver par le biais du chemin vers soi, le chemin vers les autres et aller ainsi vers l'acceptation et la reconnaissance de la facture commune.

La trace écrite est un témoignage qui fait appel à l'histoire : partir de son présent pour se réinscrire dans une trajectoire, se réapproprier son passé pour se mettre en devenir. (cf. texte d'Achour en annexe)

2.2. La réception : percept / concept

« La formation a apporté beaucoup, cela permet de mettre des mots sur des pratiques ; la question de la transmission au reste de l'équipe demeure en suspens, il est quelquefois difficile de faire partager son enthousiasme... un formateur qui est super, bon contact avec les jeunes, mais dès qu'on parle de psychologie, il se raidit. Il garde en mémoire la responsabilité qu'on lui a attribué de la rupture de parcours de deux jeunes car ils les avaient emmenés voir un psychologue. » (Extrait des *Verbatim*)

Pour être reçu, il faut inventer pour chaque contexte des stratégies de communication et ne pas utiliser un registre sémantique qui risquerait de bloquer l'interlocuteur que ce soit un professionnel ou un usager. Au-delà des mots, la posture peut également servir ou desservir le message. Néanmoins l'intention reste prédominante.

Attention, mal maîtrisé, l'enthousiasme, même si c'était le mot préféré de Pasteur, peut quelquefois être un frein à la communication. Le sociologue

41 S. Boimare, *L'enfant et la peur d'apprendre*, Paris, Dunod, 2000.

André Siegfried nous prévient : « L'enthousiasme ce n'est souvent que le fanatisme d'en face. »

Peut-être convient-il alors de distinguer entre « concept » et « percept ».

Le concept inclut du tiers et suppose l'élaboration de références communes. Lorsque celles-ci sont élaborées ailleurs que dans l'équipe, les collègues risquent de se sentir exclus d'un processus qui a fait consensus sans eux.

Le percept (cf. G. Deleuze⁴²) n'est pas une co-construction référencée. C'est ce que nous capitalisons en dehors de tout processus de conscientisation ; les percepts ne sont pas filtrés par la conscience. Ils participent et constituent progressivement notre mutation organique, l'on pourrait même dire cellulaire. En effet, « ce que tu as vécu, même si tu ne le véhicules pas par des mots, tu le véhicules dans tes actes, par ta posture... ça transpire qu'on le veuille ou non. » (cf. *Verbatim*).

Cela peut également troubler les collègues quand devient manifeste cette transformation qui peut s'apparenter à une déconstruction de l'identité professionnelle. « Ex-peau-sée » ou retenue, ils vont la respirer et en être impactés.

Les jeunes sont beaucoup plus sensibles aux percepts qu'aux concepts. Les percepts, c'est ce qu'ils reçoivent prioritairement, comme une résonance de ce que l'on incarne. Exemple de l'e-Learning qui s'épuise très vite en l'absence de « vraies » rencontres : pas de transmission possible sans des corps de chair. La transmission ne prend sens que si elle passe par des visages. L'e-Learning ou les sites personnels tombent très rapidement en désuétude (6 semaines en moyenne). Le savoir ne se goûte (*sapere* : « goûter » et « savoir » en latin) pas à une source virtuelle. Il y faut des corps constitués (État, École...) et il y faut des corps de chair. C'est toute la redécouverte de « l'effet maître » par l'Éducation Nationale : « L'éducateur dit toujours plus que ce qu'il dit, puisque c'est une voix, un visage et un corps qui le disent... une présence donc, qui est toujours présence de quelqu'un à quelqu'un, irrémédiablement intentionnelle. Qu'on le veuille ou non, qu'on le sache ou non, le sens est toujours là »⁴³.

Reste alors la question de la transmission de ce savoir goûté : « Comment rendre possible la transfusion de ce qui nous a nourri, [...] si on apparaît dévitalisé ou dans l'excès ? » (cf. *Verbatim*) Même avec un superbe outil, une merveilleuse maîtrise de la communication, cela risque de ne pas marcher. En revanche, si on rayonne la joie, le plaisir d'avoir œuvré à cette déconstruction (qui n'est pas destruction) professionnelle lors des échanges entre pairs et de l'étayage des

42 *L'abécédaire de Gilles Deleuze*, coffret 3DVD, Distribution G. Deleuze et Claire Parnet, 2004.

43 Philippe Meirieu, *Le choix d'éduquer. Ethique et pédagogie*, Paris, ESF, 1991.

intervenants, alors l'on sera ces êtres contagieux que les usagers et les collègues pistent comme ferment de la co-naissance.

Quand le professionnel parle d'impatience c'est que le bon moment (*kairos*) n'est pas advenu. Penser, certes. Mais penser, c'est toujours dé-penser⁴⁴ (selon la belle formule de G. Bataille) et surtout co-penser. Si on pense seul, il est à craindre, à terme, la catastrophe; on ne pense (*panse*) jamais seul⁴⁵.

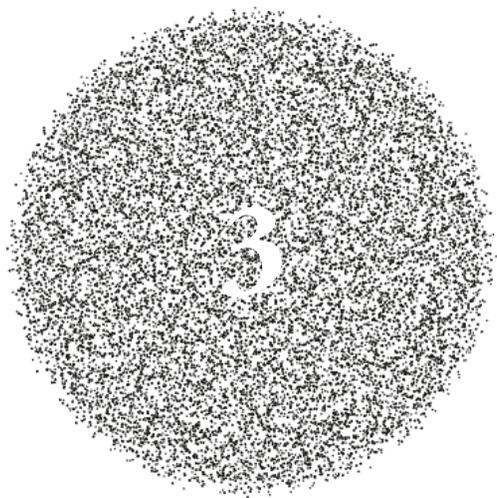
Aimé – émet... Aimer et émettre... transmettre - s'en remettre à...

44 G. Bataille, *La Notion de dépense*, (1933), Ed. Lignes, 2011.

45 Voir l'article « $1+1=3$ », in *L'usage des Tic en formation de base*, CRI-PACA, 2007, qui explore la plus-value du connexionnisme.



Lire la suite...



3. TRACE ET MÉMOIRE : LE RAPPORT À L'ÉCRIT

3.1. Les différents chemins de la transmission

Intervenir dans un quartier « ghettoisé » renvoie à la question de la solitude mais aussi à celle des alliances.

« Face à une nouvelle mission et un nouveau public, à la question sempiternelle de la transmission du savoir et la charge à temps plein de ce même public, et enfin, pour sortir de l'esseulement, le professionnel ne peut que chercher à partager. » (Extrait des *Verbatim*)

Remarque liminaire suite à cette question introductive et en guise d'évidence toujours à *re* notifier : le travail en binôme bien rôdé propose une dynamique et une richesse très propices à la création d'un « allant » collectif.

Il permet d'éviter également les dangers de l'isolement. Reste que cette configuration est extrêmement rare et que, généralement, la réalité c'est plutôt : « travailler dans une pièce prêtée par une municipalité en dehors de son centre et ne rejoindre sa structure, au siège, que pour des réunions en présence d'autres collègues pris eux-mêmes par d'autres préoccupations légitimes. » (cf. *Verbatim*) Il n'est pas étonnant que cela puisse user et que le secteur d'activité connaisse autant de situations de « *burn out* ».

De fait, lorsque l'on travaille seul avec un groupe, il est important de pouvoir en discuter hors-champ. Mais également, d'avoir la possibilité de faire appel à la solidarité du groupe, aux ressources mêmes du public, et c'est exactement le principe de *vicariance* qui est en jeu, à savoir : la nécessité, l'efficacité et le caractère pédagogique de la délégation. Déléguer, c'est rendre lisible la confiance que l'on a en celui qui est missionné, c'est donner les indices significatifs de son désir sain à son endroit.

En ce sens, la vicariance est l'offre d'une lecture transférentielle des intentions de l'accompagnant. Autrement dit, profiter de l'élan identificatoire que suscite le transfert pour rendre accessible sa croyance en l'usager. Celui qui saisit l'opportunité d'une telle lecture identifie dans le comportement du professionnel les signes d'une attente, voire d'une espérance, personnellement adressée. De

tels signes vont constituer les lettres d'un discours réinterprété par l'accompagné, en sorte d'être retourné pour devenir l'énonciation de son propre désir. Cette attention prévenante baillée à ces jeunes adultes n'est pas sans rapport avec celle du parent aimant lors des premiers mois de la vie du nourrisson. Cette *bienveillance*, qui fonde le vécu primitif de l'enfant et alimente la croissance du sentiment d'identité, est nommée par Winnicott le *holding* (maintien / portage)⁴⁶. C'est-à-dire, comment cette identité est d'abord portée par les parents jusqu'à l'avènement d'une solidité narcissique (vers l'âge de trois ans) qui permettra à l'enfant de se détacher progressivement des adultes de référence. Ce processus psychoaffectif tissé autour de la « juste » interprétation des signaux émis par l'enfant et les non moins « justes » soins apportés en réponse, évite le danger de la mutation caricaturale du stade du nourrisson au stade du « pourrisson ».

Ainsi, la trajectoire de la vicariance va-t-elle de l'observation, quelquefois inquiète pour ne pas dire paranoïde, des signaux émis par l'adulte « érigé en modèle », à la capitalisation de ses dires (verbaux, posturaux, intentionnels), en passant par une réinterprétation et donc une transformation de ces derniers. De fait, l'appropriation interprétative et la vicariance sont les deux jambes de la dynamique de transmission.

3.2. La transmission

Parenthèse : La transmission, bien qu'elle ne puisse faire l'impasse sur la communication, ne saurait s'y confondre. « On communique un message, mais on transmet un héritage. On communique des signes mais on transmet des symboles »⁴⁷. À la différence de la communication, la transmission pourrait se passer des technologies. Son espace de déploiement ressort d'une spécificité culturelle ou d'une singularité relationnelle réfractaire à toute standardisation des procès. Dès lors que les techniques triomphent, c'est l'empire de la communication qui absorbe les lieux de transmission. Malgré ce phénomène qui peut caractériser la postmodernité, « le désir de transmettre reste plus fort que la passion de communiquer »⁴⁸.

La transmission se présente donc comme une communication subversive et est

46 Winnicott (D. W.), *La mère suffisamment bonne*, Paris, Payot, coll. « Petite Bibliothèque Payot », 2006.

47 Régis Debray, *Transmettre*, Paris, Ed. Odile Jacob, 1997.

48 *Opus cit.*

de l'ordre de l'interpellation. Dialogue dé constructeur, et cependant moins constrictor que constructeur, toujours ouvert, il fonctionne comme un discours d'adresse qui se réalise dans le présent tout en pariant sur l'avenir et en ayant pour finalité de susciter une mémoire.

Mais une mémoire vive, à chaque fois réinventée, car l'acte de transmission tend à effacer les traces mêmes de cette transmission. En effet, le sujet récepteur aura incorporé le message dès lors qu'il en aura fait son héritage. Héritage ne veut pas dire reproduction mais invitation à innover. Hériter c'est toujours trahir. Et c'est tant mieux ! Cela engage, « nous, *les héritiers sans testament* » (René Char) à recréer l'*objet* transmis. Pire : l'on ne transmet rien (du latin *rem* qui signifie *quelque chose*). Rien, c'est donc toujours un peu quelque chose ; mais un quelque chose qui ne préexiste pas au parcours de la transmission. Ainsi, l'*objet* est-il transmis uniquement lorsqu'il a été reconstitué et reconsidéré à travers les cadres culturels et les schèmes mentaux de ceux qui l'ont reçu. Paradoxalement, pour être efficacement transmis, il doit souffrir d'incomplétude. Un petit bonjour au passage à la prétention totalitaire de certaines sciences dites objectives : « La science (se voulant exacte) est (souvent) une idéologie de la suppression du sujet. »⁴⁹. Il doit « laisser à désirer ». Il s'agit moins de lui d'ailleurs que du projet qui l'érige en symbole.

Pour le dire un peu différemment, l'objet transmis n'est autre que le désir du transmetteur. En effet, ce sont bien des valeurs que l'on transmet : valeurs éthiques, esthétiques, intellectuelles, religieuses, politiques... Elles ouvrent au récepteur un champ de possibles in (dé) finis. L'on peut dire alors que ce sont des lieux et des espaces qui sont offerts, dans le sens d'espaces d'écriture. Les valeurs accueillies, *les objets* investis, sont les *pré-textes* à une nouvelle écriture de soi. À la condition toutefois d'un processus de transmission qui permette d'en déchiffrer la lettre (d'où l'attention à porter aux méthodologies et aux outils). Transmettre consiste à « passer » la lettre à l'être élu, tout en l'invitant à s'en « passer » pour oser la création de sa nouvelle écriture. Paradoxe derechef : la transmission délivre la lettre au moment même où elle la livre ; donnant lieu à des discours, silences, légendes (*legendas* = ce qu'il y a à dire) et initiatives... Elle « invente » l'histoire !

Ce que doit transmettre le professionnel, c'est donc l'amour du symbolique qui, procédant de l'intégration de l'hétéronomie (la loi de l'autre, la Loi tout court) et de la foi en soi, bouleverse la destinée de l'accompagné. Cet amour

49 J. Lacan, « Radiophonies », in *Autres Ecrits*, Paris, Ed. du Seuil, 2001.

brise la vanité et la vacuité du dialogue ordinaire, pour proposer, sous la forme d'un adressage personnalisé, l'ouvert d'un devenir spécifique à une personne qui, en se l'appropriant, conquiert son identité.

3.3. Distinguo croyance / foi

Croire est souvent opposé à savoir. Puisque lorsque l'on sait, on ne croit plus, on sait. Notre culture occidentale privilégie la science à la croyance. La première garantie des certitudes, là où la seconde reste suspendue à des espérances. Croire apparaît comme un sous-voire un faux savoir qui viserait à éviter l'angoisse de l'ignorance et les exigences de la raison. Croire ainsi, c'est-à-dire adhérer d'une manière immédiate, sans distance ni interrogation, selon une décision subjective et souveraine, relèverait d'une croyance proche de la crédulité. Une telle crédulité est bien un sous-savoir, même si comme ce dernier elle arbore les oripeaux de la certitude (la croyance ne peut se permettre le doute). Elle ne saurait souffrir que cette certitude soit l'aboutissement d'expériences et de recherches disciplinées et laborieuses. En ce sens, elle a toujours quelque chose à voir avec l'égarement narcissique.

Et pourtant, ne dit-on pas que nos métiers sont des métiers de foi?!

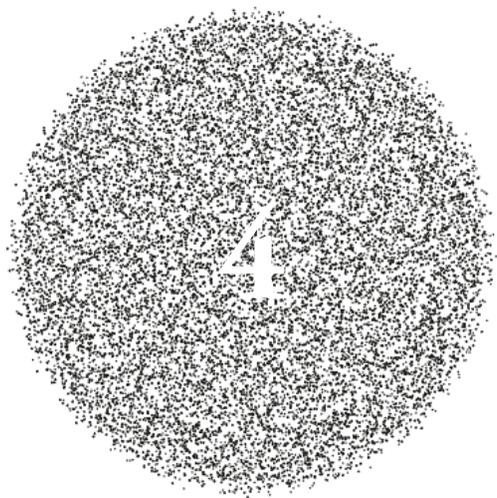
C'est qu'il en va tout autrement en matière de foi. «Avoir la foi» en effet, ce n'est pas se tranquilliser en se donnant à soi-même ses réponses toutes faites, mais se donner soi-même en réponse à un adressage, à un appel. L'on distingue alors que le croire, quand il s'agit de foi, ne se comprend que dans un rapport de personne à personne. La foi ce n'est pas «croire que» mais bien «croire quelqu'un ou en quelqu'un», croire à la parole donnée ou à la promesse faite, toujours par une personne. L'horizon reste la relation. Ainsi la foi encourt-elle un double danger: le discrédit de l'illusion et la menace de la trahison. Mais contrairement à la vaine croyance, la foi est en capacité d'accueillir ces périls promis, parce qu'elle n'est qu'à condition d'affronter le risque et le doute, ne pouvant les dépasser qu'en acceptant d'abord de passer par eux.

«Se donner soi-même en réponse à un adressage, à un appel», qu'est-ce à dire? Quand on s'adresse à l'Autre ou quand on en appelle à l'Autre, on s'avoue désirant. Fragile même dans ce besoin signifié. Si l'Autre refuse de répondre, c'est qu'il refuse de s'inscrire dans la dialectique du désir, qu'il se pose, ou prétend se poser, comme non désirant. Position d'absolu qui renvoie à une posture de toute puissance dans laquelle aucun être humain parlant ne saurait se placer. Le retour traumatique du sentiment abandonnique, souffrance éponyme, est à craindre

alors. C'est pour cela qu'il convient de se donner soi-même en réponse par cet acte de foi qui voit plus loin que la fragrance de cette fragilité conjoncturelle. Voir, en effet, dans la fragilité exposée une invitation au prendre soin et au dévouement plutôt qu'une occurrence de domination ou d'instrumentalisation. L'être fragile est à merci. Il faut donc retenir ce qui peut constituer notre propre force, voire en modifier son emploi pour l'ajouter à celle, ténue, de l'autre, en la mettant à son service plutôt qu'au nôtre. Perspective apparemment insensée, qui accepte le risque d'un retournement de cette force ainsi offerte contre nous-mêmes. Mais nous en faisons l'expérience dans nos pratiques : la prédation n'est pas toujours sûre. L'inverse est souvent même notre lot quotidien, tant « avoir la foi » en l'autre, ouvre à un genre de rapport étranger à toute forme de prédation, à savoir la confiance et l'amour professionnellement et profondément compris. Au-delà de la fragilité constitutive de l'humanité, il conviendrait, en tant qu'accompagnant, d'en envisager une supplémentaire, volontaire, professionnellement adoptée : celle dont on se revêtirait, en acceptant d'abaisser les remparts qui prétendent protéger notre vulnérabilité, en réponse à la fragilité conjoncturellement plus grande de l'accompagné. C'est cela que signifie : avoir la foi...



Lire la suite...



4. LA SEULE RELATION POSSIBLE ENTRE DES ÊTRES LIBRES : LA CONFIANCE - LA LIBERTÉ COMME ŒUVRE COMMUNE

4.1. La confiance.

« En ce sens, nos métiers sont des métiers de foi : rencontre *a minima* de deux êtres de liberté irréductible dont **le seul mode de relation possible est la confiance.** » (cf. § 2 : Grammatisation - Anamnèse / Hypomnèse - Percept / Concept)

La confiance est un concept qui, s'il demeure d'une merveilleuse évidence dans son usage courant, nous échappe dès qu'on cherche à le cerner. Pour reprendre la belle formule de Jean Oury lors de sa conférence sur « l'aliénation » (Tokyo, 1984), c'est « un concept chauve-souris : quand on veut l'éclairer, il disparaît ». Son étymologie nous emmène sur le versant de la confiance, mais également sur celui de la fiabilité en passant par les fiançailles et la foi !

Il s'agit donc d'un concept à la fois multidimensionnel et récursif. C'est peu dire qu'il n'est pas aisément manipulable et notamment parce qu'il désigne deux choses, apparentées certes, mais pas toujours différenciées, à savoir : l'action elle-même et son résultat. Une action (on *fait* confiance à une personne et on agit en conséquence) et son résultat (on *a* confiance et c'est alors le fruit de cette interaction).

Autre richesse, et non des moindres, c'est un concept téléologique, c'est-à-dire qu'il ne peut s'entendre que dans le temps. Il est irréversible et en constante mutation. Il n'est pas le même hier et demain parce qu'il se transforme au gré des vivants qui le portent. Il en appelle à la complexité. Il englobe à la fois de la forme et du fond, du signe et du sens, du concept et du percept.

Les représentations sociales généralisées parlent de confiance pour désigner l'attitude que l'on a vis-à-vis de ceux que l'on estime connaître suffisamment

pour en pronostiquer la fiabilité. Notre confiance n'irait qu'aux personnes « bien connues ». C'est, pense-t-on, qu'elle ne va pas sans condition. On dit même à l'envi qu'elle se mérite, qu'il faut s'en montrer digne et pour cela donner les gages d'un comportement rassurant, prédictible et reproductible. Dans cette perspective, elle renvoie au fantasme aussi vieux que l'animalité, qui sourd toujours à travers notre fragile humanité, à savoir le désir d'emprise. Tout maîtriser pour n'encourir aucun danger et faire taire cette abyssale angoisse d'une mort annoncée... certaine – c'est une des dynamiques inconscientes d'ailleurs de la tension suicidaire : retrouver le contrôle.

Entre parenthèses, Freud nous alerte sur le fait que « la pulsion de savoir est un rejeton sublimé de la pulsion d'emprise »⁵⁰ Le désir d'emprise, alors, comme menace permanente de toute relation éducative ou formative ?

Mais reprenons. À défaut d'une assurance tous risques, l'on chercherait dans la confiance ordinairement entendue, le pari le moins périlleux, sachant qu'il ne serait que pis-aller. À savoir, qu'il n'interviendrait que seulement là où la certitude achoppe, toute son intention étant de combler les vides laissés par un savoir malheureusement incomplet. Être obligé de recourir à la confiance serait donc le constat de la faillite de notre projet de maîtrise. *A contrario*, pouvoir s'en passer, serait le signe certain d'un être omniscient et omnipotent, tributaire enfin que de lui-même.

Pour le dire autrement, au risque d'insister, la confiance serait une attitude adoptée en dernier recours et toujours à regret. On n'y consentirait qu'après avoir tout tenté pour ne pas en avoir besoin, lui laissant la place qu'on n'a pu lui ôter. En fait, selon l'idéal d'un savoir, que l'on voudrait absolu et définitif, on estimerait comme parfait un monde où elle n'aurait pas lieu d'être, et inversement, infirme une humanité qui ne pourrait encore l'éviter.

Ce qui vient d'être décrit correspond bien à ce que le terme de confiance recouvre couramment... et pourtant comme on est loin de sa signification profonde ! Aux antipodes, même. Qui ne pressent que faire confiance relève de bien autre chose que de mesurer le probable ou de prendre un risque calculé ? Au grand dam des apothicaires de la dynamique de vie, là où il s'agit de véritable confiance, les plus solides assurances ne procurent jamais que des raisons de croire ; des raisons qui portent la confiance à se donner plutôt qu'à se refuser ; mais des raisons surtout de croire, parce qu'en se donnant, la confiance s'élance au-delà de ce que ces raisons garantissent.

50 S. Freud : « La disposition à la névrose obsessionnelle », in *Névrose, psychose et perversion* (3^{ème} édition), Paris, PUF, 2010.

Pour appréhender cet élan, il convient de dé-penser encore et de comprendre ce qu'est un être libre. Sachant qu'une telle formule frôle le pléonasme. Le détour sera bref et ne conservera que ce qui tombe sous le coup de notre « expertise immédiate » de « thérapeutes » au premier et plein sens du terme, à savoir : ceux qui prennent soin de la globalité de l'être⁵¹.

L'être libre est non seulement celui qui décide de ses manières d'être (attitudes, comportements, mœurs...) mais aussi et surtout celui qui décide d'en décider ou non, celui qui peut décider de ne plus en décider (retrait de soi-même, concept de « dé-création » de Simone Weil, obligation éthique...). Concurrément, avec la liberté et avec elle seulement, le mensonge, la dissimulation, le reniement et la trahison deviennent possibles. Pour le signifier un peu autrement, il tient uniquement à l'être libre que ses manifestations soient de l'ordre de l'apparition (façon d'être qui rend fidèlement témoignage de son intériorité invisible), ou de l'ordre de l'apparence (façon d'être qui travestit cette intériorité). Faire confiance, c'est admettre alors que l'autre peut tromper mais qu'il peut également renoncer à cette possibilité, et que ce renoncement dépend exclusivement et absolument de lui.

Cela a deux incidences. Premièrement et définitivement, la confiance n'a rien d'un palliatif qu'un « savoir » remplacerait avantageusement. Il convient de se défaire de ce préjugé d'après lequel le savoir est préférable à la confiance et que le progrès se mesurerait au fait de ne plus avoir besoin de faire confiance. En présence d'un être libre, c'est tout le contraire qui s'affirme : la confiance est le meilleur des rapports que l'on puisse établir avec une liberté. Le meilleur, car il est, et lui seul, en pleine adéquation avec l'être auquel il s'adresse. À un être libre, on ne peut que faire confiance. À un être qui est lui-même l'origine de ses manières d'être, on ne peut que s'en rem – être, oups... s'en remettre (c'est encore un coup d'un Lacan de garenne...).

Deuxièmement et conséquemment, loin d'être à regret le dernier recours, la confiance s'impose comme le mode relationnel fondamentalement premier et indépassable, qui ne peut être adopté que de façon positive, voire joyeuse. On n'y est pas contraint faute de mieux, mais parce qu'il n'y a rien de mieux. Cette relation, noble et profonde, reconnaît chez l'autre une souveraine autonomie, ainsi qu'une part irréductible et insaisissable, échappant à la visibilité et à la mesure (cf. *L'agalma* du *Banquet* de Platon).

Il n'y a là aucun angélisme. La possibilité du mensonge et de la trahison perdure

51 Cf. le document de référence des travaux 2006 mais également la conférence de Bernard Stiegler : *Prendre Soins*, 2008.

potentielle chez l'autre, mais notre « foi » professionnelle croit, souhaite et espère qu'elle sera écartée et qu'elle ne le sera que par lui.

Tout ce dont on a le plus impérieux besoin, et nos usagers prioritairement, est justement ce qui ne peut être que donné, c'est-à-dire *librement* donné et librement donné par une autre personne : reconnaissance, respect et amour. Cela ne peut advenir que du libre vouloir de cet autre, – s'il y avait de la contrainte, cela ne serait plus de la reconnaissance, du respect et de l'amour –, sachant que nous n'avons pas affaire là à des choses distinctes de la personne même de l'autre, mais qu'il s'agit d'attitudes, en et par lesquelles, cet autre engage la globalité de son être (extériorité et intériorité). C'est précisément la réciprocité de cet engagement qui est attendue, sinon désirée, de la part de cet être que la confiance en son irréductible liberté met face à lui-même et de la part du professionnel longanime et délicat. Gardons à l'esprit que ce qui est le plus redouté par nos usagers, c'est « le rendez-vous des absents », prémices et preuves « d'une mort relationnelle » déjà maintes fois expérimentée.

La confiance ne va pas sans le désir sain.

Rappelons encore que, si parfois elle peut être abusée, la confiance, jamais, ne saurait être extorquée. C'est pour cela qu'il convient de toujours distinguer ces deux postures antagonistes : se soumettre à l'autre, c'est l'autoriser à prendre ; s'en remettre à l'autre, c'est l'inviter à donner.

Quelques mots encore sur le sujet à destination des frileux de la confiance que tous nous pouvons être : n'oublions pas que l'intelligence de la confiance permet la confiance en l'intelligence. Comme le souligne Jean Guéhenno : « Croire en l'intelligence de l'autre, c'est la faire naître et la développer ; la nier c'est la détruire ».

4.4. La liberté comme œuvre commune

Nous avons dit quelques mots succincts sur l'être libre, il convient d'en dire plus. Et d'abord de le distinguer de l'être contingent. La contingence est indétermination négative, impuissance à se décider / *dé-sidérer*. L'être contingent peut avoir le sentiment d'être ou de ne pas être, d'être ainsi ou autrement, et cela en raison de causes qui ne sont pas de son ressort. Ce qui le caractérise, c'est sa perméabilité à des influences internes (pulsions, émotions, passions, sidération...) et / ou externes (prégnance de l'environnement immédiat, mode, « air du temps », matraquage médiatique...). Influences aussi variées que nombreuses qui proposent un maelström d'identifications, plurielles et atomisées, au détriment d'un processus unifié de construction identitaire. Et c'est alors, chez nos

jeunes, le syndrome d'intrusion qui prédomine et son cortège d'impuissances⁵². L'être dit « libre » sera, lui, en capacité de se déterminer par lui-même indépendamment de ses compulsions intérieures ou des pressions extérieures. À un tel être, idéalement, rien ne lui imposerait de dire ou faire quoi que ce soit hors de son consentement. Mais cela dessine en creux une facette de la liberté souvent négligée parce que sans doute jugée trop extrême. En effet, il est précisément de la nature de la liberté de pouvoir renoncer à elle-même, de s'oublier, voire de se dégrader en simple malléabilité. Autrement dit, s'affaisser en contingence... C'est d'ailleurs ce que nous suggèrent les thématiques du « divertissement »⁵³, de la « déchéance »⁵⁴ ou de la « mauvaise foi »⁵⁵. Thématiques qui montrent, chacune à leur manière, que la liberté peut succomber sous son propre poids ; sachant qu'il ne dépend que d'elle et d'elle seule que cet affaissement se produise ou pas.

Mais entendons-nous bien, si la liberté peut s'apparenter au devenir unique et singulier de chacun, l'être libre n'est pas un individu qui se pense seul à côté des autres, c'est-à-dire un individu affecté par la peur, la menace, la violence, toujours en rivalité et en compétition. En un mot : la hantise de nos usagers en besoin de réassurance fondamentale ! À ces jeunes, il faut pouvoir signifier que cet égotisme n'est pas une fatalité et que « ma liberté ne commence pas là où s'arrête celle des autres » mais « qu'elle commence et continue là où commence et continue celle des autres ». Vu à partir de cette perspective fraternelle, voire communautaire au sens de la communauté humaine, il apparaît comme le dit Levinas que « chacun porte la responsabilité de la liberté d'autrui ». C'est-à-dire, je ne dispose de ma liberté qu'à condition de l'engager vers l'avènement de celle de l'autre.

C'est ce que confirme le linguiste Emile Benveniste par le biais de l'étymologie. La racine indo-européenne de liberté redistribuée en grec, mais aussi en anglais et en allemand, fait référence à l'idée de croissance commune, de développement collectif. Les mots comme *lieben* (« amour » en allemand), *love*, mais aussi *libido*, ainsi que *friend* (« ami » en anglais), *freund* (« ami » en allemand), *frei* (« liberté » en allemand), *free* (« liberté » en anglais), attestent tous la connotation originellement communautaire du terme.

52 Cf. « La petite clinique des jeunes dits en grande difficulté » in Dantzer F., Dugier E., Roux S., *Accompagnement des opérateurs et encadrants du programme conjoint Protection Judiciaire de la Jeunesse - Région, D.R.P.J.J. – CRI PACA*, 2006.

53 Pascal, *Pensées*, Paris, Folio, 2004.

54 Heidegger, *L'être et le temps*, Paris, Gallimard, traduction par François Vézin, 1986.

55 Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Poche, 1996.

Comme le souligne encore le philosophe italien Robert Esposito : « La liberté renvoie à une puissance de connexion, d'agrégation, de mise en commun. Elle est donc conçue comme quelque chose qui met en rapport, en relation : exactement le contraire de l'autonomie et de l'autosuffisance individuelle auxquelles nous avons aujourd'hui l'habitude de l'assimiler »⁵⁶. Le sens originel n'a donc rien à voir avec une simple absence d'obstacle à la volonté de l'individu – une telle perspective est la définition même de la délinquance, à savoir : l'impossibilité de différer son plaisir et la non intégration de la frustration. C'est au contraire un sens puissamment informatif qui subsume une expansion, une floraison, un accroissement qui est commun et qui met en commun... Quel antidote pour la « pathologie du lien » !

Méditons cette remarque de R. Girard. A propos de la phrase de Sartre « L'enfer, c'est les autres », il précise : « tout le monde se croit seul en enfer, et c'est ça l'enfer, penser que l'on est seul. »⁵⁷.

L'on est bien loin d'une recherche frénétique d'un quantum de mes droits et de mes biens qui devraient être au moins identiques à ceux d'autrui, dans une perspective de comparaison mimétiques, inquiètes, sourcilleuses, voire haineuses, au service d'un égalitarisme uniformisant, où tous les individus singuliers deviennent aussi gris que les vaches en troupeau, dans cette « nuit où toutes les vaches sont grises »⁵⁸ pour reprendre la formule du philosophe Hegel. Non, c'est le désir que chaque liberté soit unique, incomparable au titre de la singularité qu'elle recèle. C'est veiller à l'extension de l'appropriation de chaque « soi-même » grâce aux autres⁵⁹.

Pour cela, il faut se rendre capable de nouvelles dispositions, de nouvelles compétences qui demeurent des compétences éthiques et qui en appellent à une éducation ou plus exactement à une attitude éducative. Ces compétences éthiques s'articulent autour de trois axes qui caractérisent tout acte d'apprentissage / éducation :

- La compétence à créer un « lien éducatif », autrement dit une « alliance pédagogique », au cœur même d'une société qui tend à l'abolir rendant ainsi problématique la transmission d'un monde commun et sensé.
- La compétence à apprendre et à faire ensemble. Ce qui suppose de mettre en

56 R. Esposito, *Communauté, immunité, biopolitique*, trad. de Bernard Chamayou, préface de Frédéric Neyrat, Les Prairies ordinaires, coll. « Penser / croiser », 2010.

57 René Girard, *Mensonge romantique et vérité romanesque* (1961), Ed. Hachette, coll. Pluriel, 2003.

58 Hegel, Préface à la *Phénoménologie de l'esprit*, trad. Bernard Bourgeois, Ed. Vrin, 2006.

59 P. Rosanvallon, La Communalité (La production du commun), in *La société des égaux*, Ed. du Seuil, 2011.

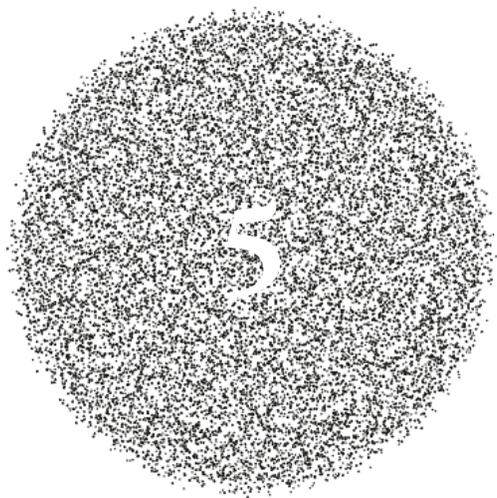
avant la plus-value d'une intelligence collective autour de pratiques de coopération, de dynamiques mutualisées, d'entraide et d'échanges réciproques ; en lieu et place du modèle dominant de la réussite compétitive de chacun contre tous avec ses gagnants et ses perdants : « des gagnants fabriquant des perdants » selon le mot d'Albert Jacquard ; ses inclus et ses exclus : ses inclus fabriquant des exclus.

- Enfin, la compétence à créer de la « communauté éducative ». En se souvenant que le mot communauté s'origine dans le latin *munus* qui a une triple signification : *bienfait, don, et obligation d'office*. Librement traduit : des dons qui soient des bienfaits que l'obligé que je suis est tenu de faire, s'il entend revêtir sa « tenue » d'humain !

Toujours et encore, fertiliser notre « *humus* humain » comme dirait Lacan se gargarisant de son gongorisme



Lire la suite...



5. LA QUESTION DE LA TRANSCULTURALITÉ DANS L'ACCOMPAGNEMENT

5.1. L'exil

A propos de l'exil (et de tout placement / déplacement)

« Sur un dispositif FLE, une seule personne ne parvenait pas à débloquer les premiers apprentissages de la langue d'accueil : un chef de famille arménien qui était aussi celui qui avait le niveau de scolarité le plus élevé. Le croisant dans la rue, effondré, il m'annonça son retour au pays : « Je peux pas rester ici, j'ai pas de place en France ». Au bout d'une semaine en Arménie, sa mère décède. De retour dans l'hexagone, il a capitalisé en moins de 15 jours tout ce qu'il n'avait pas pu apprendre en plus de 8 mois. Le décès de sa mère, dernière représentante de la famille au pays, l'a délivré du sentiment paralysant d'une potentielle trahison. » (Extrait des *Verbatim*)

La question de l'identité est au cœur de l'exil et de tout déplacement. Dans le processus de rupture identitaire qui leur est lié, on distingue plusieurs phases :

Tout d'abord s'impose la notion de perte, consubstantielle aux changements induits par l'exil ou le déplacement. Elle oblige à amorcer un véritable travail de deuil qui, paradoxalement, inaugure souvent une période euphorique. C'est la première phase, mais qui ne dure pas, de l'idéalisation du lieu d'accueil, vu comme un Eden. Le refuge après la tempête du transit.

Dans un second temps, la terre promise du pays d'accueil cède la place imaginaire au paradis perdu du sol natal, du lieu d'avant. C'est le début de la phase nostalgique qui produit, par effet boomerang, la sur-idéalisation du pays d'origine ; d'autant plus que le pays d'origine est considéré comme la terre-mère, la matrice originelle, *imago* maternel qui fonde l'impression d'appartenance corporelle au lieu et le sentiment d'identité aux siens. Or, ce qui fait défaut à l'exilé, c'est bien la figure de la réassurance indéfectible de la mère dans cette

épreuve, non seulement de rupture du lien social mais également de rupture de filiation. Pour bien comprendre la fonction symbolique de la terre natale, il faut l'associer à la notion de « contenant » avancé par Wilfred Bion⁶⁰, au registre du corporel-maternel le plus archaïque. Il conviendrait alors, en situation d'exil, de plutôt parler « d'exmatriation » que d'expatriation.

Puis, s'installe la « vie en exil » dont le temps s'avère indéfini, voire infini. Son caractère de réversibilité putative lui confère la particularité d'une attente à durée indéterminée. Le lieu d'origine est désormais lointain, interdit, inaccessible, mais pas irrémédiablement perdu. L'espoir des retrouvailles subsiste et empêche de prendre acte des pertes, malgré tout définitives, car quoiqu'il en soit rien ne sera comme ce fut. L'exilé a tendance alors à se situer dans un suspens permanent : « un jour, on retournera ». Et pour que ce retour reste de l'ordre du possible, il faut garder le passé figé et éviter la construction d'une identité de trahison. Le sentiment de trahison est entretenu par la surestimation de la dette : l'exilé se pense dans une dette insurmontable à l'égard de son origine qu'il idéalise, voire sacralise, pour s'interdire de trahir. Les exilés s'enlisent dans un maintenant immobilisé et ils ne se veulent surtout pas présents à l'espace qu'ils habitent en réalité car il est vécu comme portant la marque de l'absence, de ce désormais « ailleurs » toujours de plus en plus distancié. Cela les conduit à ériger des barrières, selon des stratégies inconscientes très habiles, contre tous les vecteurs porteurs de mutations et notamment contre le plus puissant d'entre eux : la langue. En effet, apprendre la langue du pays d'accueil, c'est oser rompre le pacte identitaire et cela constitue l'acmé de la trahison. C'est qu'ils ressentent profondément que la langue est porteuse d'identité, et que sous l'influence de l'apprentissage de la nouvelle langue, la relation à la langue maternelle même risque d'être modifiée. Ils le présagent, ce changement va opérer une modification dans la structure intime de leur pensée, voire de leur psychisme.

Par ailleurs, l'assimilation de la langue d'accueil, essentielle à la survie, réclame une énergie considérable et un déplacement des investissements, que l'on ne soupçonne pas toujours. Et, nonobstant, il subsistera des situations qui en appellent exclusivement à la langue d'origine, qui ne pourront se plier à quelques traductions que ce soient. Alors, parfois, en exil, quelque chose ne peut plus se dire de soi.

60 Wilfred Ruprecht Bion (1897-1979), psychanalyste britannique « disciple » de Mélanie Klein, *Transformations : Passage de l'apprentissage à la croissance*, éd. PUF, 1982.

Alors, la *nostopathie* (langueur, *pathopatrialdgia*, *sehnsucht*...) ⁶¹, tapie dans les plis les plus profonds du sentiment identitaire, cette douleur létale de l'irréalisable rentrée «chez soi», n'est jamais très loin. S'alliant à la *nostophilie*, l'entretien de cette passion du retour, adhérence mélancolique qui empêche tout détour, elles préviennent toute possibilité d'incorporer le pays d'accueil et de saisir dans cette confrontation culturelle une occasion d'enrichissement. Elles entretiennent ainsi une somatisation paralysante.

Certains y voient même les indicateurs cliniques d'une psychopathologie spécifique à l'état d'exilé. L'importance de la plainte somatique est à l'avant de ce tableau clinique; elle rend compte aussi bien d'accès hypocondriaques que de maladies réelles ou de troubles plus généraux du sommeil, de la sexualité ou encore de l'alimentation. Ces plaintes révèlent l'impossibilité de contenir dans la sphère psychique des souffrances et des conflits pathogènes. Cette difficulté relève pour une grande part, redisons-le, d'une impuissance à verbaliser dans une langue qui n'est plus la langue maternelle, mais également à mettre en mot des souffrances liées à la rupture de l'impression de continuité psychique; autrement dit à un processus de «désidentification». Ce sentiment de désintégration de l'unité corpo-psychique touche l'identité tant sur son versant collectif qu'individuel.

C'est faire l'expérience de ce hors lieu sans issue, d'un en dehors de ce qui constitue un lignage, de ce qui fait qu'on se sent appartenir à une histoire, ce qui nous relie à un avant et un après (jamais de *story* sans *History*).

Un ancrage cordial, dans le cœur de l'autre

L'ancrage cordial (offrande d'une relation contenue, sympathique au sens étymologique du terme et indéfectible) que devrait alors proposer le professionnel étayant, fiable et stable, se situe lui aussi en dehors de la sensibilité exacerbée du lignage familial; non dans le hors-lieu sans issue évoqué précédemment, mais dans un hors-temps et un non-espace maîtrisés, cette fameuse *Uchronie/Utopie* que nous avons explorée lors de nos travaux de 2006. Cet ancrage, ainsi offert, peut constituer le creuset d'une véritable rencontre, parce qu'il se veut sécurisé et contenant. Il n'entre ni en concurrence ni en contradiction avec les prérogatives et références de la filiation, et s'affiche pré-venant quant au potentiel sentiment de trahison. Il s'adosse à un délicat travail de mémorisation

61 Cf. Dantzer F., Dugier E., Roux S., *Accompagnement des opérateurs et encadrants du programme conjoint Protection Judiciaire de la Jeunesse - Région, D.R.P.J.J. - CRI PACA*, 2006.

assistée (cf. Bolzinger⁶²), véritable stratégie « d'omblicage », qui parie sur l'établissement progressif d'un processus de transculturation.

Attention tout de même, le professionnel doit rester vigilant et sortir de l'illusion de la modélisation. Il existe en effet des cultures et des êtres qui cultivent le sentiment de l'exil. Il constitue un fondement inaliénable de leur identité. Ces peuples se maintiennent donc dans le transit et le revendiquent non comme transition (mutations identitaires) mais comme *transitus* (affirmation dans le temps et tous les espaces d'un Même immuable) : c'est ce que vérifie l'adage hébraïque : *Le véritable exil, c'est quand on s'y habitue.*

Ces thèmes de l'exil, des chocs des cultures et du nécessaire travail autour de la transculturalité sont récurrents dans les situations que les professionnels décrivent comme symptomatique des limites qu'ils rencontrent dans l'accompagnement de ces jeunes dits « en grandes difficultés ». Mais qu'entend-on par processus de transculturation ?

Comme nous venons de l'explorer, les personnes inscrites dans une dialectique identitaire complexe parce qu'en déplacement doivent conjuguer ou composer avec des valeurs et des principes culturels parfois contradictoires. La confrontation de la culture souche à la culture rhizome, leur mise en miroir, voire leur miscégénéation (intrication sur un même espace de personnes d'origines diverses), nous oblige à distinguer entre le multiculturel et le transculturel. L'approche multiculturelle, à l'allemande et / ou, avec quelques spécificités, à l'anglaise, privilégie la préservation de l'autonomie de chaque culture présente sur un « même » territoire (communautarisme, ghettoïsation). Mais ce phénomène est également bien connu dans certaines zones périurbaines françaises et nous oblige à inclure dans notre réflexion ces « exilés de l'intérieur » que demeurent souvent les jeunes « des quartiers ». Là, les imaginaires spécifiques s'y affichent, voire s'y revendiquent, d'autant plus fortement qu'ils veulent se protéger de toute altération. C'est souvent dans ces « bouillons de culture » que germent ce que l'on appelle des processus de ré-ethnisation. Nous reviendrons plus avant sur cette notion clé quant au décryptage du comportement de certains de nos usagers.

A contrario, dans la dynamique de transculturation (concept élaboré par l'ethno-anthropologue cubain Fernando Ortiz Fernandez), on peut observer une corrélation, une inter-rétro-réaction des différents imaginaires. Ils sont mis en

62 André Bolzinger, *Histoire de la nostalgie*, Ed. Campagne première, Paris, 2007.

relation ouverte et active, et consentent à être affectés, infectés, conditionnés, inquiétés, modifiés par la rencontre de l'autre. Au point qu'il n'est plus possible de déterminer ce qui relève de la conservation de l'identité ou de la porosité à l'altérité⁶³. Comme le laisse percevoir le préfixe « trans »⁶⁴, l'approche transculturelle se situe au-delà de la spécificité des cultures et permet d'accéder à un méta-niveau, propice à une plus-value interculturelle. Elle renvoie notamment à la problématique simmélienne du « pont » et de la « porte »⁶⁵, et donc aux notions de passage et de marge, signatures de la culture de l'entre-deux. Pour illustrer ce type de situation d'interface culturelle, le sociologue Robert Ezra Park⁶⁶ s'inspirant de Simmel, encore, et de sa figure de l'étranger, proposait, lui, la figure du « marginal » comme individu type de « l'entre-deux ». Cet entre-deux, entre transformation et conservation, au cœur de sociétés de plus en plus « liquides »⁶⁷, en « miscégénéation » donc (cf. P. Rivet, *Organisation des études ethnologiques*), ouvre la porte au renversement du sentiment social de perte en un potentiel enrichissement culturel.

Tous les déplacés font l'expérience de cet entre-deux avec le risque de crispation sur une pseudo identité jalouse et close, ou, *a contrario*, le possible et heuristique passage à une construction personnelle nourrie de la rencontre et de l'inconnu. Le processus de ré-ethnisation, en tant qu'avatar de la pulsion de survie, est une de ces crispations récurrentes. Il rend compte, devant le tragique de la déterritorialisation et de la désaffiliation, d'une tentative de ré affiliation sur-compensatrice. L'éviction géographique induit un renforcement de l'ancrage généalogique, sacralisant l'héritage au risque de basculer dans l'intégrisme communautaire. Ce sont alors tous ces êtres qui revendiquent une appartenance tribale, ethnique ou religieuse – « La religion est la patrie des exilés » affirme Régis Debray –, sans en connaître, souvent, ni l'histoire ni les fondements. Nul besoin de le démontrer, aujourd'hui on ne le sait que trop, ces identités re fabriquées confinent aux dangers mortifères. Elles témoignent d'une insécurité et d'une toute impuissance internes qui se traduisent par de la toute puissance externe.

63 Hans-Jürgen Lüsebrink, *Edmond de Nevers: Lettres de Berlin (1888-89)*, Québec / Frankfurt, Nota Bene / M. IKO-Verlag Für Interkulturelle Kommunikation, 2002.

64 Basarab Nicolescu, « Qu'est-ce qui peut être à la fois « à travers » et « au-delà » ? Trans. La transdisciplinarité est une tentative pour retrouver un équilibre entre le savoir et bêtise. », in *Théorèmes poétiques*, Paris, Ed. du Rocher, 1994.

65 G. Simmel, *Les grandes villes et la vie de l'esprit, Pont et porte*, Paris, L'Herne, 2007.

66 Robert Ezra Park, *The Immigrant Press and Its Control*, Ed. Cambridge Scholars Publishing, 2009.

67 Zygmunt Bauman, *Le présent liquide*, Paris, Le Seuil, 2007.

Quand les usagers émettent ces signaux forts, en les exprimant par la parole (dogmatisme, insulte, retrait surplombant...), par la posture (marquages ségrégationnistes—les élus *vs* les damnés, les hommes *vs* les femmes, les nôtres *vs* les barbares—*gois, gadgés, xénos...*) ou par des actes (ne pas serrer la main, se soustraire à la règle commune...), il s'agit pour le professionnel d'en faire un objet de travail. Car si ce n'étaient de fortes préoccupations, elles n'auraient nul besoin de s'exposer là et de cette manière. D'où l'importance d'offrir une écoute active de tous les instants pour que ce dépôt soit rendu possible au moment le plus propice ou le plus incongru.

Il est vital de préserver des lieux d'ancrage neutralisés pour accompagner les usagers dans leur confrontation à l'altérité. Nous faisons encore une fois référence à la problématique de la pathologie du lien (lier, délier, relier)⁶⁸. Car dans les situations d'exil, de placement/ déplacement, où se créer une généalogie qui ferait référence au reste symbolique? Si ce n'est, comme on l'a vu plus haut, dans l'espace cordial d'un adulte référent qui a du « répondant », mais qui peut également sereinement accompagner le « perdu » dans une exploration objective de l'Histoire et de son histoire pour y trouver quelques « réponses ».

5.2. La gestion de la séparation

Tout accompagnement a un terme. Cette fin, pourtant inscrite dès l'origine du compagnonnage, peut faire ré émerger les périls liés à l'expérience de l'exil. Il convient donc de l'anticiper en rendant cette perspective présente dès le premier accueil et de continuer à véhiculer cette échéance comme porteuse d'une émancipation toujours plus grande. Reste que le moment même requiert une attention pédagogique extrême. Il doit être ritualisé et, bien évidemment ne jamais se faire sous la forme d'un abandon brutal—ce qui malheureusement est souvent le cas lorsqu'il s'agit d'un « véritable » exil.

La fonction de « l'adieu » comme marquage imaginaire de la limite entre les présents et les futurs absents doit être accomplie. Sans ces traces mnésiques, renforcées par leurs ritualisations, pouvant servir de signes de l'absence assumée, il risquerait de n'y avoir aucune limite au désir régressif dans son refus

68 Problématique que nous avons abordée à partir d'une approche éclectique et intégrative, non univoque... ni psychanalytique, ni sociologique... même si plutôt philosophique, et formalisée dans nos travaux précédents :

Cf. Dantzer F., Dugier E., Roux S., *Accompagnement des opérateurs et encadrants du programme conjoint Protection Judiciaire de la Jeunesse - Région, D.R.P.J.J. – CRI PACA, 2006.*

de la réalité de la perte. Il s'agit alors pour le professionnel, après avoir engagé sa présence vive, de cultiver l'art de l'esquive, de savoir s'effacer pour que l'autre prenne sa propre place. « Exister c'est s'excepter! » nous disait Cioran. Ce désengagement délicat permet d'éviter les dangers de la modélisation et du désir d'emprise. Ce n'est qu'à ces conditions que les accompagnants vont permettre aux accompagnés de « développer leur étrangeté légitime »⁶⁹ et de s'acheminer sur leur propre voie.

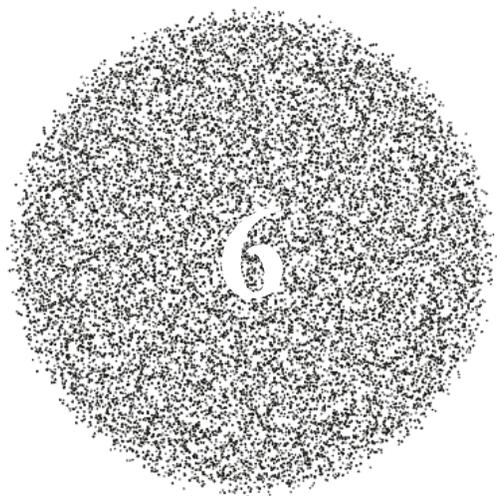
Malgré toutes ces précautions, il se peut que ce passage s'accomplisse dans le conflit et que des réactions agressives ou possessives se manifestent. Il faut s'y attendre et s'y préparer pour pouvoir offrir en retour sa capacité de résistance tranquille, son accueil bienveillant de « l'étrangement » de l'autre, son ouverture à « l'ouvert » et à l'aventure, à travers le témoignage d'une foi en lui, sans laquelle ce dernier ne pourrait s'autoriser à y croire aussi.

N'oublions pas que tous ceux qui ont le sentiment d'être en déshérence, d'être seuls, tendent à rechercher l'assurance de l'indestructibilité des attaches, de la filiation et de la dette. Sans ses liens, et sans la croyance qu'ils sont indéfectibles, il est impossible de pouvoir vivre, se connaître, se reconnaître, espérer. Alors, leur dire et répéter, à temps et à contretemps : « La porte sera toujours ouverte. ».

Remarque : L'illettrisme est une des mises en scène sociales exposant cette impossibilité du mutatif, comme manifestation de blocages vérifiés par des échecs scolaires récurrents. Ces trajectoires répétitives produisant du même « depuis toujours » sont souvent à l'œuvre chez les jeunes que l'on retrouve à la PJJ.

C'est que certains sont marqués du sceau de l'immobilisme en tant qu'être désigné comme dépositaire de l'histoire familiale. En effet, dans les lignées déplacées, il n'est pas rare que l'on désigne de façon violente (parce que sans discussion ni accord préalable possibles) un membre de la famille comme gardien du lignage et de l'héritage. Ce choix répondant à des mécanismes inconscients, la personne « choisie » n'a pas forcément une idée claire voire pas la moindre connaissance du fait qu'elle a été investie de cette charge. Elle se retrouve alors comme engluée, enfermée dans une prison symbolique, réduite à l'impossibilité de la mutation, soustraite au changement et à la construction de soi dans « l'ici et maintenant ». Souvent les autres, sœurs et frères dégagés de ce poids, peuvent aller avantageusement sur des processus d'intégration, sur des dynamiques de construction réactualisée. Tous avancent sauf le dépositaire...

69 Char R., *Fureur et mystère* (1948), Ed. Gallimard, coll. Poésie, 1962, partie Seuls Demeurent (1938-1944), Partage formel.



6. LA QUESTION DES ADDICTIONS (DÉPENDANCES)

6.1. Addiction

Quelques généralités et définitions

Les conduites de dépendances visent la production d'un plaisir par le soulagement des tensions internes. Elles ont prioritairement pour fonction de préserver la survie psychique du sujet. Avant d'être *un* problème, elles sont *la* solution que l'usager se procure à lui-même pour souffrir moins. Majoritairement, les addictions débutent à l'adolescence au moment où se repose, dans le contexte de la dépendance familiale parentale, la confrontation à une nouvelle étape du processus d'individuation – en l'occurrence, celle de la velléité d'indépendance ou du désir / crainte de séparation – ; l'individuation n'étant elle-même qu'une longue suite de séparations. Il convient d'ailleurs de mettre ce processus essentiel en parallèle avec le projet éducatif puisque, rappelons-le, éduquer c'est aussi « apprendre à se séparer », ou mieux : « apprendre à gérer les nécessaires dé-liaisons ». L'on comprend dès lors que ces conduites de dépendances, loin d'être l'apanage des ados, peuvent aussi apparaître à tout âge en fonction des aléas de la vie et de leurs effets traumatiques sur le sujet. Ainsi, les addictions chez les personnes âgées, par exemple, sont-elles de plus en plus fréquentes. Elles interviennent comme compensation du sentiment abandonnique, comme *pharmakon* (à la fois *remède* et *poison* en grec) d'une solitude difficile à supporter, de l'inexorabilité de l'altération des capacités physiques et cognitives, d'un vécu d'inutilité et d'angoisse de la mort qui approche.

Les addictions sont nombreuses, aussi vieilles que l'humanité et d'une variété qui ne connaît de limites que celles que lui donne l'intrication de l'inventivité humaine d'avec son besoin de réassurance et donc, de ses stratégies de régression. Certes, on pense immédiatement aux toxicomanies, mais il existe aussi des dépendances moins connues, plus subtiles ou plus grossières, à la mode ou archaïques, exotiques ou banales, bref à l'image de la diversité infinie des personnalités. Citons, pêle-mêle et sans ambition d'exhaustivité, les dépendances aux tentatives de suicide, aux conduites à risques, aux conduites alimentaires troublées, aux jeux, aux écrans, aux achats, au sexe, au besoin d'amasser, à la

séduction, à la pratique sportive...

Reste que l'observation statistique nous apprend que parmi les personnes touchées par ces pratiques ou pathologies, c'est selon, qui se mettent donc en place principalement à l'adolescence, 8 sur 10 sont des garçons toxicomanes (essentiellement axés sur la consommation de cannabis) et 8 sur 10 sont des filles anorexiques ou boulimiques!

Mais quand on dit «addiction» de quoi parle-t-on?

Addiction vient de l'anglais *addict* qui signifie «être adonné à». Joyce McDougall⁷⁰ l'a proposé comme l'équivalent du concept de dépendance. Mais la racine de ce mot est bien latine: l'*addictus* était, en effet, un esclave pour dette, et *addicto* signifiait adjuger la personne du débiteur au créancier. Ce concept offre plus qu'une métaphore riche de sens, puisqu'il décrit avec une précision clinique les trois principaux ressorts de la dynamique perverse de la dépendance, à savoir: l'accent mis sur l'existence d'une culpabilité (la dette non payée), l'officialisation de la faute (l'adjudication par le tribunal) et le prix à payer (la contrainte par corps):

- la culpabilité agit comme une mécanique amphibologique imparable qui, à la fois, décuple le plaisir par la transgression tout en justifiant et légitimant l'autopunition;
- l'officialisation de la pratique, elle, vient signer une identification, même si dépréciative, et donc une reconnaissance sociale, par le biais de l'étiquetage dévalorisant de «toxico», «alcolo», «déglingo»... tout en invitant, voire condamnant, à la consommation pour oublier ou supporter;
- la contrainte par corps, enfin, car c'est bien lui l'objet du délit qu'il faut châtier tout en l'anesthésiant. Se rédimmer en payant dans et par sa chair une «faute» non perlaborée.

On le voit, l'addiction n'est pas sans accointance avec les troubles compulsifs (itérations non maîtrisables) ou la perte de contrôle de certaines pulsions, dont les caractéristiques majeures sont: le passage à l'acte, l'impossibilité de résister à la dynamique pulsionnelle, l'isolement affectif, la tension interne et la recherche du soulagement par le plaisir. L'idée clé au cœur du concept reste celle de dépendance à un dispositif de protection qui permet à l'individu d'avoir l'impression d'éviter le sentiment de vide qui l'aspire, en créant des systèmes artificiels de remplissage et de répétition. Il s'agit là de court-circuiter la confrontation à l'angoisse de l'inconnu et de se prémunir contre la peur de

70 McDougall J., Marinov V., Brelet-Foulard Fr., *Anorexie, addictions et fragilités narcissiques*, Paris, PUF, collection Petite bibliothèque de psychanalyse, 2001.

« l'obligation » à individuation.

Car c'est bien ainsi que fonctionne le stratagème de la dépendance : c'est prioritairement un effort pour répondre à la question de la perte (pré-traumatique) en essayant de la combler illusoirement par l'objet de l'addiction. Tentative paradoxale et illogique, sinon désespérée, de se donner une dépendance qu'on pense avoir choisie et surtout que l'on estime pouvoir maîtriser – or, soit l'on maîtrise et l'on ne dépend de rien, soit l'on est dépendant et donc, l'on ne maîtrise plus. Pour le dire de façon plus clinique encore, il s'agit d'une entreprise d'auto-cicatrisation de la perte interne.

Car il n'est pas toujours question d'une perte dans le champ de la réalité (cf. La distinction entre la réalité et le réel, in *Le choix éditorial*). Le réel est impacté bien plus encore. Distinguons :

- les pertes dans l'ordre de la réalité : deuil (s) de proches (parents, grands-parents, voire animaux domestiques, oui ! oui !);
- les pertes dans l'imaginal : les *imago*s parentales ayant contenu l'espace psychique de l'enfant sont remises en cause et soumises à l'épreuve du mode pulsionnel adolescent ;
- les pertes dans le registre du réel : objet extérieur sur investi et introjecté en objet interne devant être maintenu en vie. Cet objet de dépendance présente nombre de traits communs avec l'objet perdu ; traits communs de l'ordre de l'indice plus que de l'ordre du symbolique, car si tel était le cas la perlaboration serait rendue possible (par la parole, l'écrit...). L'objet s'actualise donc à travers une relation refoulée, déniée, démentie, forclosée nous dirait Lacan.

Lorsque la dépendance à un objet « addictif » se met en place, l'obsession de l'actualisation s'installe : l'existence dans ses moindres détails s'organise autour de stratégies permettant de réactualiser sans cesse le désir de l'objet. La personne dépendante à l'alcool cache ses bouteilles pour mieux les retrouver, celle dépendante à certains toxiques part en cure de désintoxication juste après « une dernière prise ». Le sujet s'identifie à l'objet perdu et à ce qu'il lui procurait et c'est ce qu'il essaie de reconquérir dans l'objet d'addiction. Plus l'objet de la perte s'éloigne dans le temps, plus le sentiment de la mort se rapproche. L'investissement total de la libido du sujet dans la relation à cet objet revêt, en effet, un caractère mortifère. La compulsion de répétition s'apparente alors à un mode de retour vers l'immobilisme, l'inorganisé, voire l'inorganique (cf. S. Freud), signe que la *pulsion de mort* est en travail.

L'addiction, ou dépendance extrême, correspond donc à la répétition d'actes censés procurer du plaisir par l'intermédiaire d'un objet matériel ou d'une situation, recherchés et consommés avec avidité. Elle passe ainsi par une

accoutumance progressive et insidieuse qui crée un manque tant physiologique que psychique. En même temps qu'il serait tout aussi pertinent de renverser la proposition en disant que le manque, le sentiment de vide ou de carence affective, va *préexister à et induire* la rencontre avec un produit et *donner lieu* à cette accoutumance ou assuétude.

Quelques définitions encore :

La compulsion : du point de vue clinique, type de conduites que le sujet est poussé à accomplir sans délai par une contrainte interne. Une pensée (obsession), une action, une opération défensive, voire une séquence complexe de comportements, sont qualifiées de compulsives lorsque leur non-accomplissement est ressenti comme devant entraîner une montée d'angoisse insupportable (littéralement « que l'on ne peut porter »).

Semble encore plus intéressante et généralisable, notamment à nos publics, la compulsion de répétition. En effet, il s'agit d'un processus incoercible et d'origine inconsciente par lequel le sujet se place activement dans des situations pénibles, répétant ainsi des expériences anciennes sans se souvenir du prototype et avec, au contraire, l'impression très vive qu'il s'agit de quelque chose qui est pleinement motivé dans l'actuel. Cela nous rappelle tous quelqu'un. C'est que cette dynamique au caractère systématique se retrouve dans des addictions plus subtiles et pourtant que nous connaissons bien, comme par exemple, l'assignation à rôle ; à savoir comment est entretenue par le renforcement de la répétition et de la conformité, une identité désignée : le bon élève, le bon à rien, le préféré, le bouc émissaire, le délinquant, le caïd, l'intello... Même sans « produit » dont il faudrait se sevrer, cette profonde dépendance en appelle à une rupture radicale extrêmement difficile à atteindre. C'est le grand saut dans le vide d'une identification éprouvée mais que l'on doit lâcher, pour une identité non encore advenue et incertaine...

La toxicomanie quant à elle est « l'appétence anormale et prolongée manifestée par certains sujets pour des substances toxiques ou des drogues dont ils ont connu accidentellement ou recherché volontairement l'effet sédatif, euphoristique ou dynamique, appétence qui devient rapidement une habitude tyrannique et qui entraîne presque inévitablement l'augmentation des doses »⁷¹. Cette appétence repose sur l'association de trois indicateurs :

- l'irrésistible désir ou l'impérieux besoin de continuer à consommer le « produit » et à s'en procurer par tous les moyens ;

71 Porot A., *Manuel alphabétique de psychiatrie*, Paris, PUF, 1952.

- la tendance à augmenter les doses ;
- la dépendance d'ordre physique ou psychique.

L'OMS. a préconisé de remplacer le terme « toxicomanie » par l'expression « dépendance à l'égard des drogues », qui résulte de l'interaction d'un organisme vivant et d'une substance – renforçant ainsi la prégnance du critère de dépendance psychique et physique.

Le Dr Claude Oliwenstein, propose, lui, une vision plus interactive et peut-être plus actuelle en insistant sur le fait que la toxicomanie est toujours le résultat d'une rencontre entre un produit, une personnalité et un contexte socioculturel. S'il ne faut jamais perdre de vue la complexité de l'interaction de tous ces facteurs, la question du « produit » et de sa dynamique intrinsèque n'est pas anodine non plus et permet de fonder quelques hypothèses d'appréhension de la trajectoire du dépendant. En effet, il n'y aurait rien de fortuit dans le type de toxicomanie pratiquée, ni dans la progression de ces différentes pratiques. Répétons-le encore, ces produits viennent soulager une tension liée au manque. Ce manque trouve son origine dans la première expérience de *défusion* et commence donc avec la naissance. La naissance est une épreuve terrible pour l'enfant qui naît, puisqu'elle inaugure le passage de la surprotection à l'*ex-peau*-sition, du tout confort au tout inconfort, de la toute puissance à la toute impuissance. Le premier contact avec l'altérité se fait par le contact de l'air sur la peau et les pores humides, ce même air qui décolle douloureusement les parois pulmonaires. Cette souffrance, trauma profond qui s'engramme cellulièrement (cf. la tabagie), est le sceau du sentiment abandonnique. C'est bien ce que tentent d'apaiser les dépendants aux toxiques quand ils prennent des drogues par inhalation.

De fait et symboliquement, un shoot (piqûre) n'est pas un sniff... Si les drogues inhalées renvoient au stade du respire (premier échange sujet / environnement), les pratiques de toxicomanie par intraveineuse, elles, s'organiseraient plutôt autour de la césure ombilicale. En effet, le deuxième moment de rupture radicale est la coupure du cordon ombilical.

Ainsi, chaque toxique renverrait-il à la réactivation du sentiment abandonnique et de trahison, avec ses différents moments liés au processus d'individuation et à la séparation des corps.

Quelques éclairages du côté de la psychogénèse encore :

D'un point de vue psychanalytique, la relation anaclitique⁷² serait le mode

72 Spitz R, *De la naissance à la parole*, Paris, PUF, 1993.

principal d'accès au monde des sujets « addicts », avec en arrière-fond de leur développement psychique des avatars dans le processus : expérience de la séparation / travail de mentalisation / intériorisation du lien affectif / gestion autonome du cycle liaison-déliasion-reliaison. Certaines études (Varescon, Pousson et Boissonas, 1997) mettent en évidence que les différents thèmes du discours des dépendants aux toxiques sont associés à une « anesthésie affective où seul l'aspect dépressif émerge ». Voir à ce sujet également les travaux très explicites de Germaine Guex (*Le syndrome d'abandon*)⁷³ et de Jean Bergeret (*La dépression et les états-limites*)⁷⁴. Dans ces formes de recherche « d'orgasme narcissique » l'on n'est jamais loin de certaines dynamiques suicidaires s'articulant autour de la fascination / sidération de soi et l'impérieux besoin de reprendre le contrôle... Pour récapituler, toujours de façon ouverte et non définitive, la psychogénèse des addictions ferait apparaître ces dernières comme la résultante de traumatismes archaïques vécus corporellement avant l'acquisition du langage et de la capacité à symboliser⁷⁵. Certains émettent même l'hypothèse que ces traumatismes peuvent subvenir lors de la phase intra-utérine voire, qu'ils peuvent être transmis « transgénérationnellement ». L'impuissance à utiliser les mots pour communiquer et exprimer les souffrances et les angoisses communes aux humains en serait donc la clé. Tout se passe comme si les difficultés à mentaliser et à représenter se déplaçaient vers un comportement substitutif ou médiateur de parole. Lorsque le discours s'avère impossible, le *dis-corps* pallie. Les addictions peuvent s'installer dès lors que les mécanismes de protection, les étayages affectifs, symboliques, donc intrapsychiques, s'affaiblissent ou s'effondrent. C'est le deuxième temps, celui de l'élément déclenchant ou du retour traumatique, traumatisme secondaire et non cause originelle.

Insistons encore, en guise de suspens sur les généralités de la thématique, les addictions ont pour fonction de préserver la survie psychique du sujet. Il est donc incontournable de penser le lien que le sujet entretient avec l'objet d'addiction avant d'envisager quelque accompagnement que ce soit. Partir de sa réalité, c'est potentiellement l'ouvrir à la première étape « thérapeutique » que représenterait un possible transfert « d'objet addictif » vers le lien sécurisé, fiable, contenant et tendu vers la rupture de la compulsion de répétition, offert par l'accompagnant...

73 Germaine Guex, *Le syndrome d'abandon*, Paris, PUF, 1973.

74 J. Bergeret, *La Dépression et les états-limites*, Paris, Payot, 1975, rééd. 1992.

75 Daniel Settelen, Denis Toutenu, *L'affaire Romand : le narcissisme criminel - Approche psychologique*, Paris, Ed. L'Harmattan, 2003.

6.2. Le shit

L'usage du cannabis s'est tellement démocratisé qu'il confine à un véritable totalitarisme sociétal. Le professionnel s'y confronte quotidiennement et il lui est quelquefois difficile de se positionner tant le discours ambiant, et même « l'officiel », est obéré par des orientations souvent plus idéologiques que sanitaires. Aussi, les hypothèses à suivre se garderont-elles de toute perspective partisane et s'adosseront le plus possible aux données scientifiques tirées des études épidémiologiques faites sur le sujet.

Ces dernières s'accordent au moins sur un point : « l'usage de cannabis dans l'enfance accroît le risque de développer des symptômes schizophréniques et ce risque a été également relié à la fréquence de la consommation » (Zammit et al., 2002).

Une étude avec une cohorte de plus de 1000 enfants, suivis jusqu'à 26 ans, a montré trois fois plus de risques de troubles psychotiques chez les consommateurs de cannabis et suggèrent que l'exposition au cannabis chez les adolescents vulnérables au plan psychologique devrait être plus que très fortement découragée (Arseneault, 2002). Par ailleurs, une forte consommation de shit peut aggraver les symptômes inhérents aux affections mentales et causer plus de rechutes (Alleback, 1999 ; National Academy of Sciences, 1999). Même si ces études ont été faites à partir d'échantillons insuffisants pour prétendre à une exhaustivité non discutable, toutes indiquent que lors la première prise de THC (tétra hydro cannabino), entre 17 et 30 % des primo consommateurs seraient potentiellement soumis au risque de développer des bouffées délirantes dé structurantes et ce de façon indélébile pour au moins 2,5 % d'entre eux !

Ne pas informer sur ce risque semble d'une légèreté qui friserait la collaboration criminelle. D'autant que les concentrations en substances actives ne cessent de croître pour atteindre aujourd'hui l'équivalent de 200 % de ce qui se faisait en 1968... Les interférences dans les processus intellectifs, ceux-là mêmes que nous mobilisons lors des apprentissages, semblent également être de plus en plus impactés et ce à l'aune de toute une génération. Pour un approfondissement de la thématique, nous renvoyons le lecteur aux dernières données d'une enquête néo-zélandaise qui a fait les choux gras des médias à l'occasion d'un questionnement à haute voix d'un ministre (celui de l'éducation) et à la publication intitulée : « Données **épidémiologiques** sur la consommation de cannabis » à l'adresse : lara.inist.fr/bitstream/2332/1324/2/INSERM_cannabis.pdf

Nous citerons néanmoins une partie de sa conclusion : « L'ensemble des données recueillies suggère un accroissement rapide de la consommation de cannabis

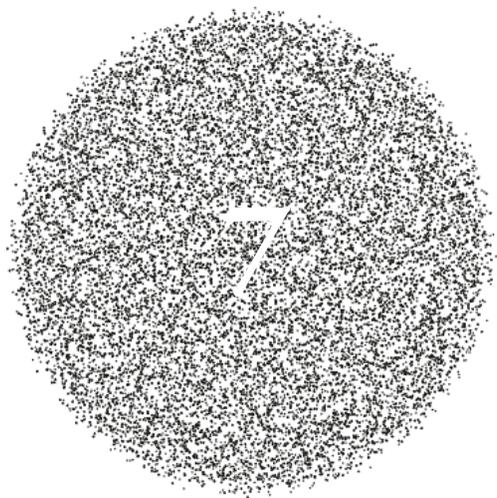
chez les jeunes, une prévalence au cours de la vie plus importante et un usage plus intensif. Toutefois, les enquêtes repèrent moins bien les consommations quotidiennes. Cet accroissement récent et important de la consommation de cannabis chez les jeunes est associé le plus souvent à une polyconsommation et à d'autres conduites à risque. Il n'est pas possible de déterminer à partir des études épidémiologiques si la nature de la corrélation entre la consommation de cannabis associée à celles d'alcool et de tabac et les comportements à risque est causale, mais cette corrélation existe incontestablement. [...] Compte tenu de la diffusion extrêmement importante de la consommation et de l'accroissement des fréquences de consommation de cannabis chez les jeunes, un suivi de ces nouvelles générations d'usagers est nécessaire. »

Pour l'heure, les éducateurs, et donc les jeunes, sont confrontés à un double discours : celui d'une législation pénaliste et sans discernement, et l'impossibilité de la respecter dans les faits.

Malgré cette incohérence sociétale, certaines choses ne sont pas discutables dans notre pratique et restent exclusivement de la responsabilité de l'adulte. Il est par exemple inconcevable qu'un jeune « défoncé » prenne un cours de conduite ou soit en atelier métallerie ! Ce qui est ouvert au dialogue, en revanche, et qui constitue un objet de travail, c'est le sens ou le non-sens que revêt ce type de consommation pour l'accompagné. Sachant qu'on ne peut négocier le registre législatif et qu'il ne saurait y avoir de négociation de gré à gré, pas plus que d'impasse faite sur le sujet.



Lire la suite...



7. DÉSIR - SEXUALITÉ - AMOUR

7.7. Le désir

Sous terre, deux thèmes, deux sujets de discussion récurrents : la drogue et le sexe.

Situation éducative très riche : le « sous terre » renvoie à la sécurisation primaire (symbolique du retour matriciel et du sexuel originel), en même temps qu'à la prise de risque, « ma vie ne tient qu'à un fil », et à la solidarité, « c'est l'autre qui m'assure ». ⁷⁶

Nous sommes à l'articulation de métiers qui ne parlent que de désir. Et il ne faut pas en être dupe. Il convient même de veiller à ce que le désir sain soit constamment réalimenté dans et par l'acte pédagogique : désir d'aller à la rencontre, « d'être avec », de transmettre, de faire partager, d'inventer des modalités toujours inédites de ces passations, désir d'être présent, à l'écoute, attentif, en pensant l'autre et en fonction de lui, non par devoir ou contrainte, car on serait alors dans une logique de sacrifice lorsqu'il ne devrait s'agir que de don (cf. §10), mais parce que malgré tout, le professionnel a foi en ce monde, en cette humanité, en cette vie et souhaite élargir le cercle de ceux qui, autour de lui et après lui, y croient aussi.

Mais le désir a mauvaise presse dans notre secteur d'activité. L'on s'en méfie à l'instar de ces affects qu'il conviendrait de laisser sur le porte-manteau avant de revêtir son uniforme de bon professionnel. C'est que souvent nous sommes dans la confusion, traçant un trait d'égalité entre désir et pulsion. Et pourtant, le registre du désir n'est pas équivalent au registre de la pulsion. Ce n'est qu'humanisée par la conscience que la pulsion (registre de l'animalité brute) se transforme en désir articulé (registre de la parole et donc d'une humanité dialogique). C'est cela que nous appelons désir sain. Sain, parce que filtré par la conscience et épuré par l'éthique. Sain, parce qu'il dilate l'événement de la rencontre. Sain, parce qu'il grandit le désirant et le désiré. C'est faire l'expérience merveilleuse que désirer c'est se rendre capable d'accueillir plus qu'on

76 <http://www.speleh2o.com/h2o/speleovideo.html>

ne contient, faire plus et mieux que penser.

« Une pensée qui pense plus qu'elle ne pense est Désir »⁷⁷.

Nonobstant, les dangers liés à ce zèle cordial fondamental sont bien réels. Et notamment celui de la séduction. On l'a vu, au-delà de la transmission, l'éducateur / formateur est surtout l'accompagnant qui questionne l'accompagné sur ses certitudes, le provoque tel un nouveau Socrate, et met en scène l'élan vers l'inconnu ; c'est celui qui désinstalle, ébranle et déconcerte ceux qui pensent déjà savoir ou ceux qui pensent pouvoir s'en passer. Mais, c'est aussi celui qui disloque les codes, les stéréotypes, les dogmes, crée le dépaysement, voire le déplacement vers l'envers des choses. Poète de la perturbation, artiste du bouleversement, il encourt toujours le risque d'être idolâtré ou détesté, d'être érigé en guru ou destitué en bouffon, voire considéré comme un fou. Il n'empêche, la séduction est bien ce qui initie la rencontre formative ou éducative, qui produit une ouverture et interpelle l'utilisateur sur son fonctionnement habituel en rendant bizarre et étonnant le déjà su, le déjà compris, le certain, l'évident... Mais pour cela il y a urgence à discerner entre séduction perverse et séduction heuristique en distinguant le séducteur et le séduisant :

- Le *séducteur* serait celui qui est pris dans les rets de la séduction nécessaire, impérieuse, séduit par la séduction même au point d'en être totalement dépendant. Un tel profil a tendance à érotiser la relation et à se faire porter, « aimer », en partant de sa propre carence. Il n'a de cesse que de mettre sous le joug (c'est le sens littéral du verbe subjuguier!), c'est-à-dire : rechercher de la soumission là où seule l'émancipation devrait être visée... Imposture!
- Le *séduisant*, en revanche, est celui qui peut entendre quelque chose du désir mais sans en devenir dépendant pour autant ; il n'en a pas besoin pour combler les exigences du narcissisme. Il peut se reconnaître comme traversé par des affects et des motions inconscientes mais, remontant sa pente naturelle, il essaie d'en limiter les effets potentiellement destructeurs sur l'autre. Sa séduction ne tient pas de la stratégie perverse ou d'une quelconque forme de dépendance, mais d'une certaine plénitude d'être qui se reconnaît pourtant faillible, voire fissurée, et non comme présence pleine d'elle-même. Posture qui conjoint donc rigueur, attention, doute, recherche, vulnérabilité, humilité... la professionnalité quoi! Là où sont travaillées l'intégrité et l'authenticité, la séduction opère.

L'on peut s'autoriser ainsi à faire l'éloge d'une séduction bien tempérée et d'un

77 Levinas, *En découvrant l'existence Husserl et Heidegger*, Paris, J. Vrin, nouvelle édition aug. 1967, 3e édition 1974.

désir sain, en sachant que, s'ils sont nécessaires, ils ne sont pas pour autant suffisants et toujours à considérer comme des moyens, jamais comme des fins.

7.2. Sexualité et *sexuation*

Toute relation est sexuée. Mais sexualité ne vaut pas *sexuation*. La *sexuation*, c'est le sexe plus une intention, un positionnement. C'est s'inscrire et être enregistré dans l'alphabétique sociale; pouvoir s'y reconnaître, voire s'y revendiquer, et s'y faire reconnaître. Cette alphabétique sociale reste souvent de l'ordre du hiéroglyphe pour nos jeunes usagers. Ils n'en sont encore qu'au stade d'un déchiffrement laborieux rendu d'autant plus périlleux par le bouleversement hormonal et un environnement pas forcément facilitateur. En attendant leur Champollion, ils font avec leur peur et, quelquefois, font plutôt mal. Nous nous souvenons tous de ces jeunes ne manifestant aucune culpabilité après avoir été les auteurs de tournantes. Ou encore, des propos de cet ado de quatorze ans qui en en parlant avec sa mère pouvait dire: «La salope! Qu'est-ce qu'elle a dû jouir!» Le pire, c'est qu'il faut le prendre au sens strict et non comme une provocation. La majorité le pense, ou plutôt essaie de le penser ainsi. C'est qu'ils leur faut penser ça, absolument, urgemment, pour se désengager coûte que coûte du risque d'une approche de l'altérité qui pourrait se faire sous la forme d'un visage, de chair et d'os... avec cette angoisse abyssale, dévastatrice, de ne pas être reçus, reconnus, désirés. Dans l'impossibilité d'être garantis de pouvoir nouer des relations érotiques et sexuelles partagées, ils s'en remettent au «foutre», au «se faire mettre», à une instrumentalisation du sexuel brut, à savoir: injures et violences qui signent leur impuissance face à l'autre sexe.

Redisons-le, pulsion et violence c'est tout un. Si la pulsion n'est pas articulée à la loi, elle ne peut devenir désir. Cette articulation n'est autre que l'institution. Avec un grand «I» et tous les petits «i» qui la matérialisent; y compris les visages des professionnels qui l'incarnent. L'institution, au sens étymologique, c'est l'établissement. Elle est à penser comme une maison, mais pas ma maison, ni celle de ma famille⁷⁸ mais la maison commune (*ethos* en grec).

Mais pour comprendre ce qui se passe pour nos usagers, les garçons d'abord et par extension les filles, il nous faut faire un large détour historique jusqu'aux origines gréco-latines, voire porto-méditerranéennes, de notre civilisation. Aussi

78 G. Mendel, «L'institution en double péril de l'organisation et de l'inconscient»; perspectives sociopsychanalytiques (1971-1997), in *Revue internationale & psychosociologie*, IV.

paradoxal que cela puisse paraître, c'est là que l'on trouve quelques éclairages sur ce qu'ailleurs nous avons pu appeler l'émergence d'un « néo-caïdat » (cf. S. Roux, « Le lettrisme a-fonctionnel ou l'impossible sexuaction », dans la revue *Savoirs et formation*, n°80).

Dans ces cultures antiques, le concept même de sexualité n'existait pas : pas plus d'hétérosexualité que d'homosexualité pour les grecs ou les romains. Pour mémoire ou pour information, le mot « homosexualité » n'apparut qu'en 1869 et celui « d'hétérosexualité » encore plus tardivement, en 1890 seulement. Ni les Grecs ni les Romains n'ont jamais distingué homosexualité et hétérosexualité. Ils distinguaient activité et passivité. Il n'y avait pas d'échange possible des rôles dans le couple. Un « passif » était considéré comme plus infâme qu'une femme adultère. Le sens du rite de passage pédérastique, quant à lui, relevait du fonctionnel : c'était faire quitter le sérail à l'enfant dans les bras d'un homme en l'émancipant de la sexualité passive du gynécée afin d'en faire un reproducteur (un père) et un citoyen (un éraste, un amant actif, un guerrier-chasseur). La pilosité marquait la frontière entre les deux statuts sexuels : les pileux actifs au sein de la *polis*, tout ce qui était glabre et passif au gynécée.

La morale sexuelle alors était rigide, statutaire et strictement active chez les « mâles ». « La passivité est un crime chez un homme de naissance libre ; chez un esclave, c'est un devoir absolu ; chez un affranchi, c'est un service qu'il a le devoir de rendre à son patron » (Sénèque le Père, *Controverses*, IV, 10).

L'interdiction de la passivité – c'était précisément cela l'impudicité – concernait tous les hommes libres quel que fût leur âge. Un homme était dit pudique tant qu'il avait le rôle de l'actif. La *pudicitia* était considérée comme une vertu distinctive du citoyen.

Ovide fut le premier chez qui la *voluptas* devait être réciproque et pour qui le désir masculin devait anticiper de façon « impudique » – le sentiment étant une impudeur et la volonté de se mettre à la place de l'autre, une folie – sur le plaisir qu'éprouverait la matrone. « Je ne veux pas de service (*officium*) chez une femme ». Aussitôt après la publication de cet *Ars amatoria* (« Art d'aimer »), Auguste relégua le chevalier Ovide aux « termes du monde »... où la mort le saisit.

Le puritanisme ne concernait jamais la sexualité mais la virilité. De là, la coexistence dans ces civilisations des actes les plus choquants et de la plus sourcilieuse rigueur morale. Vertu (*virtus*) était synonyme de puissance sexuelle. La virilité (la *virtus*) étant le devoir de l'homme libre, la marque de sa puissance, le fiasco était marqué de honte ou de démonie, la détumescence du sceau de la décadence. Le seul modèle de la « sexualité » romaine fut la *dominatio* du *dominus*

sur tout ce qui est autre. Le viol à l'intérieur des *status* inférieurs demeurait la norme. Tout homme actif et non sentimental était honnête. Toute jouissance mise au service (*officium, obsequium*) de l'autre était servile et constituait un manque de vertu (*virtus*) et donc de virilité: l'infamie de l'impuissance (*l'impotencia*).

Nous pouvons identifier là tous les codes de références de la sexualité des jeunes – mais sont-ce réellement les seuls concernés? – qui nous préoccupent aujourd'hui. Il semble que l'histoire et l'évolution des mœurs n'y ait pas apporté grand correctif. D'ailleurs, du moralisme dit « judéo-chrétien » à la démocratisation de la pornographie, en passant par « l'amour courtois » – qui, rappelons-le, n'avait d'autre but, même si caché, que de décupler le plaisir par le jeu de la rétention –, le romantisme ou même la littérature jeunesse, l'on constate que tout a toujours été fait pour entretenir ces modèles et stéréotypes sexistes et déshumanisants. L'on y retrouve: l'assignation à virilité, valeur suprême seule à même de bailler dignité et respect, l'instrumentalisation, l'objectivation et l'infériorisation de la femme, l'homophobie, la terreur et la honte de l'impuissance, la justification de la violence « vertueuse » – entre autres, le sort réservé aux « pointeurs » dans les prisons... –, le dégoût du sentiment et l'identification de l'amour à une intolérable vulnérabilité...

Ces références fondent ce que nous avons appelé le « néo-caïdat » qui apparaît comme une sur-démonstration de virilité, bien que cette dernière renvoie toujours à une impuissance (redoutée ou effective) plutôt qu'à une manifestation de puissance sereine et maîtrisée. Cette sur démonstration de virilité, en fait, traduit une incapacité à s'inscrire dans un quelconque processus de *sexuation*. Elle rend compte d'une impossibilité à accueillir la radicale altérité que représente l'autre sexe et de considérer le féminin comme la métaphore de l'écart symbolique. Pas étonnant alors que la majorité de ces « néo-caïds » soit en situation de lettrisme a-fonctionnel, puisque cet écart, c'est bien celui qui laisse advenir la possibilité de l'écrit; c'est-à-dire du message « à » (écriture) ou message « de » (lecture) l'autre absent, c'est-à-dire ce qui peut conjurer l'absence et le vide relationnel.

Ces difficultés de *sexuation* et donc de lettrisme, produisent des comportements de compensation outrés, notamment à travers l'utilisation de la langue comme vecteur de l'insulte et de la violence physique comme moyen de domination. Ces comportements visent l'instrumentalisation et la soumission de l'autre sexe en en faisant un objet de possession et de consommation possible. Tout cela sans aucun égard ni respect, puisque ce qui est recherché, c'est l'éradication du visage potentiel de cet autre qui me renverrait à ma terreur de l'inconnu. Notons

au passage qu'il y a coïncidence ces vingt dernières années entre l'augmentation des difficultés de lecture/ écriture et la prolifération de l'usage des insultes et grossièretés. À méditer...

Par l'affichage de ces pseudo-contenances, l'on tente de proclamer que l'on est en capacité de maîtrise et de répondre de ses paroles et de ses actes. Devant la justice, devant la raison ou même encore devant quelqu'un de plus musclé qui risque lui aussi d'en répondre; retour à l'animalité brute, loi du plus fort, loi de la jungle. Bref, il s'agit d'avoir du répondant; dans la sémantique « caïdat »: « d'en avoir dans le pantalon! ». Sémantique et attitudes que l'on retrouve d'ailleurs de plus en plus chez les jeunes femmes en mal de délinquance. Et il n'est pas rare aujourd'hui de les entendre dire, elles aussi: « ça me casse les couilles! » Or, lorsque l'on n'a plus que l'usage de la violence physique ou verbale à sa disposition pour tenir un discours ordinaire et/ ou dominer l'autre, l'on est bien là sur une posture révélatrice d'une insuffisance qu'il convient de conjurer à tout prix, signe de ce que l'on ne peut soutenir aucune parole et que l'on ne répond de rien!

Ces rôles, alors, comme aveu d'émasculatation symbolique refoulée, ne laissant que le choix de disparaître soi-même ou de supprimer l'autre de l'adressage.

La violence de ces jeunes dont nous faisons souvent une juste colère, s'origine et s'alimente dans l'empêchement produit par le discours social ambiant, dominant et orienté—on l'a vu, ça ne date pas d'hier—, qui laisse accroire que l'on peut faire l'économie du symbolique et principalement de la castration métaphorique, pour parvenir à la *sexuation*. La virilité à tout prix ne laisse alors comme seul recours éventuel et imaginaire que la sexualité nue et crue. Sexualité qui, lorsqu'elle est le fait de quelqu'un de non sexué, se réduit à un abord salace et brutal puisque ne pouvant envisager la réciprocité et le féminin comme métaphore du vide symbolique. Cet écart et cette distinction qui obligent à respect.

Sexualité qui n'a plus alors pour modèle et emblème que le référent masculin. Redisons-le au risque d'insister: ce qui est le propre de tous ceux qui n'ont pas accès au processus de *sexuation*.

Il semble que l'humanité fasse fausse route en voulant faire du « masculin » ou de la virilité son référent sur déterminant, voire exclusif, pour asseoir ce que d'aucuns nomment son « métier d'Homme » et plus sûrement « le machisme ». Or, pour nous, les humains, humains parce qu'inscrits dans le rapport dialogique, il n'y a pas d'autre référent que le « féminin »! Sans féminin, il n'y a tout bonnement plus de genre, plus de différence, de dif-*errance* pour parler comme Derrida!

Cela fait lien avec le lettrisme a-fonctionnel, qui lui aussi témoigne de l'absence d'une juste distance qui permettrait d'utiliser une médiation (la langue et les mots) comme des ponts sémantiques et donc symboliques qui feraient conjonction, coordination... Cette merveilleuse conjonction de coordination qu'est le « et », cette copule, à la fois dissociative et associative qui dit le désir de « l'être avec ».

7.3. La difficulté à mettre en mot la question de l'amour

Pour en revenir à la posture professionnelle, quand dans le temps trouble du *transfert* il y a mélange ou confusion des registres (pulsions/ désirs, amour/ domination), il est nécessaire d'en passer par la mentalisation et la verbalisation. Les mots plutôt que l'agir.

Parmi ces mots, galvaudés jusqu'à la corde, il en est un qui réclame sa réhabilitation : le mot « amour ». Mais quand on l'utilise sait-on de quoi l'on parle ? Comment comprendre cette apostrophe de Deligny aux éducateurs, reprise par Fernand Oury : « Si vous aimez les enfants, quittez le métier. Aimer les enfants, c'est la dernière chose à faire ! Ils n'ont pas besoin de ça ! Soit on les aime trop, soit on ne les aime pas. » ?

En l'occurrence, la langue française nous aide peu, usant du même mot pour dire la relation qui va bouleverser ma vie et mon penchant pour le chocolat. Heureusement sa souche grecque, nous propose plus de subtilités. Parmi les nombreux termes qui s'y apparentent nous en retiendrons trois : *Agapè*, *Philia* et *Eros* :

- L'*Agapè*, c'est le banquet, la table commune, le partage ; c'est-à-dire l'amour de l'espèce, l'amour « universel », l'amour de l'humanité. Cet élan institue l'approche humaniste de nos métiers (cf. la notion de fraternité explorée, entre autres et parmi les plus récents, par Jacquard, Morin, Debray...). Nos usagers et nous-mêmes ne saurions nous en passer.
- La *Philia*, c'est l'amour personnalisé, l'amour d'un visage. Cet amour fonde l'alliance entre deux êtres comme archétype de toutes les alliances, des plus fines aux plus larges. L'accompagné est à son endroit dans une tension forte. Il le souhaite, l'espère, le veut, l'exige, mais parce que c'est une question de survie, il le redoute tout à la fois, car il inaugurerait la possibilité de sa trahison et de sa fin.
- L'*Eros*, n'est pas la caricature qu'en donne les industries du visible, ni la face vile et sombre de la sublime *philia*. Non, c'est la dimension dynamique de

la tension amoureuse. Celle d'un désir, toujours en danger de régression pulsionnelle, mais qui cherche « à se tenir en équilibre sur des possibilités légères comme sur des cordes, et même à danser de surcroît aux bords des abîmes »⁷⁹. Associé à la *philia*, il est le couronnement de la relation comme expérience de l'inviolabilité éthique d'autrui ou mieux : sa pudeur. Sans elle, il ne saurait « se tenir » et basculerait dans la fusion / confusion, possession / profanation. Cette tension est potentiellement présente dans tout regroupement et toute rencontre. Il s'agit de l'identifier et, si besoin, de sublimer le danger pulsionnel en désir sain, c'est-à-dire passer de l'émotion au sentiment, migration par le passage obligé de la conscience. L'utilisateur n'en a souvent pas les moyens, au professionnel intègre d'être vigilant et « au clair » quant à la séduction opérée. « L'érotique est d'abord une éthique »⁸⁰.

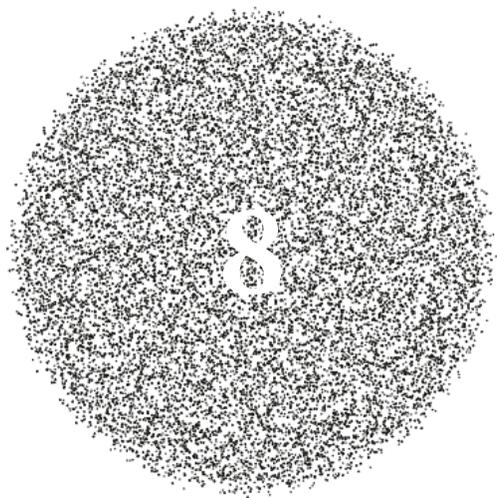
On l'aura compris, c'est cette dernière forme périlleuse de l'amour que les deux Fernand, Deligny et Oury visaient à travers leur admonestation. Mais ne pas y aller, signifie le faire en toute conscience et non par principe. Les principes ne sont que feu de pailles au regard de l'incendie qui guette...

79 F. Nietzsche, *Le gai savoir*, Ed. Gallimard, Poche, 1987.

80 E. Levinas, *Le temps et l'Autre*, Montpellier, Fata Morgana, 1980 - PUF, 2011.



Lire la suite...



8. LE FAIT RELIGIEUX ET LA LAÏCITÉ

8.1. Le phénomène religieux

Extraits de la conférence intitulée « Le religieux : sinon le dernier tabou, le dernier impensé de la sphère socio-éducative. » Stéphane Roux, PTF – PACAC, 2011 :

« Un tel intitulé renvoie à notre appréhension d’approcher des sujets dont on sait combien ils perdurent ultra sensibles, dont on sait pertinemment leur lien étroit avec la question de l’identité profonde. Mais à ne pas vouloir les aborder professionnellement l’on risque le ridicule de la posture dite de l’autruche qui, n’osant y regarder, ni ne fait face ni ne s’enfuit mais, s’enfouit, exhibant son fondement à la démesure de son aveuglement. Cul par-dessus tête! Peut-être y a-t-il urgence, sous peine d’errance dans nos pratiques à l’instar de la valse hésitation du politique, à oser une parole, hors contexte électoral, sur ces non-dits qui confinent à l’indicible. Seule alternative adulte au retour, tout autant qu’au remugle, du refoulé. Soyons donc toujours prompts à nous étonner et à questionner notre étonnement. Or, ces derniers temps, il fut pour le moins surprenant de voir les mots « laïcité », « religion », « sacré », « profane », remplir les colonnes ou canaux des médias sans que ces concepts se trouvent un tant soit peu soustraits aux acceptions communément reçues, sédimentées et ossifiées par une idéologie dominante. Cela surprend, en tout cas, de la part de ceux dont la mission devrait être de dissoudre les calcifications idéologiques dans l’acide de l’intellection. Cela surprend, et surtout cela ne laisse pas de faire obstacle à la réflexion et donc à nos actions. D’autant que d’aucuns parlent encore d’expédients, de faux-fuyants perdurant dans un *smog* rhétorique qu’il conviendrait diligemment de dissiper pour sortir de nos fastidieuses et sempiternelles querelles sur les présumées « laïcité progressiste et religion rétrograde ». Caricature de consécutions qui n’en sont point, réduction de la pensée à la pleutre et simpliste répétition. En effet, pour les Français, courante est la confusion identifiant religion et croyance en Dieu, méprise qui eût fait sourire Dostoïevski, convaincu qu’il était que le socialiste russe, le « soviétique », était l’athée religieux parfait. Pareillement, le sens commun, ce prêt-à-penser toujours privilégiant le

fantasme au réel, tient pour synonymes religion et spiritualité, amalgame aussi navrant que la méprise habituelle entre pouvoir et autorité, voire entre république et démocratie. On oublie alors qu'exista naguère *la Foi Laïque* (intitulé d'un ouvrage de l'ultra républicain Ferdinand Buisson datant de 1912) et que la libre pensée se targuait d'être spirituelle. Elle eut même l'ambition, ratée de peu d'ailleurs, au début de la IIIe République, de constituer religion civile⁸¹. Autant de traces troubles de polémiques récurrentes qui alimentent l'équivoque et le brouillard sémantique où force nous est de tâtonner aujourd'hui encore. Pour accéder au double fond de ces mots-valises saturés d'évidences closes, nous privilégierons l'aléatoire d'une approche en rien dialectique mais bien *contradictoire*⁸², espérant préserver ainsi la richesse de leur originelle complexité face à tous les réductionnismes. Osons alors l'aventure aux frontières de territoires lexicologiques par trop connus, explorons les étymons jusqu'aux confins barbaresques de leur genèse et déploiement, retrouvons l'intimité de l'oxymore et de l'antinomie, en sorte de faire de la contradiction une diction tout(e) contre.»

8.2. La Laïcité

Au risque d'étonner d'emblée, il convient de rappeler, secret de Polichinelle, que le mot de «laïcité» vient en droite ligne du vocabulaire chrétien. Ni archaïsme philologique, ni curiosité historique, cette origine perdue comme marque indélébile dans le concept même. En effet lorsqu'il s'est agi de «baptiser» la culture antique, terreau d'émergence de l'Église naissante, celle-ci aurait pu investir d'autres appellations pour désigner le peuple qui devait la composer. Foin de *tertium genus* (troisième genre), fut alors privilégié le vocable de *laos* désignant ceux que réunit, non pas le territoire délimitant un *demos*, ni la souche, *genos*, ni l'intrication des deux, *ethnos*, ni non plus la condition humble, *plebs*, mais bien ce qui ressort d'un engagement commun, d'une confession / glorification communiale: ce qu'il convient de nommer une assemblée ou *ekklesia*, correspondance grecque de l'hébreu pré existant *quahal* définissant le rassemblement liturgique. Le laïc est donc un membre du «*laos tou Théou*» (peuple de Dieu). Pour le dire autrement, «la grande initiation», première dénomination jamais

81 Patrick Cabanel, *Le Dieu de la république. Aux sources protestantes de la laïcité (1860-1900)*, Presses Universitaires de Rennes, 2003.

82 Stéphane Lupasco, *Logique et contradiction*, Paris, P.U.F., 1947.

disparue du baptême, conférait à tous, les mêmes dons culminant à l'adoption filiale, elle-même constitutive d'une fraternité en rien abstraite ou déclarative. Certes, du point de vue de ce que le christianisme occidental appelle le magistère, le laïc est maintenu dans la subordination. Cependant qu'en tant que membre de ce « peuple de Dieu », il n'est rien d'autre que le sujet même de la foi. Cette opposition, fondamentalement artificielle, n'a cessé de se radicaliser depuis St Augustin et plus encore dans le contexte antagonique des « Réformes ». Et pourtant, cette distinction principielle prévaut dans le catholicisme lui-même, son droit canon l'assure, et elle reste valable pour les trois monothéismes. Le peuple, la communauté, l'*umma*, constitue l'espace et l'acteur de la foi, tandis que toute espèce d'autorité n'en est que représentation symbolique et instrumentation fonctionnelle. Au risque d'insister, la foi y est l'œuvre de tous et de chacun, et jamais ne s'y peut réduire à l'observance d'un texte, voire d'un rituel sous autorité sacerdotale ou non. En ce sens rien d'étonnant si la « laïcité » d'un État fait à celui-ci interdiction de conforter l'autorité d'aucune hiérarchie et obligation de libérer pour tous l'espace de la foi. « L'État ne reconnaît aucune religion en particulier, mais les connaît toutes ».

Cela recoupe une disposition qui semble inscrite au cœur même du monothéisme, celle de la distinction entre Dieu et César, entre le royaume de ce monde et un autre royaume, souvent entrevu comme hétérogène. Quelque mise à mal que demeure cette doctrine, la distinction des deux ordres subsiste dans le judaïsme, dans le christianisme et dans l'islam, malgré la tendance à des interprétations fallacieuses qui cherchent à reconduire vers de la pure théocratie ce qui s'en sépare en principe et en dernière analyse. Que ce soit dans la Royauté d'Israël, dans la Souveraineté du « roi très chrétien », le prétendu « césaro-papisme » byzantin ou même dans le Califat d'islam, l'emploi du terme « théologico-politique », renvoie à une dissociation radicale des deux ordres plutôt qu'à leur consubstantialité.

Cette différenciation principielle, commune aux trois monothéismes, en rejoint une autre qui n'est pas moins ignorée par l'idéologie séculière. La théocratie, en effet, renvoie à des dieux d'une autre nature que celle du Dieu unique. Considéré dans sa transcendance absolue, celui-ci n'est pas « un » au sens de « seul en face des autres ». Il est « un » au-delà de toute assignation numérique et de toute localisation. Il est l'« un » en retrait de toute représentation, que ce soit comme présence s'épuisant dans sa manifestation, comme identité s'auto-rasasiant ou comme un genre d'être quelconque. Ce « Dieu » n'est pas « un dieu » et Schelling, « philosophe de la révélation » s'il en est, pouvait alors s'autoriser

cette formule lapidaire : « Le monothéisme est un athéisme »⁸³.

Les trois spiritualités des « gens du Livre » partagent cette impossibilité foncière d'identifier « Dieu », de l'identifier à quoi que ce soit, et d'abord à lui-même. Comme l'avancé Maître Eckart, c'est un Dieu que l'on doit « prier de nous rendre libres et quittes de dieu »⁸⁴, qui, lorsqu'il s'annonce, s'énonce dans une « voix de fin silence » (cf. Moïse, Elie...).

Même si les hiérarchies religieuses et les appareils d'Église n'ont pas cessé de capter à profit le peuple des fidèles en identifiant l'indéfinissable, il n'en demeure pas moins que c'est à travers ce Dieu de l'éloignement et de la dés-appropriation, ce Dieu pareillement épiphanique (se manifestant) et kénotique (« se vidant », s'absentant de lui-même), à travers cette culture de l'innommable et de l'abandon, du retrait et du révélé, que l'humanité a développé parmi ses plus intenses lignes de pensée et de conduite.

Néanmoins, et nous le verrons plus avant, ce qui est commun aux trois monothéismes, n'est pas traduisible en terme de religion. Aussi l'espace laïque y apparaît-il totalement ouvert et radicalement soustrait à toute autorité sacrée, à toute sacralisation de toute espèce d'autorité. Soustraction délibérée, dilatant un territoire propice aux témoignages d'une incommensurabilité en nous, entre nous et au-delà de nous, s'opposant à toute absolutisation de la loi, à jamais ancillaire.

D'une telle perspective ne peut découler aucun accaparement déterminé à imposer, fut-ce-t-il religieux, mais seulement une exigence : celle de l'irréductibilité de la personne, jamais intégralement connue parce qu'appelée à la liberté.

8.3. La Religion

Au risque de la provocation qui n'est qu'invitation par impuissance, ce signifiant très flottant qu'est le mot religion, aussi curieux que cela puisse paraître, ne plonge pas ses racines dans la sémantique chrétienne originelle, pas plus que dans d'autres traditions spirituelles. Nul évangile, canonique ou non, ne mentionne la ou une religion, et pour cause : le mot n'existe pas plus en grec, la langue du Nouveau Testament, que dans les autres langues indo-européennes. De stricte origine latine, il demeure néanmoins un vocable à résonances, un

83 Schelling, *Le Monothéisme* (1828), Paris, Vrin, 1992.

84 Maître Eckhart, *Œuvres de Maître Eckhart - Sermons-traités*, trad. Alain de Libera, Ed. Gallimard, 1992.

concept à tiroir, un carrefour étymologique qui croise avantagement les registres du recueil et de la relation, le « revenir sur un révolu » (*relegere*) et le « vivre avec d'autres » (*religare*).

Paradoxalement, nombreux sont ceux qui, depuis Cicéron (*De natura deorum*) et Lactance (*Divinae institutiones*), penchent pour la première acception.

Aussi ne reviendrons-nous pas sur la seconde (*religare*), aveuglante de fausse évidence, pour se consacrer à celle, inaugurale et sans doute plus juste, quoique toujours urticante : *relegere*.

En fait, le sens initial du latin *religio* est « scrupule » ; ce sentiment subjectif, entre psychologique et moral, qui ne devait prendre que tardivement, chez Tertullien et Macrobe, la tonalité d'ordre public. E. Benveniste voit dans cet archaïque *religio* « une hésitation qui retient, un scrupule qui empêche, et non un sentiment qui dirige vers une action, ou qui incite à pratiquer le culte »⁸⁵. Dumézil confirme : « Le mot qui a fini par désigner l'ensemble des rapports de l'homme avec l'invisible, quelle qu'en soit l'étymon, a d'abord désigné le scrupule : non pas un élan, ni aucune forme d'action, mais un arrêt, l'hésitation inquiète devant une manifestation qu'il faut avant tout comprendre pour s'y adapter »⁸⁶. Il a donc été formé sur le verbe *relegere*, re collecter, recueillir, l'antonyme de *neg-legere*, négliger. Le négligent est l'indigent de la religiosité. L'on ne dira jamais assez ce que l'on doit à la racine si simple de *leg* (retenir, cueillir, ramener). Citons pèle-mêle : la lecture ; l'intelligence, à savoir le talent de recueillir ou de retenir avec justesse ; la diligence, qui fait attention ; la dilection, l'art d'aimer à bon escient ; la légende, ce qu'il y a à dire, à transmettre... Mais reprenons. La *religio* latine désigne, d'abord et avant tout, un ensemble de célébrations publiques, sans accompagnement théologique ni adhésion personnelle obligatoire. La piété romaine n'implique ni foi, ni sentiment d'amour. C'est la *mos majorum*, la coutume des ancêtres. Convenance et non croyance ; civisme et non conviction ; loyauté à la patrie et non devoir de conscience. Le culte des dieux traduit d'abord le respect des prescriptions citoyennes, garantissant ainsi la durée et la solidité des institutions.

C'est ce système politico-juridique avec pyramide de primautés centrales et provinciales, que l'Église subvertit, investissant la substance organisationnelle de l'empire, semblant calquer sa chrétienté sur la romanité, son magistère sur la magistrature, son pape sur le pontife, ses canons sur le code impérial. *Religio*

85 E. Benveniste, *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes* 1 et 2, Paris, Ed. de Minuit, 1969.

86 G. Dumézil, *Les dieux souverains des Indo-Européens*, Paris, Ed. Gallimard, 2008.

n'eut donc plus le même contenu sémantique. L'institution juridico-politique devint constitution d'une assemblée eschatologique, et les chrétiens doublèrent le système de pratiques sociétales établi, ritualiste et hiérarchisé, d'une théologie et d'une foi, jusqu'alors folles en logis romain.

De cette phase latine le mouvement chrétien semble n'avoir gardé que le juridique et le politique, sans que ses acquis précédents, l'élaboration métaphysique d'empreinte grecque et le souffle prophétique d'inspiration juive, ne soient totalement éradiqués.

La religion serait donc ce détournement séculier qui tend à faire du collégial de l'unilatéral, soumettant la conciliarité à l'infailibilité, supprimant, par enkystement hiérarchique, la ventilation des rôles et la pluralité des charismes, transformant la réalité ecclésiale fondée sur l'unité dans la diversité en uniformité dans la légalité.

Désorientation qui n'a de cesse de clôturer son périmètre sacré et de définir son autre, profane.

8.4. Le Sacré

Le grec connaît deux vocables voisins *hieron* et *hagion* pour dire le sacré. Leur proximité fut telle qu'elle n'est souvent pas réinterrogée. Là encore l'évidence masque l'impensé et circonscrit l'insensé, là encore il convient de discerner. Le sacré (*hieron*), accompagne la terminologie du sacrifice, celle des lieux vénérés ou des personnes révérees. D'un autre côté, le *hagion* (le saint), indiquerait plutôt que l'objet est défendu contre toute violation.

Perspective négative, prohibitive même, qui trancherait sinon s'opposerait au *hieron* qui en serait le versant positif. La charge d'interdiction qui pèse sur le *hagion* met celui-ci à l'abri du contact des hommes. C'est le sacré en tant que pureté. *A contrario*, ce qui relève du *hieron*, se trouve associé à une sacralité justifiée par la loi et l'institution. Du même coup, il est aisément en contact avec le profane par le biais du sacrifice et de la légitimation humaine. C'est ce qui, précisément, de profane peut devenir sacré par une opération rituelle; alors que le *hagion* est à la fois saint et sacré par « essence », parce qu'il est habité par un principe transcendant qui garantit sa pureté. Cette transcendance le maintient à distance de l'intervention humaine. Si la menace qui pèse sur le *hieron* est celle d'une proximité excessive avec le monde profane, inversement celle qui pèse sur le *hagion* est celle du diabolique ou de la magie, qui lui vient de l'ambivalence même qui règne dans le champ de l'interdit et de l'impureté.

L'atteinte portée au sacré peut donc s'opérer de deux façons essentielles : la transgression institutionnelle et la profanation spirituelle. La première concerne l'institution, donc, en tant que porteuse et gardienne de la tradition identifiant le sacré au consacré, c'est à dire à tout ce que le culte et la hiérarchie entérinent. La seconde vise le caractère labile et incontrôlable de l'opération divine d'élection directe. Pour juguler ces deux orientations comminatoires, les religions se sont imposées comme puissances « des limites » déterminant le champ du profane, du sacré et du saint, accomplissant les actes théurgiques qui font passer choses et hommes d'un champ à l'autre... Théorie subtile de la circulation des sacralités.

Qu'est-ce alors que ce *hieron*? Rien de moins que le principe de maîtrise des turbulences du *hagion* (le saint) et de sacralisation du monde profane. Le sacré est donc un opérateur d'ordre et de mise en relation bien tempéré de ce qui est saint avec le monde réel. Sa mission est de contenir ce *hagion* sans l'enfermer, le rendre visible sans le lâcher hors de tout contrôle, le lier à une définition féconde et contaminatrice non pas d'un espace à protéger mais d'un *ethos* à offrir. *Ethos* signifie certes « mœurs et habitudes » mais aussi et surtout « maison commune », qui ne vaut pas tant pour ses murs et son toit, que pour la ventilation qu'offrent ses portes et fenêtres.

On l'aura compris, le sacré n'est pas sans le profane comme le citoyen sans son barbare. Couple antagonique à ne pas lire (anagramme de « lier ») selon leur opposition patente mais plutôt comme ap-position enrichissante et complémentaire. Il n'y a pas d'espace réservé sans désignation de ce dont il veut se préserver. Le profane, *pro fanum*, (qui se tient devant le temple, à l'extérieur de l'enceinte consacrée), est moins défini par sa situation actuelle d'exclusion que par celle, à venir, de potentielle initiation inclusive. La clôture n'est pas radicale fermeture ou in-déhiscence mais appel au discernement, invitation à sortir de ce qui cerne, système ouvert qui aurait satisfait Gödel et son théorème d'incomplétude. Mais le profane est à comprendre également dans son rapport au *Templum*. Le *Templum* fait référence à cet acte intellectif décisif qui consiste à délimiter, à choisir la surface sur laquelle va s'inscrire le sens ; geste rapporté de la tradition divinatoire antique qui consiste à délimiter dans le ciel, dans l'espace céleste, une étendue reconnue comme écrin des signes.

La projection sur la terre de ce *topos* astral permet d'avoir d'une part, le lieu d'inscription architecturale du culte et du rassemblement culturel chez les humains, donc le temple, et d'autre part le lieu périphérique de la contemplation. Que ce soit dans la culture latine, étrusque, mésopotamienne, japonaise, ou même indienne, on choisit de tels espaces, les déterminant comme des

espaces privilégiés. Ils ne sont pas privilégiés parce qu'on va pouvoir y insérer une inscription, mais parce qu'ils sont déjà inscrits. Reflets d'une intention céleste investie d'une charge sémantique qui n'est pas du tout le résultat d'une opération scriptale mais le fait d'une antériorité épigraphique que l'on va seulement avoir à lire. L'inscription n'étant que l'acte humain qui mime ce que l'on imagine avoir été proposé par les dieux.

Le profane apparaît alors comme ce regard/ éclairage extérieur sans lequel ne pourrait se déchiffrer le message et sans qui ce dernier n'aurait pas même d'adresse. Son irréductible présence légitime les opérations sacralisantes qui restituent un accès sécurisé au sanctuaire, contenant privilégié mais non exclusif de la sainteté, par définition, toujours in circonscriptible et im-pré-visible.

Pour le signifier autrement avec le jargon de notre tribu : il n'y a pas de « je » sans « nous », nous disait Norbert Elias (cf. § 2), il n'y a pas de « nous » sans « eux » préciserait René Girard, pour ne citer que des modernes. Ce « eux » stigmatisait le différent, cette différence étalon qui, par effet miroir, restituait de l'attachement et de l'estime narcissique. Le citoyen aimait son barbare et, même s'il le craignait, tolérait en ses limites extérieures son sauvage. Barbare et sauvage par les mœurs, étranges, mais aussi et surtout par le langage, incompréhensible, impénétrable au point d'être assimilé à des borborygmes, ces gargouillis intestinaux non contrôlés qui confinent à l'animalité.

L'humanisme, mieux « l'Humanitude », ce néologisme proposé par Yves Gineste et Rosette Marescotti (cf. § 2) ne saurait connaître ni barbare ni sauvage, pas plus qu'il ne pourrait se reconnaître en des concepts tels que nous les explorâmes : laïcité, religion, sacré, profane... D'ailleurs l'idée même de concept en tant que « *Begriff* », de « main-mise », de « main-tenant » captateur et réducteur, doit toujours être combattue par des énoncés antinomiques qui renoncent à toute possession ou maîtrise, mais recherchent patiemment la « dégriffe », ce que Lévinas appelait la « caresse » sémantique qui touche sans saisir. Il en va pareillement pour « l'autre », à ne jamais percevoir comme l'*alius*, ce si totalement étranger qui ne peut être qu'aliéné, mais considéré plutôt comme l'*alter*, cet autre moi-même, en lequel l'on peut reconnaître à la fois du semblable et du radicalement différent. Co-naturalité et altérité constitutives, qui fondent la possible fraternité, le partage du même *ethos* (« maison commune et ouverte », nous l'avons dit mais aussi « ciment relationnel »), et surtout, l'indéfinissable définition de la personne dont l'irréductible dignité signifie un au-delà radical de toute conceptualisation. Nul besoin d'être philosophe ou théologien pour saisir ce que Levinas, pour le citer à nouveau, nommait un « autrement

qu'être»⁸⁷, un « autrement » sans nécessité de quelconques démonstrations ou revendications.

L'Humanitude alors, comme nouvel étendard de la modernité? À condition de ne pas assimiler modernité et sécularisation : ce que l'on appelle la modernité s'est bâtie suite à un long et lent processus que les sciences sociales ont dénommé « sécularisation » et qu'il ne faut pas confondre avec l'athéisme. En effet, ce mouvement ne consigne pas un monde simplement sans Dieu ou sans religion, adossé à une farouche volonté de s'affranchir de tout rapport à la transcendance, au sacré ou au spirituel. Non, la sécularisation désigne un monde qui s'est extrait de la mainmise de Dieu ou des dieux ; un monde indépendant des grilles de lecture traditionnelles ou ancestrales et qui cherche, ailleurs, les ressources nécessaires pour développer une intellection alternative de la réalité. Comme l'affirme Marcel Gauchet en écho à Max Weber⁸⁸, la modernité se caractérise par un « désenchantement du monde », qu'il faut entendre comme une échappatoire à l'omniprésence et omniscience de la religion par la tentative de construction d'un espace laïcisé : « Que veut dire sortie de la religion? Pas seulement le recul des croyances, mais un arrachement à la structure religieuse des sociétés. Car la religion, dans la plénitude du terme, ce n'est pas un système de conviction, c'est une manière d'être des communautés humaines. On peut parler en ce sens là de sociétés religieuses ; le lien social lui-même, le pouvoir politique, la forme du collectif, sont constitués par le religieux. Progressivement sur cinq siècles, l'Occident est sorti de ce monde-là – c'est le fond de ce qu'on appelle la modernité. »⁸⁹.

Mais, comme nous l'avons vu pour l'origine oubliée du terme « laïc », nous touchons là à un nouveau paradoxe, si l'on veut bien dépasser toute simplification hâtive souvent à forte teneur idéologique. À l'opposé de présupposés répandus, ce n'est qu'en partie contre le pouvoir religieux que la sécularisation s'est réalisée. Elle demeure en bien des points un produit même de cet adversaire de référence, et notamment d'un judaïsme subverti par l'avènement / évènement du christianisme. En effet, ce dernier ne cesse d'inviter à un exhaussement de la règle par l'esprit, désacralisant, et donc laïcisant, le réel. Le philosophe Jean-Luc Nancy, dans la continuité de Maître Eckart ou de Schelling, appelle une telle trouée, qui ouvre la possibilité d'une pensée déliée de la présence saturante

87 E. Levinas, *Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence*, Paris, LGF, Le Livre de poche, coll. « Biblio-essais », 1990.

88 Max Weber, *Le savant et le politique*, préface de R. Aron et traduction par J. Freund, Plon, 1959.

89 M. Gauchet, *Le désenchantement du monde, une histoire politique de la religion*, Gallimard, Paris, 1985.

du divin, un «absenthéisme»⁹⁰. Le Dieu dont il est question, au risque de se répéter, demeure, malgré l'incarnation, dans le retrait d'une incognoscibilité radicale, essentiellement transcendant dans le sens qu'il ne saurait appartenir à la mondanité des êtres et des choses. Pure extériorité ou sublime intériorité, tout uniment dehors parce que dedans toujours secrètement, il ne peut se confondre avec rien de ce qui compose le monde, le rendant ainsi profane, ou autrement dit : dé-divinisé.

Autre poncif persistant, on prétend, depuis quelques lustres, que le religieux fait retour sur l'avant-scène. Or, ne peut faire retour que ce qui s'est éclipsé. La véritable question est de savoir s'il y a eu disparition, puis réapparition, ou s'il ne s'agit que de sempiternelles recompositions sous des formes apparemment nouvelles. Formes qui se veulent de plus en plus en rupture avec les institutions officielles et les cadres classiques de la doctrine. Sur ce plan, et en conservant un regard historico-critique, il semble que trois différents avatars se disputent les adhésions contemporaines :

En premier lieu, la tentation la plus évidente parce que la plus ancienne et la plus «juvenescente» : le fondamentalisme. Mouvance à relents très identitaires, voire processus de ré-ethnisation de compensation, elle se fonde sur une lecture réductrice parce que littérale de textes sacralisés à l'extrême, constituant de fait et de perspective des sortes d'«anti-sociétés» ultra régulées, luttant contre les dites «dérives» de la modernité. Conservatiste mais pas seulement, ce courant (restons dans le paradoxe) n'est pas du ressort de la foi.

À proprement parler, malgré le recours à un discours de croyance, le fanatique ne croit pas. Il reste étranger à toute *fides*, comprise comme confiance mise en un autre que soi-même (cf. § 4). Il a besoin d'être légitimé par une vérité non discutable, tenant lieu de science totalisante. Il lui est impossible de supporter que vérité révélée et savoir absolu ne puissent parfaitement se superposer. Or, et la controverse entre métaphysiciens défenseurs de la vérité avec un grand V et sophistes partisans de l'opinion et de l'éristique en rend témoignage : une vérité est, substantiellement, d'un statut toujours hétérogène au savoir. Si elle peut se rencontrer, elle demeure soustraite au champ du savoir. Le fondamentalisme, lui, met le savoir à la place du croire et plus exactement à la place d'un croire en l'autre. Il sait là où il ne peut pas croire, et c'est pourquoi justement il ne peut douter. Il ne doute pas parce qu'il ne croit pas. Ce n'est pas que le croire soit à confondre avec une opinion fade et labile ou avec un relativisme

90 Jean –Luc Nancy, *La décloison -Déconstruction du christianisme I-*, Paris, Galilée, 2005.

généralisé situant toutes les vérités dans une équivalence de principe. Non. Il est au contraire possible de soutenir une relation ferme à la vérité sans pour autant la dégrader en un savoir opposable (et donc imposable) à l'autre.

Kierkegaard reste donc un exemple pour nous en ce qu'il affirmait l'incertitude objective de la vérité et sa certitude subjective. La vérité est vérité seulement dans le rapport que nous entretenons à elle, et elle n'est pas en dehors de cela. La tradition théologique occidentale aura su distinguer d'ailleurs deux expressions du « croire » :

- le fait de croire à quelque chose (religieusement à un corps de doctrine par exemple). C'est le « croire » considéré du point de vue de ce qui est à croire. Sa forme sera un « je crois que... » ;
- le fait de croire, non en un contenu de sens, mais l'acte de croire en lui-même, le mouvement même du « croire » dans son événementialité. Sa forme sera un « je crois en... » et non pas « je crois que... », en ce qu'il atteste d'une sorte de confiance inaugurale. Le « croire » réside dans la confiance mise dans le lien à l'autre. Il est une confiance dans la confiance, c'est-à-dire une confiance dans la possibilité même de faire confiance.

C'est la raison pour laquelle Lacan, reprenant Freud, pouvait définir la paranoïa comme incroyance (*Undglauben*), c'est-à-dire le fait d'un rapport outré au réel et au langage qui ne lie plus rien du tout et ne configure aucun lien ni avec soi-même ni avec les autres⁹¹. Hélas, lorsque le croire, comme « croire en... », s'absente de la culture, c'est alors la certitude qui fait retour sur le devant de la scène, sous la forme d'une lecture totalisante, c'est-à-dire le dé-lire, avec sa folie meurtrière et son inaptitude au doute parce qu'elle se confond avec un savoir que rien n'inquiète.

La recomposition du religieux connaît une seconde forme, inverse du fondamentalisme, et qui consiste plutôt dans une version narcissique très adaptée aux aspirations contemporaines. Elle participe du « bien-être ». Elle procure un équilibre et s'associe aisément à une thérapie. Ainsi, comme l'a relevé Jacques-Alain Miller, ce n'est pas la religion qui fait retour, mais le religieux. Or, le religieux « c'est la religion, mais *ligh*. La religion allégée de tout ce qui peut la supporter comme institution, comme pouvoir institutionnel »⁹².

Dans cette perspective la religion opère comme une thérapie, c'est-à-dire qu'elle

91 « Au fond de la paranoïa elle-même qui nous paraît pourtant toute animée de croyance, règne ce phénomène de l'*Undglauben*. Ce n'est pas le n'y pas croire, mais l'absence d'un des termes de la croyance, du terme où se désigne la division du sujet » (Lacan, 1973).

92 J.-A. Miller, *Un effort de poésie, Orientation lacanienne III, 5, leçons des 14 et 21 mai 2003, partie « Religion, psychanalyse »*, Cours à L'École de la Cause freudienne, 2003.

« est moins considérée comme valant pour la vérité qu'elle répercuterait que validée par ses effets de bien-être ». C'est ce qui permettait à Lacan de prédire un bel avenir à la religion, et aller même jusqu'à affirmer qu'elle était en réalité « increvable » parce qu'elle ne cesse de donner du sens à l'angoisse humaine. On retrouve là la classique critique freudienne qu'il faudra nuancer : la religion est une réponse à la détresse, c'est-à-dire qu'elle aide à supporter notre condition humaine, et donc notre finitude. C'est en cela qu'elle a, aux yeux de Freud, une utilité sociale. Mais, en même temps, elle se nourrit de l'idée selon laquelle on pourrait surmonter la limite du savoir et du pouvoir. On trouve ici un moyen de ne pas renoncer au désir infantile de toute puissance, c'est-à-dire au fantasme de ne pas connaître le manque alors qu'il est justement ce qui fait de nous des êtres de désir.

Enfin, il faut relever une troisième figure de recomposition du religieux qui s'effectue par un transfert du religieux vers des formes non-religieuses de l'activité humaine, et notamment une croyance dans les pouvoirs de la science. Ce n'est certes pas d'aujourd'hui : chaque culture a offert des remèdes ou des palliatifs à ces sortes de tourments que sont les frustrations, les deuils, les échecs et les peines, le sentiment de vacuité, afin que chacun puisse s'arranger avec le temps qui passe et qui ne laisse rien intact. Tout cela a pris toutefois à notre époque une autre ampleur, une dimension technico-économique, à l'échelle du marché, où la croyance surplombante est que « tout est possible » ou, en tout cas, que « tout doit devenir possible ». La croyance de notre temps est celle qui récuse la catégorie éthique de la limite, et qui, de ce fait, supporte mal tout ce qui oblige à faire l'épreuve du réel. Avec les nouvelles possibilités offertes par la techno-science, c'est tout un monde fantasmatique que nous avons investi. L'époque aura au moins donné raison à Michel Foucault sur ce point : la médecine et les bio-technologies ont peu à peu remplacé les religions traditionnelles du salut dans le cadre de ce que Foucault appelait le biopouvoir et qu'il situe dans une longue analyse des mécanismes du pouvoir politique et de ses transformations⁹³. Nous avons donc transféré sur la science et les techniques ce que nous avons attribué jadis aux dieux pour qu'elles nous délivrent de ce qui atteste une limite, une borne, une marque de notre propre condition. La prise en compte de cette finitude ne saurait être un simple consentement aux formes du destin qu'on subirait au lieu de l'ouvrir à la liberté.

Autre éclairage dont nous faisons l'expérience : la mondialisation engendre la

93 M. Foucault, *Naissance de la biopolitique*, Cours au Collège de France, Paris, Gallimard, 2004.

balkanisation. Notre temps est bien celui des tribus sélectives où chacun se définit par des traits communs partageables avec certains et qui distinguent d'autres. L'universalisme, la figure d'un sujet universel, caractéristique des Lumières, fait aujourd'hui l'objet de critiques vives au nom d'une exigence de reconnaissance des particularismes culturels, religieux ou ethniques par la société globale. Le philosophe canadien Charles Taylor est emblématique d'une telle revendication communautariste éclairée (culturaliste ou différencialiste) sans pour autant renoncer à des perspectives universalistes. Dans le contexte nord-américain, où le débat est très engagé, il en appelle à « une politique de reconnaissance » qui se veut une troisième voie entre un universalisme abstrait, uniformisant, téléologiquement hégémonique, et un communautarisme clos, exclusiviste, compris comme juxtaposition stérile de groupes au sein de l'espace social.

Taylor écrit ainsi : « Il doit exister une voie moyenne entre—d'un côté—la demande inauthentique et homogénéisante pour la reconnaissance d'égale valeur, et—de l'autre—l'enfermement volontaire à l'intérieur de critères ethnocentriques. Il existe d'autres cultures et nous avons à vivre de plus en plus ensemble, à la fois à l'échelle mondiale et dans le mélange de nos sociétés individuelles »⁹⁴. La thèse principale est simple : elle s'oppose à une vision idéale du sujet universel qui est en réalité assimilation au groupe dominant et elle défend l'idée selon laquelle les identités particulières doivent être intégrées dans le vivre ensemble de la société globale. L'égale dignité de chacun signifie une égalité de droits mais aussi celle de pouvoir être reconnu dans sa différence propre, c'est-à-dire dans son identité singulière qui se construit, entre autres, en dialogue avec le corps social. Pour fonder la légitimité d'une politique de la reconnaissance, Taylor fait appel aux motifs de « l'authenticité » et de « l'originalité » qui permettent d'être soi-même en fidélité à soi-même. La tentative consiste à penser l'individualisation et son rapport au lien social. Un tel effort n'est pas sans apories, mais il est symptomatique d'une époque où la notion de « sujet universel » apparaît trop formelle et abstraite.

À partir du moment, en effet, où nous commençons à dessiner les contours de ce « sujet universel », nous avons la fâcheuse tendance à lui donner notre visage particulier et nous le confondons alors avec une version culturellement très située. En réalité, ce que nous nommons « universalisme » n'est rien d'autre que le sujet à notre image et ressemblance. Nous lui donnons nos propres traits et la prétention à l'universalisme masque alors une tentation réductrice qui signifie à

94 C. Taylor, *Le Malaise de la modernité (Grandeur et misère de la modernité)*, Paris, Le Cerf, 2002.

l'autre qu'il est reconnaissable pour autant qu'il prend la figure de cette forme-là de l'humain. *Alter ego* et non *alius*... Sa thèse est qu'il y a davantage d'universalité dans l'apport des cultures et des traditions singulières à la société globale que dans la version d'un universalisme uniformisant nivelant les différences.

Dans notre contexte européen, français notamment, se déploie apparemment aussi une logique différencialiste. Plus par défaut que par excès d'ailleurs. Elle vient en partie de l'affaiblissement d'une constitution sociale par intégration des identités distinctives. Se trouve mise en question l'instauration d'un sujet-citoyen par l'offre d'une identité capable de transcender les particularités ethniques, religieuses ou locales. Le corps social permet mal les processus d'identification à des traits communs ou des idéaux politiques dans lesquels il serait possible de se reconnaître. Il y a carence d'un imaginaire commun, ce surplomb fédérateur qu'évoque Régis Debray. Dès lors, cette fameuse identité se soutient davantage de particularismes ou de marques d'appartenance ethniques, culturelles, religieuses, sexuelles. Elle se construit par des protocoles de différenciation qui tout à la fois distinguent et baillent reconnaissance dans le corps de ceux qui portent les mêmes traits prédictifs. Dans cette perspective, il est moins demandé à l'État et au politique de conférer une identité repérable dans le champ social que de reconnaître les droits de celles toujours singulières et de plus en plus atomisées sinon minoritaires. Nous sommes peut-être face à une nouvelle utopie : non plus l'unification autour d'une visée politique commune et de principes qui transcendent les particularités, mais le tissage de communautés dans un même espace social pluraliste.

Nous avons à entendre que le « différencialisme » répond à un besoin d'identité et de lien qu'un universalisme abstrait ou simplement confondu avec l'individu démocratique parvient difficilement à prendre en charge. On peut douter pourtant d'une identité qui produit des effets miroir et qui finalement, même si elle est nécessaire, engendre dans les faits peu de singularisation et de lien social. L'élection d'une particularité ou d'une propriété qualificative confère une identité et pose imaginairement le différent des autres, alors qu'en vérité l'individu ne fait que se conformer aux idéaux du groupe.

Au risque d'insister, nos sociétés démocratiques sont ainsi prises dans une alternative qui pourrait bien être un piège mortel : ou bien un universalisme abstrait, uniformisant et réducteur, incantatoire dans ses formulations et répressifs dans ses expressions politiques, ou bien une société fragmentée en de multiples communautés où la défense des différences et des intérêts particuliers prendraient le pas sur toute visée commune. Au monde érigé sous le signe de l'Un répond le déploiement infini du multiple et la revendication forte de la différence. Sans

doute d'ailleurs que, loin de s'exclure, ces deux phénomènes s'appellent l'un l'autre. Ils se constituent dans un seul et même geste. Les recherches actuelles portent alors sur la question de savoir comment repenser les conditions d'un universalisme pluraliste, c'est-à-dire qu'il ne soit ni simple homogénéisation idéelle ni segmentation du corps social par exacerbation des particularismes.

On notera pour terminer deux motifs :

La communauté se constitue forcément par des liens imaginaires qui supposent que nous sommes liés par un certain nombre de traits communs, de propriétés, ou de prédicats. Elle n'assemble qu'en excluant ce qui n'est pas elle. Elle fait du lien en se distinguant de ce qui lui est étranger. Le lien social suppose donc, pour se constituer, la figure privative de celui qu'on soustrait à un ensemble communautaire et contre lequel, à l'occasion, on peut se retourner. « Il est toujours possible, écrit Freud, d'unir les uns aux autres par les liens de l'amour une plus grande masse d'hommes, à la seule condition qu'il en reste d'autres en dehors d'elle pour recevoir les coups ». Autrement dit, la croyance est ici de pouvoir disposer ensemble de ce dont d'autres sont privés, et d'en jouir, c'est-à-dire de jouir de ce que l'autre n'a pas et qu'on croit posséder soi-même. Ou, à l'inverse, on peut se constituer, dans son identité personnelle, et communautairement, comme privé ou exclu d'une jouissance. C'est ainsi que le sentiment de stigmatisation est un puissant moteur d'unification communautaire (cf. l'inflation « victimaire »).

Dans tous les cas, la différence marquée permet de répondre, dans l'imaginaire, à la question de savoir ce qui nous définit comme sujet. On se pense alors sujet, bien que l'on se constitue seulement avec ce moi imaginaire. La personne sociale se définit en ceci qu'elle se compose à partir de traits imaginaires / imaginaires, autrement dit par des lignes de démarcation et des processus d'identification à des idéaux qui se donnent à être reconnus dans l'espace social. Or, au sein de cette logique opère ce qui fonde, en réalité, le lien social comme lien symbolique – et pas seulement imaginaire – et qui réside dans le fait d'être lié par un même manque. Ce n'est pas d'avoir ce que d'autres n'ont pas qui fait le lien, mais d'être lié par ce que nul ne possède et dont chacun se sait dépouillé. Définir un sujet par une foi qui n'est pas possession mais plutôt « évidement ». La foi, contrairement à la croyance proche parente de la crédulité (cf. § 4), ne donne pas un « plus », mais un « moins ». Elle enlève au lieu d'ajouter, et c'est en cela qu'elle est paradoxalement un gain. Elle construit ainsi une subjectivité qui est une trouée dans les images sociales.

Cela ne signifie pas que nous sommes dans une pure ascèse des représentations sociales et des images de soi. Au contraire, c'est parce qu'un sujet peut apprendre

à ne pas se confondre avec une image de lui-même, qu'il peut développer à partir de là une capacité inventive qui est le pouvoir d'élaborer des représentations de soi-même et du monde dans lequel il vit. C'est donc l'imaginaire social qui est essentiel et ce qui en est l'ouverture se trouve dans un point « non imaginari-sable ». On peut l'illustrer avec le petit jeu du Taquin, ancêtre du rubik's cube : il s'agit d'une plaquette, limitée par un cadre, où l'on fait glisser de petites cases qui portent chacune une lettre. Le jeu consiste à former des mots en déplaçant les lettres à l'intérieur du cadre. Le jeu fonctionne à la condition qu'une case reste vide, faute de quoi le mouvement des lettres serait tout simplement impossible. La pièce centrale du jeu est ainsi une case vide. Autrement dit, les lettres et les mots sont mis en mouvement grâce à une incomplétude marquée par une lettre qui, quant à elle, est absente. Qui s'est absentée pour que l'autre advienne. L'écart ou le vide symbolique que représente, dans l'alphabétique sociale, le féminin (cf. § 7).

Aujourd'hui, il y a urgence à rendre possible les facultés d'invention et de création subjective au cœur même de ce qui détermine le sujet et le champ social. Notre histoire prend souvent en effet la forme d'un destin⁹⁵ d'autant plus redoutable que nous voulons ignorer nos propres déterminismes. Nous nous pensons les sujets de nos paroles et de nos actes alors que les sciences (sociologie, histoire, psychologie, etc.) nous dévoilent prévisibles et ramènent nos gestes les plus intimes aux lois du plus grand nombre. L'humain qui pense s'inventer et se construire par lui-même est aux mains d'un savoir qui décrit ce qu'il sera. Pourtant, nos déterminismes peuvent aussi ne pas être un destin. Un sujet véritable est toujours en excès de ce qui prétend l'encercler dans une définition objectivante. Pensons au *Banquet* de Platon et à l'*Agalma*, cet objet / sujet sacré propre à nous éblouir, celui qu'Alcibiade croit repérer dans le contenant ingrat qu'est le corps de Socrate et qui déclenche sa passion amoureuse. Il y a ainsi place pour une parole qui n'enferme pas l'être humain dans un rôle défini une fois pour toute, mais qui l'appelle à sa propre capacité d'invention dans l'amour et par l'amour. L'entendre et y répondre fait que l'être humain, au sein même de ce qui s'énonce en lui et sans l'occulter, peut toujours parler aussi en son nom propre. Sur ce plan, les traditions religieuses ne sont pas sans apporter des ressources à l'imaginaire, et des possibilités de structuration personnelle par la « reliance » qu'elles subsument, pour reprendre le joli concept

95 « Le destin : cette bataille toujours déjà perdue parce que sans jamais pouvoir l'engager ». Romain Gary, *Chien blanc*, Paris, Poche, 1972.

de Marcel Bolle de Bal⁹⁶, à condition qu'elles évitent le piège récurrent de leur réduction à des ersatz mortifères, que ceux-ci se nomment morale, thérapie, processus de ré-ethnisation, régulation de la paix sociale, opium du peuple, aliénation des masses, castration, vérité, absolu, etc.

« La religion est la terre des exilés » nous prévenait Régis Debray (cf. § 5) ; nos usagers sont des apatrides de l'amour et de la reconnaissance, en quête de ce sol qui console, de cet humus qui rafraîchit, de ce territoire cordial. Le cœur de l'accompagnant est appelé à devenir cet écriin, non zone de rétention ou de détention, mais source intarissable du don ! »

Quelques aphorismes tirés des *verbatim* :

Le raccourci idéologique passant par le prétexte du religieux renvoie à un processus de ré-ethnisation qui vient compenser des failles narcissiques réactivées par le sentiment de non reconnaissance de l'environnement immédiat.

L'institutionnalisation du religieux (représentativité des religions auprès de l'État) se fonde sur le dogme politique qu'il peut et doit avoir une action régulatrice et « régulante » dans un objectif de paix civile. Et ce, s'il le faut, en usant et abusant des personnes et des publics les plus fragiles. Ce qui pose la question de l'usage ou de la nécessité du religieux, non pas du point de vue de son fonctionnement métaphysique mais du point de vue de son instrumentalisation en tant que régulateur de la tension sociale.

« Patrie des exilés » (R. Debray). Cette patrie de substitution répond à ce que les jeunes recherchent, à savoir l'autorité et la contenance « paternelle » adossées à la réassurance « maternelle » qu'offre le cocon communautaire.

Pour l'adulte étayant, il ne peut s'agir d'une question confessionnelle, c'est-à-dire de la position de l'accompagnant, mais d'une question professionnelle, c'est-à-dire de la façon dont on accueille et accompagne toute personne telle qu'elle est dans sa globalité. Il convient de ne surtout pas éviter cette question, en en faisant un sujet tabou. Éviter la question, ne pas y répondre, c'est renvoyer le groupe et chaque usager à sa propre angoisse et ainsi les mettre en danger. En ce sens, la connaissance *a minima* de l'histoire des religions, de la laïcité à la française (les Hussards noirs de la République) est un pré-requis incontournable pour les professionnels.

La certitude martelée n'est que par défaut.

Resituer, voire lâcher le modèle d'origine, cela témoigne qu'il est possible de se

96 Marcel Bolle de Bal, *Voyages au cœur des sciences humaines : De la reliance*, Paris, L'Harmattan, 2000.

saisir d'autres modèles, à la condition d'une véritable alliance. Par la confiance, s'initialise un processus de transculturalité, c'est-à-dire, à terme, un enrichissement de son identité. «Avoir de la culture c'est pouvoir se déprendre de la sienne.»⁹⁷

Le principe de la laïcité se fonde sur la neutralité «ni... ni». Gageure, sinon chimère.

À propos de la distinction des trois espaces «républicains»: l'espace privé, l'espace civil et l'espace public :

S'il est apparemment aisé de délimiter l'espace dit «privé» (la porte de chez soi fermée), il semble que la confusion règne toujours entre les espaces «civil» et «public».

L'espace public, est sous le régime du fonctionariat et de la stricte laïcité. La neutralité est donc une obligation faite aux fonctionnaires d'État. Il s'agit d'une obligation de non publication des différences, opinions, orientations, préférences.

L'espace civil est un espace qui n'est pas soumis à la neutralité mais à la licéité (la loi qui veille à l'ordre public). Là, l'on peut faire usage, licitement, de ce que nous sommes. Dans cet espace, il y a publication, affichage des particularités, des originalités, des signes de son exception... Le texte de loi du 9 décembre 1905 fait mention de l'autorisation de manifestation de ses opinions dans cet espace ouvert.

La question du voile, par exemple, n'a pas été posée en France au bon endroit, c'est-à-dire dans les domaines juridico-politique et anthropologiques. Ainsi, en ce qui concerne le voile, la question est-elle de savoir comment il a été instrumentalisé contre l'*habeas corpus* occidental. C'est une question de licéité (licite/ illicite) et d'éthique: est-il licite et en accord avec l'impératif éthique qu'une partie de l'humanité soit rendue invisible?

Ce n'est pas l'Islam qui est en cause mais sa «vulgate réductrice» qui prône à travers un discours caricatural une organisation sociétale très éloignée de la nôtre. Les fondements de ce pseudo Islam entrent en contradiction avec les démocraties occidentales notamment en ce qui concerne :

- la Charia qui affirmerait la primauté de la loi religieuse sur la loi civile;
- le Djihad, qui serait l'obligation de promouvoir l'Islam, pouvant impliquer le prosélytisme, la conquête («guerre sainte»), la conversion forcée, donc la violence;

97 R. Debray, *Transmettre*, Paris, Ed. Odile Jacob, 1997.

- l'impossibilité de l'apostasie ;
- l'impossibilité des mariages mixtes (à l'intérieur des différents courants musulmans) et disparus (à l'extérieur de l'Islam : avec des chrétiens, juifs, bouddhistes, athées...);
- l'attention à faire de la femme un être invisible, à l'extraire de tout processus d'individuation et de subjectivation.

Redisons-le, ces fondements ne constituent pas l'Islam mais sa réduction à un « prêt-à-penser » proposé aux jeunes et aux êtres fragilisés que l'on accueille.

À propos du phénomène de l'inconnaissance, ou plutôt du « non-savoir », il est nécessaire pour le professionnel de pouvoir fonder objectivement ses assertions. Sinon, il y a échange d'opinions, de subjectivités abusives, illégitimes, voire violentes. Quand on contrevient à un dogmatisme majoritaire, issu du croisement de l'angoisse et de l'incertitude, il y a urgence à adosser « scientifiquement et humainement » notre dire : être intègre, être reconnu comme bienveillant et savoir de quoi l'on parle.

La question de l'écrit et de la sacralité de l'écrit est centrale. Si on ne la travaille pas, le lettrisme a-fonctionnel restera longtemps d'actualité. Il y a nécessité à « désacraliser » son abord par l'alacrité et la rigueur interprétative. Accéder à la compréhension par la réflexion et la confrontation pacifiée, quel sentiment de liberté!

Pourquoi sur le registre religieux, les professionnels n'ont-ils plus de ressources? Cette panique du professionnel vient conforter les processus de croyance sur son versant « crédulité ».

Dans nos espaces éducatifs, l'important c'est de déconstruire les territoires de certitudes closes: On a tous tendance à être dogmatique. Vouloir faire que l'autre accepte notre *vision*.

Il faut éviter de penser que notre modèle occidental est le meilleur... même sous couvert de science et de progrès technologiques. L'accueil inaugural c'est de reconnaître qu'il y a des cultures différentes. « La différence n'est pas le contraire de l'harmonie mais sa condition. Là où la différence fait défaut, c'est la violence qui menace »⁹⁸.

« Un formateur pose un problème à son groupe : le château d'eau d'une ville monte à hauteur de quatre étages ; l'immeuble fait six étages, que se passe-t-il pour ceux des 5 et 6^{èmes} étages? Pour ceux qui ont intégré la gravitation, les 5

98 R. Girard, *La violence et le sacré*, Paris, Grasset, 1972.

et 6^{èmes} n'auront pas d'eau, mais pour un Africain, c'est sûr que tout le monde aura de l'eau, car la solidarité est une réponse culturelle évidente. Ce problème ne peut donc pas se réduire à une simple énigme physico-mathématique.» (Extrait des *Verbatim*)

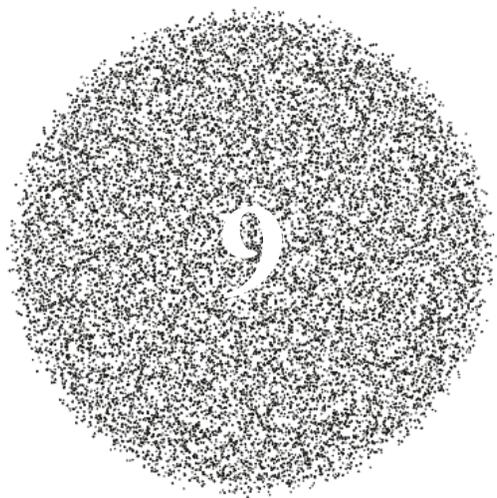
Nous devons aussi rester vigilants aux évolutions des phénomènes sectaires et nous préparer également à l'intégrisme chrétien, notamment à travers l'influence de plus en plus importante des «églises/ sectes» fondamentalistes (cf. l'Amérique latine – terre catholique – qui a en partie basculé dans ces mouvements). Le public paupérisé se retrouve dans ces structures maternantes et, aujourd'hui, c'est une part assez conséquente du public qu'on accueille.

Notre travail consiste aussi à réintroduire de la complexité (littéralement: «ce qui ne peut pas être déplié, mis au pli», toujours conservant du mystère, des zones d'ombre) dans cette entreprise généralisée de simplification à outrance⁹⁹. Il s'agit d'aller à l'encontre d'une vision bipolaire du monde pur / impur, d'une conception réductrice, partielle, sinon partielle et mutilante, qui rend possible tous les abus; aller à l'encontre d'une représentation rigide qui interdit la *biocomplexité*, comme il y a une *biodiversité*, et qui fait l'impasse sur la plasticité mentale.

99 E. Morin, *Introduction à la pensée complexe*, Paris, Le Seuil, 1990.



Lire la suite...



9. AGRESSIVITÉ - VIOLENCE : SIGNES DU COMPORTEMENT ET RELATION À L'AUTRE

« La violence est l'accoucheuse de l'Histoire »¹⁰⁰ Ce constat de K. Marx semble s'appliquer également aux trajectoires de nos usagers. Subie ou actée, souvent d'abord éprouvée avant que d'être pratiquée, « la violence a coutume d'engendrer la violence » comme le dramaturge Eschyle le faisait déjà dire au roi Agamemnon il y a deux mille cinq cents ans. Sortir de ce cercle vicieux, de cette fatalité destructrice, est bien le propos de toute dynamique éducative. Car, quoi qu'on en ait, « la violence, sous quelque forme qu'elle se manifeste, est un échec »¹⁰¹. Mais pour la bien penser, il est impératif de la distinguer d'une autre notion avec laquelle elle a tendance à être confondue, à savoir l'agressivité.

9.1. La différence agressivité / violence

La distinction à établir n'est pas de l'ordre de l'intensité ou de la gravité de la manifestation, mais ressort bien d'une rupture de champs épistémiques qui inaugure le passage de la sociobiologie (agressivité) à la pathologie (violence). C'est d'ailleurs ce que confirme leur étymologie respective :

- Agressivité vient du latin *ad gressere*, qui signifie « aller vers », recherche de contact, ce que nous avons pris l'habitude de nommer « invitation par impuissance »
- Violence s'enracine à la fois dans *violare*, au sens d'agir de force, et dans *violentus*, littéralement « abus de force ».

9.2. L'agressivité

Même si l'agressivité peut apparaître comme une tendance à attaquer l'intégrité

100 K. Marx, *Le capital*, Chronologie et avertissement par Louis Althusser, Éd. GF (n° 213), Paris 1969

101 J.P. Sartre, *Situations II*, Gallimard, NRF, série Blanche, Paris 2012.

physique ou psychique de l'autre, elle demeure une composante biologique du dynamisme général de la personnalité et des comportements adaptatifs d'un individu. Ainsi, adossée à son versant sain, c'est-à-dire en lien avec une puissance maîtrisée dans le respect du cadre, s'affirme-t-elle comme nécessaire pour vivre. Pour vivre et croître, en effet, il s'avère indispensable « d'agresser » l'environnement afin d'en tirer sa subsistance. Filons la métaphore du nourrissage et nous ferons le constat que pour s'alimenter, l'être humain doit agresser l'aliment, le mordre, le mâcher, le déglutir, le digérer et ainsi le transformer en nutriment.

Cette double interprétation met en évidence l'amphibologie originelle du concept. La langue anglaise semble mieux outillée et utilise deux mots différents qui permettent de sortir de cette difficulté : « *Agressivity* » et « *Agressiveness* ». Le premier terme traduit l'agressivité dans son sens négatif commun, alors que le second fait référence à une agressivité positive, synonyme de combativité, de tentative plus ou moins réussie d'adaptation à l'environnement, de puissance d'affirmation de soi.

Mais d'autres dimensions, et non des moindres, doivent être prises en compte pour tenter d'éclairer la notion, au risque d'en accroître encore la complexité. C'est qu'elle demeure relative, subjective et toujours socio-culturellement référencée. En effet, untel subira une agression là où un autre ne verra qu'une simple bravade ; de la menace ressentie à l'appel à attention, le spectre des lectures possibles du même comportement semble infini. De fait, toute personne développe son seuil de tolérance en fonction de son vécu familial et social en regard de la référence culturelle de la civilisation partagée.

En tant que moteur de la « pulsion de vie », tout comportement humain a un rapport avec l'agressivité. Le processus éducatif, alors, consisterait à ne pas anéantir l'agressivité adaptative en visant le contrôle de la « mauvaise » agressivité destructrice, dérivée de la « pulsion de mort ».

L'agressivité négative se caractérise par :

- une attitude destinée à nuire personnellement à une autre personne ou à soi-même ;
- un certain intérêt à blesser l'autre ou à se faire souffrir, toujours dans le sens d'une affirmation malhabile de sa puissance ;
- la conservation du lien avec cet autre (*alter égo* ou soi-même) et ce, dans la préservation du cadre ;
- la non-éradication du « visage de l'autre » (cf. Levinas), qui reste présent chez l'agresseur durant toute la crise ;
- le conflit vécu sous sa double acception (que l'on retrouve dans l'idéogramme

chinois), à savoir « danger » et « opportunité » ;

- le retour de l'autre, après la phase conflictuelle, comme un interlocuteur avec qui la coexistence sera à nouveau possible.

Concernant la construction de tels profils, la clinique révèle le rôle prépondérant des carences affectives prématurées, des gestes et paroles agressives adressées très tôt par l'environnement, des frustrations non éducatives et donc sadiques imposées au sujet. La précocité de cet enracinement ne permet pas au nourrisson d'élaborer un rapport au monde constructif en le maintenant dans un sentiment d'insécurité. Alors, ses réactions défensives face aux agressions / frustrations pourront être alimentaires (vomissements compulsifs), langagières (cris, hurlements), comportementales, notamment en développant un état d'inhibition ou d'apathie, de retrait par rapport à l'environnement, ou, au contraire, une agitation permanente pour lutter contre l'anxiété. Si aucune prise en charge éducative, par d'autres et dans d'autres milieux, n'est là pour soutenir son développement psychoaffectif, il a de très fortes chances de devenir un enfant puis un adolescent et un adulte au comportement agressif.

Reste à espérer, par la rencontre et l'étayage d'« experts immédiats » du décodage de la provocation, la possibilité de contrôler la « dose excessive » d'agressivité, en la transformant en positive assertivité (*assertiveness*)¹⁰² entendue (très synthétiquement) comme « affirmation de soi dans le respect d'autrui ».

9.3. La violence

Pour remonter encore dans son étymon, la violence (du latin *vis*: puissance, vigueur, caractère de ce qui est indomptable) se présente comme une force brutale qu'un être impose à un autre ou à d'autres, pouvant aller jusqu'à l'intimidation, la terreur et le meurtre.

Insistons: il y a bien lieu de distinguer agressivité et violence car ces deux concepts ne sont pas de même nature. Bon nombre d'humains, pourtant traversés par l'agressivité inhérente à la pulsion de vie, ne franchiront jamais le pas de la violence. Les adolescents et les adultes qui y passent sont mus par une autre pulsion difficilement contrôlable et relevant du registre de l'instinct de survie. La finalité première de cette pulsion n'est pas de nuire à l'autre mais de survivre. Ce qui est visé concerne la sécurité du sujet et peu importe pour ce

102 Cf. A. Salter et la définition du psychiatre J. Wolpe: « ... expression libre de toutes émotions vis-à-vis d'un tiers, à l'exception de l'anxiété ».

sujet, dans l'instant de la menace identifiée et de la violence induite, du dégât fait à l'autre.

C'est que la violence se veut toujours *pré-venante*. Elle campe sur le versant paranoïde d'une humanité blessée qui redoute le retour traumatique. Car « la violence se donne toujours pour une contre-violence, c'est-à-dire pour une riposte à la violence de l'autre. »¹⁰³

Pour en approcher ses « mécanismes », pour en préciser le processus et pour la clarté du propos, nous objectiverons artificiellement certaines de ses étapes qui, dans l'ordre du réel, connaissent une indémêlable intrication. Phénomène archaïque complexe, il révèle notre originelle animalité, notre statut de vulnérables proies et donc de cruels prédateurs.

- L'identité inquiétée :

Le processus de la violence s'enracine dans le sentiment d'une identité menacée, d'une image de soi humiliée, dévalorisée, bafouée, d'un amour-propre blessé. Le déclencheur spécifique privilégié, susceptible de le débrider, c'est cette menace d'effraction ou de désorganisation qui disqualifie le sujet. L'image vaut identité et cette atteinte est si intensément vécue par le Moi qu'elle crée une blessure profonde ou blessure narcissique. Il y a un lien direct entre le risque vital mettant en cause l'identité du sujet et la violence qui le saisit comme réponse anticipée à la violence qui peut lui être infligée. En ce sens, la violence éponyme demeure celle du paranoïaque. La fragilité du « Je » requiert l'éradication du « Tu » comminatoire et passe alors par :

- La déshumanisation ou l'exigence de « l'effacement du visage ».

La violence a pour propos obsessionnel de dépouiller l'autre de sa condition humaine unique. L'autre, par sa menace, peut arracher au cœur de celui qui la subit cette même humanité. Le sujet atteint par cette déshumanisation n'aura de cesse que de la retirer préventivement à celui qui semble le menacer. Il le déshumanise, il efface son visage et, pour reprendre les termes de Levinas, ne voit plus, n'entend plus, car « voir un visage, c'est déjà entendre : Tu ne tueras point. »¹⁰⁴

Ce visage suscite une tension permanente et en le chosifiant, en lui ôtant son humanité, il le sort – et s'exempte également lui-même – du champ d'application des règles morales.

- Le clivage des pulsions.

103 J-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique*, Gallimard, NRF, série Bibliothèque de Philosophie, Paris 1985.

104 E. Levinas, *Difficile Liberté*, Poche, série Biblio Essais, Paris, 2003.

Pour le signifier de façon hâtive et par trop réductrice, nous dirons avec Freud que le registre des pulsions fondamentales est duel : Eros et Thanatos, pulsion de vie et pulsion de mort (l'amour : porté par la pulsion de vie, la haine : portée par la pulsion de mort). Dans le cours civilisé d'une existence, ces deux pulsions tendent à s'équilibrer sans pour autant se neutraliser toujours tout à fait. La pulsion de vie, jointe à l'éducation, modifie le cours de la pulsion de mort en la dérivant, en l'atténuant ou en la différant, voire en la sublimant. Telle est la condition du lien social et du vivre ensemble. Or dans la violence, la pulsion de mort prend possession de l'intériorité de la personne au point de ne plus pouvoir trouver de correctif, même dans sa proximité d'avec la pulsion de vie. Cette dé-liaison des pulsions signe un basculement pathologique. L'autre ne peut plus être bon et mauvais, il est tout uniment mauvais. La réalité étouffée, le réel n'est plus accessible (cf. Le choix éditorial), l'angoisse est insupportable...

- La forclusion du Réel ou la dé-symbolisation.

L'individu violent se heurte à une réalité épaisse et sans horizon. L'angoisse efface toute médiation entre fantasme et réel. L'être erre alors dans une dimension où l'activité symbolique est rendue impossible et disparaît. L'autre n'est plus celui que l'on imagine pouvoir menacer, l'autre ne peut être que celui qui, dans la prégnance d'un environnement forcément hostile, représente le danger. La violence stoppe tout processus de représentation mentale ou de mise en scène psychique. C'est en effet grâce aux représentations métaphoriques, aux « parades imaginaires », au « comme si », que le sujet peut donner à sa violence une forme acceptable et commutable en mots. Mais la crise vient faire vaciller les positions imaginaires et symboliques. Dans ce processus aucune médiation langagière n'est possible. L'imagination est hors-jeu et l'être « hors-Je ». Le psychisme du sujet se trouve vidé et développe un état de sidération et de « suffocation de la parole » dû à un blocage du système de représentations mentales. Dès lors, une seule échappatoire :

- Le pas-sage à l'acte

La perte de l'accès au Réel et donc de l'activité symbolique conduit immanquablement à l'utilisation de la force brutale qui peut confiner au pire à savoir l'éradication du visage de la menace, c'est-à-dire le meurtre. Le passage à l'acte implique que la personne ne pense plus que sous la forme obsessionnelle. Elle disjoncte, « pète les câbles », devient folle, explose pour ne pas implorer.

Dans l'impossibilité d'avoir pu mettre des mots sur sa souffrance, dans l'impossibilité de pouvoir en jouer, de pouvoir l'imaginer, elle est la proie violente d'une réalité non maîtrisable comme folie temporaire d'un sujet aliéné dans un comportement explosif. Il y a un court-circuit de la pensée par l'acte qui

fait fonction de soupape et qui voudrait faire sens. L'acte vient nommer ce qui ne peut se dire autrement. Tout se passe comme si la personne n'était pas impliquée lors de cet agissement destructeur, comme si, redisons-le, « elle se mettait hors jeu en étant hors-Je ». Elle préserve sa propre vie en détruisant celle de l'autre. Dans le face à face, il n'y a pas d'alternative. C'est le retour à la condition animale, voire infra-animale, aux formes les plus archaïques de la barbarie. La violence s'impose comme une parole, voire un cri, sans voix.

Quelques orientations médiatrices :

Ne jamais oublier que l'être en prise avec la violence nécessite du soin. Certains affirment même que le passage à l'acte serait de l'ordre de l'auto-soin et que « la violence est le premier antidépresseur. »¹⁰⁵ Il s'agit toujours d'accompagner en vue d'une meilleure intégration psychique des souffrances internes et pour cela :

- Inviter l'individu au dialogue avec des adultes contenant et fiables, qui ont su « quoi faire » avec la violence dans leur propre trajectoire existentielle et qui sont en capacité d'accueillir les manifestations de violence sans en être déstabilisés.
- Repositionner très fermement, dans le cadre d'une véritable alliance, l'interdit de faire du mal à l'autre et / ou à soi-même. La violence étant un appel à la Loi en tant que cadre sécurisant il est impératif d'offrir un environnement régulé: l'être humain est humain justement parce qu'il ne peut vivre sans normes, sans objectifs, sans repères, sans sens. Il est donc essentiel de nommer les limites de cette humanité par des interdits protecteurs.
- Étayer la perlaboration de sa violence et ainsi lui permettre de différer, voire d'évacuer le caractère irrépensible du passage à l'acte. Sachant que la situation traumatique exige pour le sujet violent une décharge immédiate, que l'intensité des émotions soulevées empêche tout processus de pensée, que le Moi, en panne de moyens de défense, se trouve aux abois, que les représentations mentales qui pourraient le soutenir et permettre une réponse plus adéquate sont en retard par rapport aux affects, il est urgent d'aider l'usager, par le biais d'un travail « rééducatif », à imaginer des « chaînons intermédiaires » (les représentations mentales) susceptibles de lier l'excitation traumatique (réalité externe) à sa réalité interne. L'image assure cette fonction de liaison et de transformation de la tendance à l'agir immédiat. Sans ces « chaînons intermédiaires », le sujet en impasse de symbolisation, cogne et / ou se cogne.
- Transmuter la dynamique pulsionnelle en force créatrice: la sublimation,

105 F. Oury, A. Vasquez, *De la classe coopérative à la pédagogie institutionnelle*, Maspero, Paris, 1971.

comme nous l'indique Freud, permet le déplacement de cette énergie mortifère incompressible vers un autre but porteur de désir et donc de sens. On nomme cette capacité de détournement de visée, d'échange d'objet, la capacité de sublimation. C'est un travail qui peut, à terme, fonder le projet d'une vie.

On en fait le constat, il s'agit bien d'engager un travail psychique afin de sortir de l'impasse liée à la menace d'une rupture interne (ou effondrement de soi) en permettant une élaboration et une transformation de l'agir en une capacité de plaisir à créer. Ce travail intrapsychique suppose un double mouvement : à la fois préserver toute l'intensité de la pulsion et en même temps dériver la charge pulsionnelle vers des voies en accord avec l'accomplissement ou la réalisation du Moi. Ce processus est déterminant pour la construction du sujet, il est à la base des activités scientifiques, sportives, artistiques, idéologiques... c'est à dire à l'ensemble des activités qui jouent un rôle fondamental dans la vie des êtres. Pour qu'une telle mutation se profile, il faut pouvoir activer les ressources de l'imaginaire et remettre en œuvre un processus de symbolisation, étape essentielle vers un pacte d'alliance. Cela ne peut s'enclencher sans du « faire avec », sans une coprésence contaminatrice, le désir de l'accompagnant entretenant et réorientant le désir pulsion de l'accompagné.

La violence se situe sur le registre clairement paradoxal de la toute puissance externe ou, et c'est tout un, de la toute impuissance interne. L'agressivité, quant à elle, tend vers une volonté de maîtrise par le biais de l'expression maladroite d'une puissance d'adressage.

9.4. La sidération mentale

Entre agressivité et violence se trouve l'inhibition de l'acte, la sidération mentale. Sur ce versant là, l'être manifeste une impuissance ostentatoire qui rend compte d'une peur abyssale dans laquelle il se coule et sombre. C'est une des formes possibles de la fuite qui confine à un retrait de tout, y compris de quelque cadre que ce soit et surtout de tout contact. Effacement du registre des vivants, elle se (dé) construit à travers des processus de somatisation multiples et notamment celles qui touchent à l'image (maladies de peau, pathologies de la rétention, perte du sentiment d'unité, syndrome de Diogène, coprolalie, mutisme appuyé...). Pour que l'autre ne soit plus, je vise ma propre abstraction : ne plus apparaître. À rebours du « sur-Je » de l'agressivité ou de la violence, ce qui est recherché est le « sous-Moi », le « sans-Moi », « l'hypo-Je ».

Dans ces situations, l'accompagnement se heurte, non à des débordements comportementaux, mais à l'évidement de son « objet » même : l'évanouissement de l'accompagné. De la longanimité alors, comme une transfusion de vitalité au goutte à goutte.

Attention (et pour répondre à plusieurs situations similaires évoquées lors des sessions) : « L'agression » d'un éducateur ne se règle pas dans la dualité, mais dans une triangulation faisant la part belle au tiers inclus, à la condition toutefois que l'on n'exclue pas celui qui a été victime de l'acte de violence.

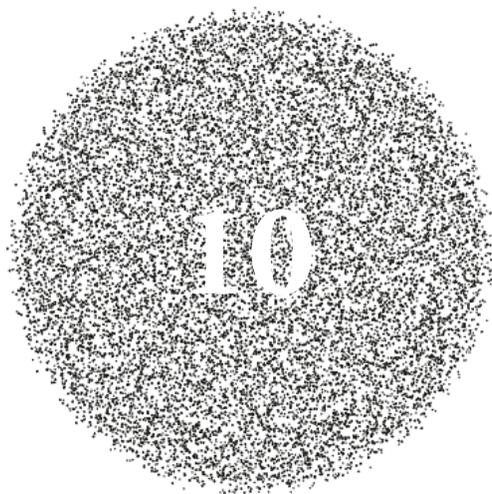
Quelques précisions sur les causes avérées d'aggravation des situations de violence à rebours d'un discours prêt-à-penser qui a tendance à se repaître de ses propres attendus :

- Dans la continuité de l'affirmation socratique qui voulait qu'Athènes fût une cité plutôt saine mentalement puisque la violence y était rare, il est prouvé qu'il existe bien un lien entre la pathologie mentale générale et les passages à l'acte violents. Ces derniers seraient cinq fois plus fréquents lors d'affections endopsychiques telles que la schizophrénie, les dépressions majeures ou la bipolarité.
- La toxicomanie est également un des facteurs de l'augmentation de la violence. L'usage de drogues (alcool compris) multiplie par seize les passages à l'acte. Des études en cours tendent à inscrire les sucres « rapides » dans la liste déjà longue des « produits » aggravants... Quid de ces jeunes qui petit déjeuner au Coca ou autres sodas ?
- On sait aussi aujourd'hui que la violence intra-familiale joue un rôle significatif dans la construction des comportements antisociaux. Ceux-ci se forment précocement et sont majoritairement antérieurs à la fréquentation de milieux délinquants qui souvent ne font que renforcer des manifestations préalables.
- Dans la vulgate du sens commun, tout le monde « sait » que les enfants maltraités deviennent des parents maltraitants. Il s'agit bien d'un faux savoir scientifique : en fait, 30 % « seulement » ont été victimes de maltraitance alors que 70 % ont été témoins de violence entre parents. La violence observée sur les proches se révèle plus traumatisante que la violence subie. Mais ceux qui s'avèrent potentiellement les plus violents restent les enfants négligés (*neglected children*). L'indifférence des parents à l'égard de l'enfant, leur négligence éducative, l'absence d'implication, leur rejet, constituent des facteurs qui sont fortement associés aux comportements antisociaux à venir. Ne jamais oublier toutefois qu'un enfant maltraité préfère, malgré tout, ce lien mortifère au retour du sentiment abandonnique.

- Sur l'éventualité de causes génétiques, rien n'a pu être prouvé et il y a même consensus pour disqualifier scientifiquement une telle approche.
- Les jeunes d'aujourd'hui sont beaucoup moins soumis (150 fois moins paraît-il) à des actes de violence que toutes les générations qui les ont précédées. Ici et maintenant, il s'agit d'une violence virtuelle qui pose la question du rapport au réel, mais celle-ci n'a aucune commune mesure avec les traumatismes laissés par les « bains » de violence vécue (guerres, pauvreté, violence familiale socialement légitimée, etc.).
- Enfin, héritage civilisationnel ou fondement anthropologique, les hommes ont trois à quatre fois plus de risques de commettre des crimes graves que les femmes (même si en ces derniers temps de post-modernité l'on assiste à un bouleversement des courbes statistiques).
- Redisons-le, en guise de suspens de la thématique mais non pour la clore, au niveau individuel, la violence n'est pas une fatalité. Sa prévention en appelle à une approche plurifactorielle et a d'autant plus de chance d'être efficace qu'elle s'exerce précocement sur les paramètres essentiels que représentent l'écrin familial et les milieux éducatifs connexes.



Lire la suite...



10. CONCLUSION : LA DETTE ET LE DON

Dans nos précédents travaux¹⁰⁶ un chapitre s'intitulait « Du trouble de l'origine à l'origine des troubles ». La question de l'origine demeure, en effet, une interrogation récurrente de nos publics, sans pour autant qu'ils puissent toujours discerner derrière ce souci légitime, les dynamiques antagoniques qui provoquent les souffrances qui les secouent. Ces dernières voilent, et ainsi témoignent des élans paradoxaux qui écartèlent les « adonassants » (cf. François de Singly)¹⁰⁷. D'une part, ils ont un impérieux besoin de se situer dans un lignage et, d'autre part, ils revendiquent, souvent de façon outrée, une autonomie qui ne devrait rien à personne et qui se voudrait même autocréation, confondant commencement et origine. C'est qu'il s'avère ardu, en effet, de distinguer ces deux « concepts » frontières, campant à la charnière des temps. Et pourtant une telle distinction se vérifie salutaire pour clarifier et fluidifier les processus d'individuation !

10.1. La dette

« Autrui est toujours déjà là »¹⁰⁸. De fait, nous ne sommes pas à notre origine, qui demeure toujours de l'ordre de l'insu et échappant à tout projet de maîtrise, mais nous sommes, potentiellement, possiblement, « vocationnellement », à notre commencement, au sens que lui donnaient Hannah Arendt et Paul Ricoeur, à savoir que nous avons à devenir des « êtres inauguraux ». Quelle merveille qu'un tel projet ! Néanmoins, ce commencement nous situe en dette d'origine. Concurrentement, il confère d'emblée au terme « dette » un sens d'une profondeur telle qu'il l'extrait des banales expressions du quotidien : « être redevable de quelqu'un », « être criblé de dettes », « avoir une dette d'honneur »... Toutes métaphores qui relèvent du fait social, économique ou moral, et dépendent donc d'un endettement contractualisé où s'est déjà dissimulée,

106 Dantzer F., Dugier E., Roux S., *Accompagnement des opérateurs et encadrants du programme conjoint Protection Judiciaire de la Jeunesse - Région, D.R.P.J.J. – CRI PACA*, 2006.

107 François de Singly, *Les adonassants*, Armand Colin Ed., Série Individu et société, Paris, 2006.

108 Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Ed. Gallimard, Paris, 1991.

diluée, la dette originare d'*ex*-ister. Or, cette dernière nous renvoie à un manque fondamental : tout autant à un manque d'autre qu'à un manque d'être. C'est dans cette perspective que l'on pouvait écrire, ailleurs, « plus que science de l'être, l'ontologie est la science de l'autre »¹⁰⁹. Oui ! Il s'agit bien d'une dette ontologique.

De nombreux penseurs, comme entre autres Heidegger¹¹⁰, nous avaient déjà invités à comprendre la dette originare d'exister comme un rapport de l'humain à l'être qu'il « n'est » jamais. Comme « un double dû » : à l'endroit de ceux qui lui ont donné de naître et eu égard à l'appel qui le convoque à devenir, le fameux « Deviens qui tu es ! » de l'adage épicurien repris par Pindare, Goethe, Nietzsche... Pour le signifier un peu différemment, l'exister humain atteste d'une dette d'origine, et donc d'une responsabilité paradoxale, qui serait liée à l'antécedence d'un autre, ainsi qu'à la seule authenticité d'un soi qui ne se découvre comme tel qu'ultérieurement et qu'à la condition de sa rencontre avec autrui, dans le télescopage de deux libertés agissantes. Le don, dans cette perspective, et pour anticiper sur le paragraphe à venir, est à comprendre comme le retrait de ce qui nous donne à être tout autant que comme l'élan qui nous fait « par-être » devant l'autre. Il est ce qui me révèle à la vie dans la trace d'une parole et d'un regard délivrés d'ailleurs.

La dette est ainsi une réalité ontologique qui me situe comme un sujet en dépendance. Elle est conditionnement premier et définie par mon rapport à l'altérité. Ce n'est pas moi qui peux m'autoproclamer « fille de... » ou « fils de... ». C'est « d'ailleurs » que je suis « d'abord » nommé. La dette n'est pas un accident historique, mais bien à mon origine, voire comme une origine où, encore une fois, je ne suis pas : « La scène primitive précède le passé. Elle n'est pas inscrite dans le temps mais avant le temps. Elle est le jadis (littéralement : déjà il y eut un jour), le hors-mémoire, le passé avant ce qui s'est passé, l'amont sans langage de la biographie, l'amont animal de l'histoire »¹¹¹.

Elle rend compte ainsi d'un rapport de dépendance « *princeps* », imprescriptible et asymétrique dans le processus d'émergence d'une subjectivité. La dette est antérieure, par conséquent, à la culpabilité morale qui serait consécutive à une faute ou encore au devoir qui m'enjoindrait de ne pas commettre de faute ; elle est antérieure à tout acte et à toute croyance ou idéologie, car elle appert comme co-constitutive même du jaillissement de l'être. Reconnaître un endettement

109 S. Roux, $1+1=3$, in *L'usage des Tic en formation de base*, CRI-PACA, 2007.

110 M. Heidegger, *Être et temps*, Ed. Gallimard, série Bibliothèque philosophique, Paris, 1986.

111 P. Quignard, *La nuit sexuelle*, Ed. J'ai lu, Flammarion, Paris, 2007.

originaires conduit à une éthique de la finitude, en vertu de laquelle le sujet est toujours subséquent et ne saurait se donner à lui-même l'autonomie morale. Une éthique de la finitude donc, à ne pas confondre avec une éthique du devoir comprise comme manifestation de l'autonomie de la raison, pour résumer : la primauté du « bon » sur « l'obligatoire ».

On peut tenter de nier cette dette en voulant être soi-même à sa propre origine ou croire pouvoir la surmonter parce qu'elle ne serait qu'un accident de trajectoire. C'est un des sens souvent peu exploité du mythe d'Œdipe. En tuant son père, et donc en coupant le lignage et la filiation, en épousant sa mère, en couchant avec elle dans la confusion des places et des temps, c'est comme si, à travers ce retour matriciel, Œdipe s'auto-engendrait, supprimant ainsi sa dette originaires. C'est bien ce que vise également Nietzsche avec la création du Surhomme¹¹² : pouvoir se porter garant de soi, se dire oui à soi-même, se vouloir son *alpha* et son *oméga*, ne devoir rien à personne, être purement affirmatif et créateur de ses propres valeurs « par-delà le bien et le mal », en dehors de tout sentiment de culpabilité. De telles perspectives tentent d'éradiquer, coûte que coûte, toute dette et toute finitude intolérables par une auto-affirmation absolue.

L'on reconnaîtra là quelques invariants transversaux du profil clinique des jeunes dits en « grandes difficultés »¹¹³ : la phobie du syndrome d'intrusion, le refus paradoxal de toute dépendance malgré l'évidence d'un abyssal besoin de rassurance, la fusion des rôles intra-familiaux engendrant confusion puis fission, l'obligation narcissique de se situer sur le versant viriloïde et tout-puissant du néo-candidate pour combattre le sentiment de toute impuissance interne, la revendication d'une autonomie totale entendue comme gestion de sa propre délinquance ou comme extension illimitée de sa sphère de satisfaction, le « tout, tout de suite »... et à terme la fatigue de n'être que soi, créanciers sans dette¹¹⁴. L'on reconnaîtra également cet arrière-fond à l'œuvre chez de nombreux adultes éducateurs (enseignants, parents, coaches, formateurs, conseillers...) et que Kaës, dans *Fantasme et formation*¹¹⁵, a rapproché du mythe du phénix. Il montre que le désir d'enseigner / éduquer peut constituer un moyen pour dénier le rapport

112 F. Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, Livre de Poche, série : Classiques, Paris, 1972.

113 S. Roux, *Petite clinique des jeunes dits en « grandes difficultés »*, in Dantzer F., Dugier E., Roux S., *Accompagnement des opérateurs et encadrants du programme conjoint Protection Judiciaire de la Jeunesse - Région, D.R.P.J.J. – CRI PACA*, 2006.

114 A. Ehrenberg, *La fatigue d'être soi*, Ed. Odile Jacob, Paris, 2000.

115 R. Kaës, D. Anzieu, L.-V. Thomas, *Fantasme et formation*, Dunod, coll. « Inconscient et culture », Paris, 1975-2001.

de filiation et devenir soi-même sa propre origine, ce qui revient à se recréer comme Moi idéal tout-puissant.

Le risque de l'absurde d'une culpabilité induite.

Mais, à l'inverse de cet oubli ou de cette négation, il est également possible de rester prisonnier d'une dette perçue comme non remboursable et qui aurait pour effet d'enfermer l'individu dans une culpabilité destructrice. Une dette qui me donne d'être et en même temps me rappelle sans cesse que j'ai usurpé mon droit d'exister ne peut conduire qu'à cette sensation mortifère. Non pas le sentiment moral de culpabilité face à une faute précise, donc, mais une imputabilité inaliénable du fait même d'exister. C'est l'exister qui est coupable en soi. Alors la culpabilité se constitue en dehors de tout prétexte ou de toute réalité objective. Quant au désir, dans la mesure où il émane d'un sujet qui n'a pas droit à la vie, il ne peut être que mauvais et incriminable. Le désir qui, par définition est lié à la vie, à l'*éros*, devient désir qui se tourne contre la vie. « L'homme malade de lui-même »¹¹⁶, dirait Nietzsche. Mais ce désir, même inversé, reste un désir. Désir de ne pas désirer. Le débiteur de ce genre de dette sans terme se sent destiné à une punition éternelle et à une souffrance dénuée de sens. Sentiment d'absurde total : le voilà en dette irrémédiable pour une existence qu'il n'a pas même demandée, et encore moins choisie, et qui n'est là que pour lui rappeler que jamais il n'y aura droit et qu'elle le condamne du fait même qu'il existe. D'où le déchirement du sujet atomisé, divisé, isolé des autres et isolé en lui-même.

Nathalie Sarthou-Lajus le confirme : « L'homme aux prises avec le sentiment de culpabilité est à lui-même son propre théâtre de la cruauté, à la fois juge et victime. La condamnation d'une part de soi-même introduit une rupture au sein de la subjectivité et une menace d'éclatement de l'identité »¹¹⁷.

Passé qui n'en finit pas de hanter, oscillant entre réversibilité et irréversibilité, présent émietté interdisant tout sentiment d'unité et faisant écran à toute vision d'avenir, la notion de projet se vit alors sur le mode de l'impossible. L'être humain est en faillite de lui-même. Pris dans la souffrance indicible d'une telle culpabilité, il ne peut ni avancer, ni reculer. Nulle autre perspective que l'arraisonnement d'un présent épais qui pourtant ne donne pas une impression de vie, ou plutôt dont la souffrance perdure la texture. La mort apparaît alors comme ultime issue... dernière possibilité de reprendre le contrôle, de sortir de cette sidération, d'affirmer paradoxalement son pouvoir subsister.

116 F. Nietzsche, *Généalogie de la morale*, Garnier Flammarion, Poche, Paris, 2006.

117 N. Sarthou-Lajus, *L'éthique de la dette*, PUF, Collection : Questions, Paris, 1997.

Les accompagnants doivent l'intégrer : dans ces situations, la terreur de vivre est souvent supérieure à l'angoisse de mourir. Répétons : la terreur de vivre est souvent supérieure à l'angoisse de mourir ! Ce qui est effrayant, ce n'est pas tant le néant que son accointance avec l'éternité, l'impossibilité d'en finir avec la vie, cette vie terrifiante, dont on craint qu'elle nous poursuive jusqu'après la mort. C'est cette expérience contradictoire que Kierkegaard explore en parlant du désespoir comme d'une maladie mortelle dont pourtant on ne parvient pas à mourir¹¹⁸.

Entre l'oubli de la dette – qui, dans une forme d'impuissance à la gratitude, abolit abstraitement le passé, rend impossible la sortie du présent et toute relation structurée avec l'autre – et le sentiment d'une dette jamais remboursable emmurant dans le désespoir, il y a place, pourtant, pour une conscience de la dette qui ouvre à un devenir et à la relation. Ni indépendance, au sens où le sujet croit ne rien devoir qu'à lui-même, ni dépendance aliénante où le sujet est brisé dans son besoin de reconnaissance, mais interdépendance qui permet une éthique de la finitude, c'est-à-dire une éthique qui situe l'être en sa réalité existentielle, à savoir en une humanité paradoxalement déjà partagée et sans cesse à prodiguer.

Car la reconnaissance de la dette d'exister exige la présence d'autrui et mieux : son amour. Redisons-le, la dimension d'antécédence du don est attestée dans le geste simple par lequel des adultes référents donnent un nom et dans la trace duquel éclot une subjectivité nouvelle. Pareillement, le désir d'être plus pleinement soi-même, reconnaît aussi dépendre de l'amour témoigné et, alors, il peut, sinon doit, se transmuter en responsabilité à l'égard des autres. C'est donc la conscience que seule la dette ainsi saisie peut ouvrir l'avenir, disposer à la rencontre et structurer la relation, désormais, éthique. Le don y est interprété comme la trace vive de ce qui me lie à l'autre, signature de ce que la capacité de donner est encore un don reçu, *de* et *dans* l'amour.

Alors, la dette et le don délimitent la sagesse d'un chemin vers l'autre, et non seulement vers l'être. Chemin qui refuse l'oubli de la dette par lequel le sujet s'illusionnerait de son autonomie. Chemin qui repousse également l'oubli du don par lequel le sujet s'aliénerait dans les remords de la culpabilité. C'est donc faire le chemin « avec » en étant au « service de », trajectoire qui intègre l'énigme de l'inévitable étonnement qu'implique la finitude de l'être-en-dette et qui se questionne sur l'« Autre » dont, ultimement, il se reçoit dans l'être.

118 S. Kierkegaard, *Traité du désespoir*, Ed. Gallimard, Folio, Collection : Essais, Paris, 1988.

10.2. Le don

Attention : il est des dons pervers qui sont encore moyens de puissance et d'assujettissement de l'autre. Insistons : la dette et le don bien compris nous ajustent à notre état de finitude, d'entre-deux, nous situent sur les « seuils » et les « frontières » dans une certaine forme de tragique et obligent à une éthique de la relation.

Fidèle à notre option dialectique formelle, nous aborderons une autre distinction nécessaire avant de commencer à explorer la notion : il s'agit de différencier échange et don. Et c'est la sphère juridique qui en trace la nette séparation. En effet, le droit d'exiger une contrepartie (*antidosis*) caractérise l'échange et ne peut être présente dans le don. Donner, c'est toujours et de façon irrémédiable se priver du droit de réclamer quelque chose en retour. Par ailleurs, si ce qui est donné l'est par devoir et obligation, alors nous sommes également dans un autre processus qui s'apparente plus à une logique de sacrifice.

Le don est un mode relationnel où ce qui importe est l'esprit du geste qui est posé. Au-delà de ce qui circule, ce qui est en jeu dans le don, ce que nous mettons en jeu dans le fait de donner ou de recevoir, mieux, ce que nous risquons, c'est notre identité même.

Cela nous conduit à envisager le don sous son double versant : le don *ontique* (quelque chose est donnée) et le don *ontologique* (l'être se donnant).

Le don ontique consiste donc à donner quelque chose à quelqu'un, c'est-à-dire une réalité particulière et déterminée, pouvant être de nature matérielle mais aussi bien idéale ou encore affective, soit, de façon tout à fait générale, ce qu'en philosophie on nomme « un étant », d'où l'appellation « ontique » de ce type de don. Là, déjà, dans la large indétermination du contenu, mais plus encore dans l'incontournable visée d'un donataire, commencent à apparaître certaines des caractéristiques universelles du don, nécessairement inhérentes à tout don quel qu'il soit. Il se définirait ainsi comme l'attitude ayant son centre et son principe dans son « invariant », à savoir, celui ou celle à qui elle s'adresse. Il y a un don lorsque tout ce qui a lieu est engagé et déduit à partir de celui qui reçoit ; tout ce qui a lieu, c'est-à-dire : ce qui est offert, la façon dont cela est offert, le fait même qu'on l'offre, et surtout, la manière d'être ou attitude fondamentale de la personne qui l'offre. Il s'ensuit que dans le don, le destinataire ne peut être entrevu que comme une fin en soi ; et, *a contrario*, que tout apport qui ne considérerait pas le donataire comme fin en soi, mais comme moyen, élément, paramètre, étape, etc., ne peut en rigueur être considéré comme un don. Cette

position absolument capitale rend possible, et appelle même une critique d'une certaine pensée sociologique qui n'insiste que peu sur l'être singulier comme fin en soi. Notamment, celle de M. Mauss¹¹⁹ et de ceux qui s'en réclament au moins en partie, comme A. Caillé, J. Godbout¹²⁰ ou encore V. Descombes¹²¹, mais aussi, au risque du crime de lèse-majesté, celle du « maître » Lévi-Strauss lui-même¹²². L'interrogation se porte alors sur ce qu'implique une telle visée de l'autre comme fin en soi ; et les notions de conscience et d'humanité partagée réapparaissent ainsi au cœur de la problématique du don.

Car ce qu'il ne faut jamais perdre de vue, ce qui requiert particulièrement d'être envisagé, c'est l'identité comme devenir, c'est ce qui présente ces deux propriétés apparemment incompatibles que sont « l'être-pour » (le fait d'être destiné à..., d'être en vue de...) et « l'être-fin » (le fait d'avoir sa destination en soi-même, et de n'admettre ainsi aucun équivalent, ni aucun prix). L'on perçoit alors que le don ne peut pas être pleinement lui-même, c'est-à-dire pleinement à la hauteur de ses propres exigences, s'il ne s'en tient qu'à un contenu. Quel qu'il soit, en effet, le « quelque chose » ne peut permettre au don d'atteindre ce qui demeure pourtant son but essentiel et sa raison d'être, à savoir : conduire l'autre (le donataire) à ne pas seulement être une fin en soi, de manière immédiate ou par rapport à un dessein extérieur, mais à devenir pour lui-même sa propre fin à atteindre, et à s'acheminer intérieurement vers l'accomplissement de son être. C'est précisément l'étymologie, oxymore dynamique, de ce merveilleux vocable d'authenticité : littéralement, « être devenir le même jusqu'au bout » ! L'on comprend dès lors que, s'il le faut, il s'agit d'établir clairement la nécessité d'arracher cet autre à sa dispersion dans l'extériorité, ou à son enlèvement dans « l'ici et maintenant », dans l'ordre légal de l'étant – arrachement que le don ontique est impuissant à produire –, c'est-à-dire à une manière d'être en laquelle, cet autre, est comme détourné de lui-même et irrespectueux de son propre être. Cet arrachement est souvent nullement désiré par celui qui doit en bénéficier, et seul le don non ontique est en capacité de procurer ce qui n'est pas désiré. Sénèque ne disait pas autre chose : « La plus belle œuvre est de sauver même ceux qui ne le souhaitent pas, comme malgré eux. » (*De beneficiis*). Le terme « comme » dans la citation, ne peut, ne doit être secondarisé, car il signifie le seuil de l'inaliénable respect et la frontière infranchissable à toute violence.

119 M. Mauss, *Essai sur le don*, PUF, Collection : Quadrige, Paris, 2012.

120 A. Caillé, J. Godbout, *L'esprit du don*, Editions de La Découverte, Poche, Paris, 2007.

121 M. Hénaff, *Le don des philosophes*, Ed. du Seuil, Paris, 2012.

122 C. Lévi Strauss, *Œuvres*, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, 2008.

L'on perçoit en même temps, paradoxe quand tu nous tiens, que ce don est essentiellement négatif, puisqu'il n'apporte rien de déterminé, mais libère, au contraire, de tout conditionnement, de toute adhérence aux déterminismes extérieurs ; en cela il s'affirme bien don « non ontique », don « de pas quelque chose ». L'on discerne enfin que ce don, comme du reste toute éducation bien comprise, subsume, implique, exige, l'intervention d'un donateur qui soit quelqu'un, un être de chair et de sang, et exclut celle d'une instance dépourvue de subjectivité. L'être se donnant, l'identité s'offrant, la personne s'élançant, le je en jeu : le don ontologique.

Rappelons encore que l'humain se revendique comme un être pleinement autonome, mais dont l'autonomie ne vient pas de lui ; c'est là le sens profond de la désignation de l'être comme esprit fini. Esprit parce que pensée, libre arbitre, volition, liberté ; fini parce qu'apparaissant et disparaissant, généré en son absence et borné par son abolition dans la mort. Cette altérité de l'origine de son autonomie (que l'on se risque à appeler « hétérogénie de l'autonomie » autrement dit : la dette) apparaît alors comme un inéluctable renvoi de l'esprit fini à autre chose que lui-même. Le fait que l'esprit fini soit renvoyé vers autre que lui, permet de comprendre pourquoi celui qui a accédé à lui-même est appelé, par cet accès précisément, à aider les autres à en faire autant ; ce qui jette une lumière rétrospective sur la raison qui pousse le donateur du don non ontique à faire ce qu'il fait. Et l'accompagnant à être là où il est. Il n'y est en effet jamais par hasard... Par ailleurs, que l'esprit soit renvoyé vers une altérité d'origine, invite à considérer l'esprit fini comme étant lui-même, en son être, le fruit d'un don : car seul le concept de don paraît en mesure de concilier cette radicale altérité de l'origine et l'autonomie ontologique de « l'originé », l'irrécouvrable « jadis » et le « j'en répons » libérateur.

Récapitulons encore : l'esprit fini est un être donné à lui-même. Dans cet énoncé, chaque mot est à prendre au sérieux et ne peut être délogé de cet enchaînement syntaxique précis. C'est parce qu'il est donné à lui-même que l'esprit fini est un être véritable quoique non absolu, c'est-à-dire : un être potentiellement autonome et libre, qui n'est cependant nullement l'origine de son autonomie et de sa liberté ; un être à part entière, irréductible, incomparable et unique, pourvu d'une dignité inaliénable en vertu de laquelle on ne peut le viser adéquatement que comme une fin en soi. Deux conséquences majeures en découlent. D'une part, il se confirme absolument et de manière définitive que le plus précieux est aussi ce qui est le plus impossible à désirer, en ce sens que l'être même du désirant est ce qui ne peut justement pas être désiré par ce dernier, si ce n'est après-coup, après rencontre révélatrice. On pourrait d'ailleurs qualifier un tel

processus de passage de l'obsession narcissique à la juste estime de soi.

D'autre part, don et être apparaissent comme indissolublement liés l'un à l'autre dans le concept même, de sorte qu'il y a d'autant plus être qu'il y a plus don, et réciproquement. C'est à cela que l'on reconnaît que le don ontologique demeure le plus grand et le plus abouti des dons possibles.

Car il a pour sens et pour but d'aider l'autre à devenir un être humain, pleinement, simplement, humblement. Ce devenir signifie : savoir faire de sa propre dimension ontique (l'ensemble de ses caractéristiques, limites et moyens : sa personnalité) l'instrument d'une pensée, d'une parole et d'une action qui soient animées par le souci de ce qui est irréductible à tout prix. Qu'est-ce à dire, sinon qu'être un humain consiste à être capable de gratuité, de désintéressement, voire d'exhaussement de sa condition dans et par la considération de l'autre ? Et cela en un double sens : premièrement, être capable de voir autrui comme l'être qui appelle notre don, et être capable d'adopter effectivement cette attitude en dépassant le registre paranoïde de la survie ; deuxièmement, se savoir soi-même comme un être donné à lui-même, et donc s'admettre (s'avouer) appelé à une reconnaissance (une gratitude) envers une origine dont nous ne sommes pas et, dépendons pourtant.

A quoi donc vise le don ontologique, sinon à rendre l'autre également capable de donner ? Car c'est précisément en donnant que l'on se révèle et se réalise comme un être d'esprit. Pour donner, et donc pour voir et traiter autrui comme un être irréductible à sa dimension ontique, il faut être soi-même irréductible à la sienne. Et être irréductible à sa dimension ontique, c'est, redisons-le, être capable de gratuité, de créativité, être engendré et naître à sa propre liberté, autrement dit : passer de la personnalité ou de l'individu à la personne. Oui ! C'est une seule et même chose qui rend digne d'être donataire et capable d'être donateur : l'incommensurabilité avec l'ordre du déterminé, du quantifiable, du relatif. Seul peut être donateur un être digne d'être donataire. Et seul est digne d'être donataire un être capable de don.

À savoir un être qui :

- s'accomplit en un *adonné*, « s'adonner c'est se recevoir soi-même de ce que l'on reçoit et devenir capable de donner ce que l'on n'a pas »¹²³ mais qui se révèle précisément par cette mise à disposition ;
- consent à s'abandonner, « l'abandon témoignant du dépassement de

123 J.-L. Marion, *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Puf (Epiméthée), Paris, 1997 et *Le phénomène érotique*, Poche Biblio essais, Ed. Grasset, Paris, 2003.

l'expérience de la perte»¹²⁴, à se mettre à ban, à s'en remettre à, à confier, à se démunir de l'essentiel pour l'espérer dans la rencontre;

- s'origine et ré-origine autrui dans le *pardon*, « le pardon, c'est offrir à quelqu'un un regard, comme si la chose affreuse qu'il a commise a bien eu lieu mais n'avait pas d'importance quant à son être de sujet ou à son sujet d'être »¹²⁵, le pardon comme l'infini de la redondance du don.

Ainsi tout être humain ne le devient et ne le demeure que dans la mesure où il est librement « à la croisée de tous les dons » : le don qu'il demeure, les dons qu'il reçoit, les dons qu'il est appelé à prodiguer.

N'est-ce pas là la meilleure définition de l'accompagnant ?

124 J.T. Godbout, *Ce qui circule entre nous : Donner, recevoir, rendre*, Ed. du Seuil, Paris, 2007.

125 J-M. Delassus, *Devenir mère : histoire secrète de la maternité*, Ed. Dunod, Paris, 2001.



BIBLIOGRAPHIE

3. Agence nationale de lutte contre l'illettrisme, *Lutter ensemble contre l'illettrisme*, Cadre national de référence, 2003
4. Bautier E. et Rochex J.-Y., *L'expérience scolaire des nouveaux lycéens. Démocratisation ou massification ?* Arman Colin, Paris 1998
5. Bataille G., *La Notion de dépense*, (1933), Ed. Lignes, 2011
6. Bauman Z., *Le présent liquide*, Paris, Le Seuil, 2007
7. Beillerot J., *Formes et formations du rapport au savoir*, L'Harmattan, Paris, 2000
8. Beillerot J., Bouillet A., Blanchard-Laville C. et Mosconi N. *Savoir et rapport au savoir. Élaborations théoriques et cliniques*. Paris : Éditions Universitaires, 1989
9. Beillerot J., Blanchard-Laville C. et Mosconi N., *Pour une clinique du rapport au savoir*. Paris : L'Harmattan, 1996
10. Benveniste E., *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes. 1 et 2*, Paris, Ed. de Minuit, 1969
11. Bergeret J., *La Dépression et les états-limites*, Paris, Payot, 1975, rééd. 1992
12. Beuys J.-H., *Social Sculpture, Invisible sculpture, Alternative Society, Free International University, Conversation With Eddy Devolder*, Ed. Tandem, Gerpennes (Belgique), 1990
13. Biarnès J., *Universalité, Diversité, Sujet dans l'espace pédagogique*, L'Harmattan, Paris, 1999
14. Wilfred Ruprecht Bion, *Transformations : Passage de l'apprentissage à la croissance*, éd. PUF, 1982
15. Boimare S., *L'enfant et la peur d'apprendre*, Dunot, Paris, 1999
16. Bolle de Bal M., *Voyages au cœur des sciences humaines : De la reliance*, Paris, L'Harmattan, 2000
17. Bolzinger A., *Histoire de la nostalgie*, Ed. Campagne première, Paris, 2007
18. Buber M., *Je et Tu* (1935), trad., Aubier-Montaigne, 1992
19. Cabanel P., *Le Dieu de la république. Aux sources protestantes de la laïcité (1860-1900)*, Presses Universitaires de Rennes, 2003
20. Caillé A., Godbout J., *L'esprit du don*, Ed. de La Découverte, Poche, Paris, 2007
21. Char R., *Fureur et mystère* (1948), Ed. Gallimard, coll. Poésie, 1962, partie Seuls Demeurent (1938-1944), Partage formel
22. Charlot B., *Rapport au savoir : Éléments pour une théorie*, Anthropos, Paris, 1997
23. Charlot B., *Le rapport au savoir en milieu populaire, une recherche dans les lycées professionnels de banlieue*, Anthropos, Paris, 1999

24. Charlot B., « La notion de rapport au savoir : points d'ancrage théoriques et fondements anthropologiques », in *Les jeunes et le savoir, perspectives internationales*, Anthropos, Paris, 2001
25. Clenet J., « Cours D.E.A. Sciences de l'éducation », C.U.E.E.P de Lille, novembre 1999
26. Dantzer F., Dugier E., Roux S., *Accompagnement des opérateurs et encadrants du programme conjoint Protection Judiciaire de la Jeunesse - Région, D.R.P.J.J. – CRI PACA*, 2006
27. Debray R., *Transmettre*, Paris, Ed. Odile Jacob, 1997
28. Delassus J.-M., *Devenir mère : histoire secrète de la maternité*, Ed. Dunod, Paris, 2001
29. Dumezil G., *Les dieux souverains des Indo-Européens*, Paris, Ed. Gallimard, 2008
30. Ehrenberg A., *La fatigue d'être soi*, Ed. Odile Jacob, Paris, 2000
31. Elias N., *La société des individus*, Paris, Pocket, 1989
32. Esposito R., *Communauté, immunité, biopolitique*, trad. Bernard Chamayou, préface de Frédéric Neyrat, Les Prairies ordinaires, coll. « Penser / croiser », 2010
33. Freud S., « La disposition à la névrose obsessionnelle », in *Névrose, psychose et perversion* (3ème édition), Paris, PUF, 2010
34. Hénaff M., *Le don des philosophes*, Ed. du Seuil, Paris, 2012
35. Foucault M., *Naissance de la biopolitique*, Cours au Collège de France, Paris, Gallimard, 2004
36. Gary R., *Chien blanc*, Paris, Poche, 1972
37. Gauchet M., *Le désenchantement du monde, une histoire politique de la religion*, Gallimard, Paris, 1985
38. Geffray C., *Trésors. Anthropologie analytique de la valeur*, Arcanes, Paris, 2001
39. Girard R., *La violence et le sacré*, Paris, Grasset, 1972
40. Girard R., *Mensonge romantique et vérité romanesque* (1961), Ed. Hachette, coll. Pluriel, 2003
41. Godbout J.-T., *Ce qui circule entre nous : Donner, recevoir, rendre*, Ed. du Seuil, Paris, 2007
42. Guex G., *Le syndrome d'abandon*, Paris, PUF, 1973
43. Heidegger M., *Être et temps*, Ed. Gallimard, série Bibliothèque philosophique, Paris, 1986
44. Hegel G.-W.-F., Préface à la *Phénoménologie de l'esprit*, trad. Bernard Bourgeois, Ed. Vrin, 2006
45. Jacquard A., *Cinq Milliards d'hommes dans un vaisseau*, Paris, Éditions du Seuil, 1987
46. Jodelet D., *Les représentations sociales*, coll. Sociologie d'aujourd'hui, P.U.F., 1989
47. Kaës R., Anzieu D., Thomas L.-V., *Fantasme et formation*, Dunod, coll. « Inconscient et culture », Paris, 1975-2001
48. Kierkegaard S., *Traité du désespoir*, Ed. Gallimard, Folio, Collection : Essais, Paris, 1988

49. Klein, M. *Le transfert et autres écrits*, PUF, 1995
50. Klein, M. *Envie et gratitude et autres essais*, Gallimard, 1968
51. Klein, M. *Développement de la psychanalyse*, PUF, 1966
52. Klein, M. *Essais de psychanalyse*, Payot, 1968
53. Lacan J., « Joyce le symptôme II », dans *Joyce avec Lacan*, Paris, Navarin, 1987
54. Lacan J., « Radiophonies », in *Autres Ecrits*, Paris, Ed. du Seuil, 2001
55. Leclercq V., « La professionnalisation des formateurs impliqués dans la formation de base : un processus inachevé », *V.E.I. Enjeux*, n°136, mars 2004, pp 187-202
56. Leroi-Gourhan A., *Le geste et la parole. I. Technique et langage; II. La mémoire et les rythmes*, Albin Michel, 1964
57. Levinas E., *En découvrant l'existence Husserl et Heidegger*, Paris, J. Vrin, nouvelle édition aug. 1967, 3e édition 1974
58. Levinas E., *Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence*, Paris, LGF, Le Livre de poche, coll. Biblio essais, 1990
59. Levinas E., *Difficile Liberté*, Poche, série Biblio Essais, Paris, 2003
60. Levinas E., *Le temps et l'Autre*, Montpellier, Fata Morgana, 1980 - PUF, 2011
61. Lévi Strauss C., *Œuvres*, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, 2008
62. Lupasco S., *Logique et contradiction*, Paris, P.U.F., 1947
63. Lüsebrink H.-J., *Edmond de Nevers : Lettres de Berlin (1888-89)*, Québec / Frankfurt, Nota Bene / M. IKO-Verlag Für Interkulturelle Kommunikation, 2002
64. Maître Eckhart, *Œuvres de Maître Eckhart - Sermons-traités*, trad. Alain de Libera, Ed. Gallimard, 1992
65. Marx K., *Le capital*, Chronologie et avertissement par Louis Althusser, Éd. GF (n° 213), Paris 1969
66. Maffesoli M., *Matrimonium- Petit traité d'écosophie*, Paris, CNRS Editions, 2010
67. Marion J-L., Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation, PUF (Epiméthée), Paris, 1997 et *Le phénomène érotique*, Poche Biblio essais, Ed. Grasset, Paris, 2003
68. Mauss M., *Essai sur le don*, PUF, Collection : Quadrige, Paris, 2012
69. McDougall J., Marinov V., Brelet-Foulard Fr., *Anorexie, addictions et fragilités narcissiques*, Paris, PUF, collection Petite bibliothèque de psychanalyse, 2001
70. Meirieu Ph., *Le choix d'éduquer. Ethique et pédagogie*, Paris, ESF, 1991
71. Mendel G., *La révolte contre le père. Une introduction à la sociopsychanalyse*, Payot-poche, Paris, 1974. Voir aussi : *Pour décoloniser l'enfant*, Coll. : Petite bibliothèque Payot, Paris, 1989
72. Mendel G., « L'institution en double péril de l'organisation et de l'inconscient, perspectives socio-psychanalytiques » (1971-1997), in *Revue internationale & psychosociologie*, IV

73. Merleau-Ponty M., *Phénoménologie de la perception*, Ed. Gallimard, Paris, 1991
74. Miller J-A., *Un effort de poésie, Orientation lacanienne III, 5*, leçons des 14 et 21 mai 2003, partie « Religion, psychanalyse », Cours à L'Ecole de la Cause freudienne, 2003
75. Morin E., *Introduction à la pensée complexe*, Paris, Le Seuil, 1990
76. Mosconi N., *Pour une clinique du rapport au savoir*, L'Harmattan, coll. « Savoir et formation », Paris, 1999
77. Mosconi N., « Relation d'objet et rapport au savoir », in J. Beillerot, C. Blanchard-Laville *Formes et Formations du Rapport au savoir*, L'Harmattan Paris, 2000
78. Mosconi N., Beillerot J., Blanchard-Laville C., *Formes et Formations du Rapport au savoir*, L'Harmattan Paris, 2000
79. Moscovici S. (1989). « Des représentations collectives aux représentations sociales : éléments pour une histoire », in D. Jodelet (Ed.) *Les représentations sociales* (pp.62-86). Paris, PUF
80. Nayrou F., « Essai sur le don : l'inquiétante oralité dans l'ombre de la structure », *Revue française de psychanalyse*, 5, 2001
81. Nancy J-L., *La décloison -Déconstruction du christianisme I-*, Paris, Galilée, 2005
82. Nicolescu B., « Qu'est-ce qui peut être à la fois « à travers » et « au-delà » ? Trans. La transdisciplinarité est une tentative pour retrouver un équilibre entre le savoir et l'être. », in *Théorèmes poétiques*, Paris, Ed. du Rocher, 1994
83. Nietzsche F., *Ainsi parlait Zarathoustra*, Livre de Poche, série : Classiques, Paris, 1972
84. Nietzsche F., *Le gai savoir*, Ed. Gallimard, Poche, 1987
85. Nietzsche F., *Généalogie de la morale*, Garnier Flammarion, Poche, Paris, 2006
86. Noudelmann F., *Image et absence : essai sur le regard*, collection « L'ouverture philosophique », L'Harmattan, 1998
87. Oury F., Vasquez A., *De la classe coopérative à la pédagogie institutionnelle*, Maspero, Paris, 1971
88. Pascal B., *Pensées*, Paris, Folio, 2004
89. Park R-E., *The Immigrant Press and Its Control*, Ed. Cambridge Scholars Publishing, 2009
90. Porot A., *Manuel alphabétique de psychiatrie*, Paris, PUF, 1952
91. Quignard P., *La nuit sexuelle*, Ed. J'ai lu, Flammarion, Paris, 2007
92. Roche J., « Que faut-il entendre par professionnalisation ? », *Education Permanente* n° 110, 1999, pp 35-50
93. Rosanvallon P., « La Communalité (La production du commun) », in *La société des égaux*, Ed. du Seuil, 2011
94. Roux S., 1+1 = 3, in *L'usage des Tic en formation de base*, CRI-PACA, 2007
95. Roux S., *Petite clinique des jeunes dits en « grandes difficultés »*, in Dantzer F., Dugier E., Roux S., *Accompagnement des opérateurs et encadrants du programme conjoint*

- Protection Judiciaire de la Jeunesse - Région, D.R.P.J.J. – CRI PACA, 2006*
96. Sarthou-Lajus N., *L'éthique de la dette*, PUF, Collection: Questions, Paris, 1997
 97. Sartre J-P., *Critique de la raison dialectique*, Gallimard, NRF, série Bibliothèque de Philosophie, Paris 1985
 98. Sartre J-P., *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Poche, 1996
 99. Sartre J-P., *Situations II*, Gallimard, NRF, série Blanche, Paris 2012
 100. Schelling F.W.J., *Le Monothéisme (1828)*, Paris, Vrin, 1992
 101. Settelen D., Toutenu D., *L'affaire Romand: le narcissisme criminel -Approche psychologique*, Paris, Ed. L'Harmattan, 2003
 102. Simmel G., *Les grandes villes et la vie de l'esprit, Pont et porte*, Paris, L'Herne, 2007
 103. Simondon G., *L'individuation psychique et collective*, Paris, Editions Aubier, 1989
 104. De Singly F., *Les adonaissants*, Armand Colin Ed., Série Individu et société, Paris, 2006
 105. Spitz R., *De la naissance à la parole*, Paris, PUF, 1993
 106. Stiegler B., *La Technique et le temps, tome 1: La Faute d'Épiméthée*, Galilée, Paris, 1994
 107. Stiegler B., *Prendre Soins*, 2008
 108. Weber M., *Le savant et le politique*, préface de R. Aron et traduction par J. Freund, Plon, 1959
 109. Taylor C., *Le Malaise de la modernité (Grandeur et misère de la modernité)*, Paris, Le Cerf, 2002
 110. Vygotski L., *Pensées et langages*, Paris, Ed. Sociales, 1934
 111. Winnicott D. W., *La mère suffisamment bonne*, Paris, Payot, coll. « Petite Bibliothèque Payot », 2006

AUTRES SOURCES

L'abécédaire de Gilles Deleuze, coffret 3DVD, Distribution G. Deleuze et Claire Parnet, 2004

lara.inist.fr/bitstream/2332/1324/2/INSERM_cannabis.pdf

<http://www.speleh2o.com/h2o/speleovideo.html>

www.illetterisme.org

INDEX

A

- addiction 8, 81, 82, 83, 84, 86, 146
 agressivité 8, 123, 124, 125, 129

C

- confiance 8, 23, 33, 43, 44, 54, 59, 63, 65, 66, 67, 68, 111, 118

D

- dépendance 8, 43, 45, 81, 82, 83, 84, 85, 92, 134, 135, 137
 dette 8, 45, 74, 79, 82, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 140
 don 8, 45, 71, 91, 117, 133, 134, 137, 138, 139, 140, 141, 142

E

- exil 8, 73, 74, 76, 78

G

- grammatisation 8, 51, 65

I

- illettrisme 37, 38, 79
 indépendance 43, 44, 81, 137
 individuation 46, 47, 48, 81, 83, 85, 119, 133

L

- lettrisme 37, 38, 94, 95, 96, 119

P

- posture 6, 7, 8, 14, 33, 40, 41, 44, 54, 55, 62, 68, 78, 92, 96, 97, 101
 professionnel 6, 7, 8, 11, 12, 23, 28, 38, 54, 56, 59, 61, 68, 75, 76, 78, 87, 91, 93, 98, 117, 119

S

- savoirs 8, 33, 35, 37, 39, 47
 séparation 27, 29, 78, 81, 85, 86, 138

T

- transindividuation 47, 48
 transmission 8, 15, 44, 53, 54, 55, 59, 60, 61, 70, 92

V

- violence 8, 52, 69, 93, 95, 96, 118, 119, 123, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 139



LE CENTRE RESSOURCES ILLETTRISME PACA, association loi de 1901, répond aux besoins d'information, de professionnalisation et d'ingénierie de tout acteur de la lutte contre l'illettrisme et l'acquisition de la langue française : partenaires institutionnels, formateurs, conseillers et travailleurs sociaux, acteurs culturels et acteurs économiques.
illettrisme.org

AUTEURS

Stéphane Roux, Franck Dantzer, Laurence Buffet, Valentina Barbu
Centre Ressources Illettrisme - Région Paca

MAQUETTE

Emmanuel Perrin-Houdon / Les Poulets Bicyclettes

ILLUSTRATIONS

Charly Garanx / Les Poulets Bicyclettes

REMERCIEMENTS

Ce travail est le fruit d'un travail collectif de longue haleine...

Je tiens à remercier en premier lieu tous les professionnels ayant participé aux actions qui ont nourri ce travail, ainsi que les publics dont les trajectoires de vie imprègnent notre réflexion : leurs fragilités raisonnent sur nos fragilités et nous poussent à essayer d'être toujours meilleurs...

Un remerciement spécial à Franck Dantzer, ancien directeur du CRI qui a initié cette démarche au CRI et à Stéphane Roux qui a animé les groupes de travail et a accepté de mettre par écrit, bien au delà de la mission qui lui était confiée, la formalisation de ces échanges. Merci à Valentina Barbu pour sa relecture précise, minutieuse et enthousiaste. Ainsi qu'à Gudny Vidarsdottir et Stéphanie Nappo pour leur travail précieux mais invisible.

Un remerciement aux financeurs du CRI et notamment à la Direction Interrégionale Sud-Est de la Protection Judiciaire de la Jeunesse, qui nous ont fait confiance et laissé la liberté de déployer cette action comme bon nous semblait.

Laurence Buffet,
Directrice du CRI PACA

Imprimé par Exaprint à Montpellier sur papier recyclé

Dépot Légal : Décembre 2015
ISBN : 978-2-9515447-0-3

avec le soutien financier de :

Cet ouvrage est cofinancé
par l'Union Européenne
dans le cadre du Fonds
Social Européen



Région
Provence
Alpes
Côte d'Azur



« Une fiction théâtrale,
des strips de bande dessinée,
des développements thématiques exigeants...

Il fallait bien tous ces éléments réunis dans un livre... pour faire entendre la parole de jeunes et de professionnels de la Protection Judiciaire de la Jeunesse de l'interrégion Sud-Est et de leurs partenaires associatifs intervenant dans le cadre de la Convention Justice Région, dans un dispositif créatif pensé par le Centre Ressources Illettrisme (CRI) de la région PACA.

Il fallait bien tous ces éléments réunis dans un livre... pour rendre la richesse de situations d'accompagnement toutes singulières, de débats sur les sujets qui font irruption dans le quotidien d'une relation éducative : les conduites addictives, le désir et la sexualité, le rapport au religieux... Ces sujets sont devenus socialement tabous ou confus car saturés de significations non distinguées, de représentations à questionner. Ils font souvent l'objet d'évitement par les professionnels, ce qui renvoie le jeune à l'angoisse et à l'expérience déjà connue d'adultes absents ou fuyants.

Une lecture continue de cet ouvrage reconstitue le cheminement d'une pensée, dessine une identité professionnelle et en valorise les contours. Autorisons-nous aussi une lecture thématique qui permet de réfléchir à sa posture professionnelle.

Éducateur, celui qui permet à l'autre de savoir (mieux) qui il est, en se pensant terrain d'expériences et en initiant des détours par les savoirs scolaires, sociaux, et par l'ensemble des médiations symboliques qui sont le legs de l'humanité. Mouvement complexe pour ramener l'autre à lui-même, l'accompagnant dans la définition de sa place singulière, mouvement qui engage, met en question chez l'adulte son propre rapport aux savoirs et aux cultures.

Processus de professionnalisation délibérément entretenu par la Direction Interrégionale de la Protection Judiciaire de la Jeunesse Sud-Est qui trouve dans le CRI, un allié fidèle, dès lors qu'est partagée la conviction que la langue est le lieu où penser son identité, son rapport aux autres et au monde, et que la résistance à la lettre est un des symptômes majeurs des difficultés des jeunes accueillis par la Protection Judiciaire de la Jeunesse. »

Michèle Guidi,

Directrice Interrégionale de la DIRPJJ Protection Judiciaire de la Jeunesse Sud-Est.



Cet ouvrage est cofinancé
par l'Union Européenne
dans le cadre du Fonds
Social Européen



ISBN N° 978-2-9515447-0-3

www.illettrisme.org