

CONFRONTATIONS

Association d'intellectuels chrétiens

Colloque

Penser l'humain aujourd'hui

(Paris, 14 et 15 Janvier 2005)

Accueil

(Catherine Grémion, présidente de CONFRONTATIONS)

Je veux d'abord remercier le recteur, Joseph Maïla, de son accueil et de la salle qu'il veut bien mettre à notre disposition aujourd'hui. Joseph, vous le savez, était vice-président de Confrontations jusqu'à son accès au poste de recteur de l'Institut Catholique de Paris qui l'a obligé à quitter ses autres engagements. Il n'est pas là tout de suite, mais il nous rejoindra vers 11 H 30. Donc merci à l'Institut Catholique et à son recteur.

Merci aussi à ceux qui se sont déplacés, parfois de loin. Il y en a qui viennent de Pau, de Lyon, de Nantes, Quimper pour participer à ce colloque. Je dis participer parce qu'il ne s'agit pas seulement d'écouter des orateurs, mais vraiment de parler ensemble, de s'entendre, de pouvoir échanger, c'est pour cela que nous avons prévu à la fois le déjeuner sur place et les ateliers cet après-midi où nous espérons pouvoir recueillir vos expériences et vos témoignages.

Ce colloque veut être une rencontre, autour du problème de penser l'humain. C'est un titre bien ambitieux. Que peut-on y mettre dans la société actuelle qui place beaucoup de ses actions sous le chapeau des droits de l'homme et de l'humain. Mais, lorsqu'on creuse, le fonctionnement des institutions, les expériences des individus, que ce soit en France ou dans beaucoup d'autres pays, lorsqu'on jette un regard sur notre histoire, on se demande quelquefois où est vraiment cette place de l'humain? L'idée que l'on s'en fait et la perception qu'en ont les uns et les autres?

Relisant Zola il n'y a pas très longtemps, j'y ai trouvé le rêve d'un révolutionnaire du XIX^{ème} siècle qui rêvait d'une société sans travail où le loisir apporterait une félicité perpétuelle. Lorsqu'on voit l'angoisse que peut être la perte du travail aujourd'hui dans notre XXI^{ème} siècle, on se rend compte que ce rêve du XIX^{ème}, cette vision d'un homme délivré du travail, n'est plus du tout notre rêve. Nous avons peut-être pris davantage conscience de l'importance du travail pour la construction de soi, pour son insertion dans une société, pour une vie équilibrée.

Le regard sur l'histoire nous amène aussi à regarder les épreuves qu'ont été les guerres. Pourquoi ces conflits ? J'ai été personnellement très frappée par la lecture d'un livre très controversé par ailleurs, d'un universitaire américain, Danny Goldhagen : « *Les exécuteurs volontaires de Hitler* ». Il s'interroge sur le fonctionnement mental : qu'est-ce qu'ils avaient dans la tête ces hommes ? Il parle des grandes mécaniques de destruction massive, mais surtout des actes individuels, tout à fait au début de l'action contre les Juifs après l'entrée en guerre des Allemands contre la Russie en Juin 1941 ses récits montrent. Les premiers commandos chargés de ramasser des communautés insérées dans des villages germanophones, des gens qu'ils pouvaient comprendre, qui parlaient comme eux, qui leur ressemblaient. Ils les ont emmenés un à un, en forêt, en colonnes : un Allemand, un Juif, un Allemand, un Juif. C'était des militaires, des appelés, pas des troupes d'élite, des gens

comme vous et moi, des commerçants, des grands-pères, des parents... Et ayant cheminé pendant un ou deux kilomètres avec des jeunes femmes, des jeunes gens, des enfants, à l'arrivée ils les exécutaient froidement d'une balle dans la tête. Qu'est-ce qui se passait dans l'esprit de ces gens pendant cette marche, ce compagnonnage, où celui qui les suivait ne savait pas ce qui allait se passer?

Donc interrogation sur ce qui se passe dans l'esprit humain dans des cas d'horreur individuelle, mais aussi dans d'autres cas de générosité individuelle inexplicable aussi. 75 % des Juifs de France ont été sauvés des nazis. Paraissent maintenant des annuaires des Justes. Qui sont ces gens ? Eh bien ce sont les mêmes, des paysans, des commerçants, c'est vous et moi, des professeurs, n'importe qui. Placés en face d'une détresse proche ils ont risqué leur vie pendant des années, un an, deux ans, trois ans, ont caché ces gens, les ont aidés, les ont fait passer dans des zones sûres ou simplement les ont intégrés à leur famille.

Alors, tout ceci nous interroge. On trouverait les mêmes interrogations en Afrique autour du Rwanda. Certains ont massacré leurs voisins, d'autres se sont fait tuer plutôt que de dire qu'ils n'étaient pas parmi ceux qui étaient menacés. Donc l'humanité est capable de ces extrêmes. Les institutions reflètent tout cela. Je crois que vous êtes tous par vos professions, par votre insertion dans les milieux médicaux, dans les milieux enseignants, comme théologiens, comme psychologues, appelés à vous interroger sur l'humain. C'est ce que nous allons essayer de faire ensemble. Je m'arrête pour laisser la parole à Blaise Ollivier.

Présentation du Colloque

(Blaise Ollivier, vice-président de CONFRONTATIONS)

Pour ouvrir ce colloque, je vais vous raconter un peu sa genèse. Ce que je sais plus ou moins c'est ce que nous avons pensé ensemble dans le séminaire, qui depuis trois ans prépare ce colloque. Ce que je ne sais pas et que j'espère mieux savoir ce soir c'est ce qu'il y a dans votre tête quand vous entendez cette proposition : Penser l'humain aujourd'hui. C'est-à-dire, vos motifs d'être venus, vos approches personnelles de cette question. Elle vous a forcément touchés quelque part pour que vous vous soyez déplacés et donc je compte beaucoup sur ce qui va se dire dans les ateliers pour, ce soir, mieux me pénétrer de vos propres motifs et en tenir compte dans la conclusion de demain. Un colloque ce n'est pas uniquement pour faire un colloque, c'est pour ensuite produire un texte, c'est-à-dire mettre en circulation un certain nombre d'idées donc les vôtres vont compter beaucoup.

Voici ma première insistance dans cette introduction. Vous êtes tous mobilisés pour que nous arrivions à dire des choses pertinentes sur cette question.

Ce qui nous est arrivé dans ce petit groupe, une quinzaine, c'est de nous être retrouvés il y a trois ans avec un besoin. Un besoin qui nous semblait évident et qui en même temps restait vague et assez imprécis. Nous nous sentions vivre dans un temps où il devient impératif, vital, de repenser l'humain. Pourquoi ?

Parce qu'effectivement quand on prononce cette phrase, son caractère démesuré saute aux yeux. Mais peu importe que ça paraisse impossible, il y avait d'abord une douleur et une souffrance. Une douleur, comme si nous étions révoltés de nous sentir dans un monde où tout se traite de plus en plus par des marchandages vulgaires et arrogants. La douleur de régresser tous ensemble et de ne pas voir ce qu'on pourrait faire d'autre. Une douleur et une souffrance. Une souffrance que nous entendons les uns et les autres, tant dans nos milieux de travail, de vie et de relations, une souffrance mal formulée, sûrement pas pensée en tous cas, une sorte de rumeur. "Vraiment c'est pas humain. Ça n'est plus tolérable. Ce n'est pas une vie". Des choses comme ça venant d'un peu partout. La souffrance et la douleur d'être contraint de tolérer et en même temps de contester les fonctionnements dont finalement nous vivons mais précisément sans vivre en vérité. Alors je me demande pourquoi ce langage, en somme de victime, dans ce pays qui compte quand même parmi les privilégiés de la planète ! Qu'est-ce qui nous manque ? Comment cibler le mal et, au fond, qu'est-ce qui serait à penser en priorité ? Voilà les questions qui nous habitaient.

Et il nous est très vite apparu que ce qui est capital ce n'est pas de penser l'humain c'est de penser l'inhumain, c'est-à-dire c'est de mieux nous préciser à nous-mêmes, nous représenter quelles sont ces forces qui poussent à un effacement tranquille de l'humain, quelles sont ces forces d'agression qu'on laisse s'infiltrer. Cela s'est toujours fait, mais quelle manière est plus propre à ce temps qui est le nôtre ? Il y a deux sortes d'inhumanité

ou d'inhumanisation ou de violence. Il y a deux sortes de violences, celles qui sont évidentes, qui sautent aux yeux, ces guerres intestines dont Abel aura l'occasion de nous parler. Il y a aussi une violence invisible, c'est un autre genre de guerre, non déclarée qui se développe d'une manière sourde dans le cadre humaniste de notre culture.

J'ose le mot, c'est une guerre contre l'humain, évidemment, pas en tant que tel mais en tant que certaines de ses exigences pourraient comporter des obstacles aux résultats, des ralentissements aux performances et aux profits. Ce genre de violence peut prendre tout simplement la forme de la bêtise de tout ce qu'on nous dit, qu'on prétend nous prouver, tout ce qu'on nous prouve, qui quand on y regarde de près ne sont rien d'autre que des empêchements de penser, d'imaginer des alternatives, afin de pouvoir en débattre entre des personnes qui se respectent justement comme des humains.

Une fois que nous savions que ce qu'il fallait penser avec le plus d'urgence n'était pas tellement l'humain pour le redéfinir, à quoi bon? mais l'inhumain pour le cibler, car c'est nécessaire pour le contenir, la question devient, comment penser cet inhumain? Il me semble que nous avons choisi de le faire, je dirais par le bas, ou à un niveau intermédiaire, notre souci étant que les situations et les actions qui seraient présentées, analysées par les intervenants soient le plus proche possible de celles que vous vivez, de celles que chacun d'entre nous pourrait mettre en correspondance ou en analogie, c'est-à-dire là où le plus grand nombre est concerné.

Ce point est très important pour nous. Il touche à une des finalités de CONFRONTATIONS. Cette finalité c'est, dans ses diverses manifestations, de contribuer à ce que chacun de ceux qui participent y trouve un certain bénéfice qui n'est pas d'avoir entendu parler des gens prestigieux, mais un bénéfice qui consiste à un peu mieux trouver sa parole propre sur les situations qui les touchent, et à travers elle sur la vie, la vie qui cherche à parler en chacun, singulièrement.

Ensuite nous avons reconnu entre nous que pour laisser parler la vie il faut oser penser le mal. Au fond on ne pense pas assez au mal. C'est-à-dire, je vais prendre une image, d'abord plonger dans quelque chose qui nous rebute, qui peut nous mettre en malaise, de façon ensuite à rebondir. Descendre dans le négatif, oser descendre dans le négatif, analyser, identifier, ces procédés par lesquels l'humain se trouve empêché ou plus ou moins détruit et puis ressurgir équipé par une meilleure compréhension, justement de ce qui déshumanise.

Vous connaissez peut-être cet auteur hongrois Sandor Maree, à qui j'emprunte la citation qui va suivre, dans son livre « Mémoires de Hongrie ». Il se souvient du motif qui l'a fait quitter sa patrie en 1948 alors qu'était en train de s'alourdir sur son pays l'emprise du système communiste. Il écrit ceci : « *En restant je risquais d'oublier cet autre moi* », cet autre moi que son moi d'écrivain qui faisait qu'après avoir quitté une première fois la Hongrie, il s'était senti un besoin absolu d'y revenir, parce qu'il avait besoin de se sentir respirer l'atmosphère de la langue hongroise qui, évidemment, ne se parle pas partout à travers le monde. Voilà son moi d'écrivain. Et donc : « *En restant je risquais d'oublier cet autre moi qui avait la force et la volonté de protester. Le moment viendrait fatalement où je*

ne pourrai plus m'élever contre ce que j'avais reconnu comme inhumain. Je connaîtrais alors une fin plus misérable que les victimes des camps de concentration qui, elles au moins, pouvaient haïr, jusqu'à leur dernier souffle leurs tortionnaires. »

Et lisant ces lignes je revois Germaine Tillon, parlant de sa vie à Ravensbrück, décrire la dilatation qu'elle ressentait, laissant monter en elle une indignation bénéfique lorsqu'elle pouvait se dire : ces SS que je vois là devant moi c'est le mal. Et dans cette haine à mort elle sentait passer le mouvement de la vie. Cette sainte colère occupant sa pensée à cibler le mal l'empêchait d'admettre la situation et, à travers ça, de se tromper sur la vie. Non, la vie n'était pas ce qu'elle voyait et ce qu'on lui imposait, elle savait que c'était autre chose en pouvant identifier le mal. Ce qui malheureusement arrive à tant d'autres, de se tromper sur la vie, qui finissent par dire, parlant de ce qui les empêche de s'approprier leur action et donc leur existence : "c'est comme ça, le monde est ainsi fait, c'est dans l'ordre des choses", devant quoi pas d'autre alternative que de s'adapter.

Ainsi, par lassitude, par désespoir, se perd la parole propre du sujet sur sa vie d'humain. En perdant sa force de protestation, il perd aussi l'humain dans l'homme qu'il est. Alors en somme, il se pourrait que de temps en temps le mal monte de nous-mêmes, sans que nous sachions le discerner, sans que nous sachions reconnaître ses vraies manières d'agir, comme un cancer en somme.

Ce genre de choses a contribué à me convaincre que le travail de la pensée cherche à cibler le mal, à se le représenter suffisamment pour en circonscrire les limites, aide le mouvement de la vie dans son combat pour lier les forces du mal. J'ai dans l'esprit cette représentation que la vie progresse en acceptant de se mêler à des forces qui lui sont contraires, destructrices, envahissantes, dans une sorte de lutte en corps à corps. C'est parce qu'il y a cette mêlée qu'il me paraît très important que nous puissions discerner les mouvements et même les violences qui font vivre, d'avec les processus qui détruisent et leurs prétentions expansives.

Voilà pour moi le travail de la pensée, c'est une question de vie. C'est vraiment vital. Et ainsi je vois l'alliance entre la vie, la parole et la pensée à l'origine de l'humain.

Est-ce que je ne suis pas en train de définir l'humain ? Parce que ce n'est pas mon intention. Ma conviction est que l'humain nous dépasse et que ça ne peut pas se contenir dans un concept, donc c'est plutôt une approche et il y en a d'autres que nous pourrions percevoir au cours de ces quelques heures et journées que nous passerons ensemble. Mais pour ma part je vois l'humain émerger de cet endroit de nous, énigmatique, où la parole s'allie à la vie pour gagner la liberté d'inventer du mieux.

Vous connaissez sûrement ce passage où Heidegger disait : « *Le langage c'est la maison de la vérité de l'être* ». Eh bien en le paraphrasant j'ai envie de dire que l'humain c'est le lieu de l'homme où la vie prend la parole, où l'esprit vient à la vie. Et par cette mise en relation, par cette capacité symbolique chacun de nous porte en quelque lieu de soi l'origine singulière de l'humain. L'humain commence en chacun d'entre nous parce que la vie a besoin de cette origine. Pour qu'un individu sorte du chaos où le mettent très

rapidement les manipulations diverses dont il est inévitablement l'objet, à quoi s'ajoutent les contradictions dont il est le sujet. Eh bien voilà ce qui manque : que la vie parle à travers les discours qui circulent et les paroles qui s'échangent. Enfin ça ne manque pas tout à fait puisque vous êtes là et que nous sommes quelques uns pour chercher à laisser passer la vie dans les mots que nous disons.

Il me reste maintenant à commenter simplement la problématique que nous avons conçue pour ce colloque. Puisque nous ne partons d'une définition, nous parlons d'une problématique. Nous avons choisi d'établir une circulation entre trois pôles d'humanisation. L'un c'est l'institution, c'est la nécessité de toujours, il n'y aurait pas d'humain s'il n'y avait pas d'institution. Quel que soit l'état dans lequel elles sont aujourd'hui et quel que soit ce qu'on dit sur leur compte. Donc l'institution et les formes spécifiques de sa misère actuelle.

Le second c'est l'action, l'action collective, ce sont les tentatives pour relier cette action et ses évaluations à un travail de la pensée et à des conditions d'inventivité.

Et le troisième pôle d'humanisation, ce sera de reconnaître de différentes façons que construire l'humain implique de vivre et d'assumer une relation à la transcendance.

Pourquoi ces trois pôles ? Parce qu'ils assurent, chacun pour sa part, la fonction symbolique qui est essentielle à l'humain. Elle est toujours fragile. Elle est à jamais inachevée. Elle consiste à relier la vie, la parole à la pensée et cette alliance est constamment en évolution. Mais il faut bien admettre que dans la réalité, celle que nous vivons, cette alliance fait franchement question. Trop de décalages entre ce qui se fait et ce qui se dit la contredisent complètement, car nos sociétés s'organisent de plus en plus en systèmes, extrêmement talentueuses pour inventer des procédures, toujours plus sophistiquées pour contrôler et maîtriser au maximum. Dans ces conditions, comment la civilisation humaniste dont l'individuation, non pas l'individualisme, est l'axe principal du développement, comment dans ces conditions, éviter qu'un clivage ne se constitue entre ces systèmes et nos valeurs de civilisation ?

Je crois que le clivage est effectivement l'un de nos problèmes vitaux. On sait que Tocqueville a vu venir cette menace de rupture entre d'une part des individus constitués en entités séparées, satisfaites d'elles-mêmes, et d'autre part la construction des liens sociaux, des rapports d'altérité qui, dans la société, font émerger de l'humain. Je pense ici au livre d'Agnès Antoine si bien intitulé : « *L'impensé de la démocratie* ». Ce livre éclaire, non seulement la pensée de Tocqueville mais aussi, l'actualité vitale d'une pensée sur ce clivage et comment le dépasser. Ceci est au cœur de notre recherche sur l'humain.

La première table ronde nous fera plonger dans la misère symbolique des institutions. Le travail de la pensée s'appliquera à identifier ce qui déshumanise dans les institutions et que celles-ci, le plus souvent, abritent, sans le discerner, sans le comprendre, fondamentalement sans vouloir écouter la parole de ceux qui les vivent quand ce ne sont pas les institutions elles-mêmes, dans les cas les plus tragiques, qui les provoquent. Alors j'aurai deux remarques à faire.

La première c'est que vous proposer de faire avec nous cette plongée n'est pas tout à fait sans risque. Le risque c'est que nous serions complices, sans l'avoir voulu d'un sentiment auquel je ne crois pas qu'on échappe complètement qui est le sentiment de l'impuissance. "Comment voulez-vous qu'on fasse, on ne peut quand même pas changer l'homme ?" C'est pourquoi je vous invite, pendant ces exposés, à beaucoup de vigilance, à guetter, pendant cette descente, les précisions qui seront données sur ces formes de destructivité cachées dans le quotidien, car une fois qu'elles sont mieux repérées elles échappent moins à nos pouvoirs d'initiative.

Ma deuxième remarque c'est que lorsque nous disons « misère symbolique » ça n'a aucun sens péjoratif dans notre esprit. Nous ne voulons surtout pas faire la morale, mais nous ambitionnons de donner plus d'intelligibilité à cette source de malheur inutile afin de devenir plus capables d'y résister.

Avec la deuxième table ronde ce sera, après la plongée, le ressurgissement, enfin pour une part car, les interventions présenteront des formes d'actions qui sont, par nature, réhumanisantes et engagées à l'intérieur de ces systèmes organisés. L'objectif sera de mieux comprendre les démarches qui conduisent ces rapprochements interpersonnels à la création de lieux de paroles à l'intérieur de l'institution, là où des acteurs reprennent avec plus de liberté l'expression de leur pensée. Leurs échanges créent une intersubjectivité. Celle-ci constitue une force à partir de laquelle il est davantage possible de déconstruire des préjugés et de changer les représentations de la réalité dominante.

A la fin de ces exposés de la deuxième table ronde se posera une question à coup sûr capitale, peut-être sans réponse : ce qui peut réussir au plan local peut-il aussi influencer la sphère politique des décisions ? A cet égard il est permis d'être pessimiste et je crois que certains ne le cacheront pas dans leurs interventions. Mais le sachant nous n'en sommes que plus déterminés à dire tout haut ce que beaucoup attendent d'avoir entendu pour savoir qu'ils le pensent tout bas, ce qui fait tout de même bouger quelque chose et quelques personnes.

La troisième table ronde portera sur l'incontournable transcendance. Nous avons osé ce terme, non sans avoir vérifié entre nous qu'il n'est pas facile à prononcer, en tout cas pas sans discernement. Cependant dans la vie la transcendance s'impose y compris là où on ne l'aurait pas cherchée. En tout cas dans le travail de la pensée, pour dépasser les clivages, dans la construction de soi pour traverser la terreur et la haine de sa propre impuissance. Et je pense à ces gens qui refusent avec une sorte de colère contenue ou dans un froid désespoir une vie, qui est d'ailleurs la leur, qui ne soit que survie, dont ils se sentent interdits, empêchés d'élaborer le sens. La passion du sens et la passion du beau sont des points de rencontre sans doute avec la transcendance.

Est-ce que notre langage est bien capable d'aborder ces choses ? En tout cas nous pourrions parler des effets de la transcendance, des formes dans lesquelles il nous arrive de nous y référer, dans nos sociétés sécularisées. Comment, dans la réalité dure, elle ouvre des voies vers le « devenir humain », comment, en chacun, elle conforte la passion de « sortir de soi », de « dépasser des limites ».

Ainsi, ce troisième pôle de notre problématique consistera à mettre en circulation des paroles « humaines », en rapport avec la transcendance, des paroles requises par notre besoin de penser non seulement notre réalité contemporaine mais, plus profondément, la vie, y compris là où elle lutte le plus difficilement pour émerger humaine.

Je m'arrête en disant, comme vous en aurez chacun l'occasion dans les ateliers en début d'après midi, mes propres attentes à l'égard de ces échanges entre les trois pôles que nous avons distingués, et entre nous tous dans ce cadre. Quelle pensée faire circuler en priorité pour contribuer à soutenir les mouvements d'humanisation à travers les épreuves de ce temps? Comment mieux cibler le mal à combattre ? Comment mieux dire les modalités actuelles de la transcendance et leurs effets sur ce qui résiste aux avancées de l'humain? Et comment mieux discerner les vrais débats qu'il faudrait ouvrir ou déplacer vers les points les plus vitaux ?

Première table ronde : la misère symbolique

Modérateur : Blaise Ollivier

Défaillance institutionnelle et altération du lien social

(Annie Charlotte GIUST, psychosociologue, directrice du Centre ESTA)

C'est en tant que psychosociologue que j'interviendrai ce matin, à partir des actions que nous menons avec mes collègues du Centre ESTA dans les institutions intermédiaires que sont les établissements d'éducation, de soin, les administrations, les entreprises, etc. Cliniciens, nous sommes sollicités pour traiter des difficultés rencontrées par le corps social, et le plus souvent quand nos commanditaires ont épuisé leurs solutions managériales, organisationnelles, communicationnelles.

La question de l'humain nous la rencontrons à travers les souffrances, les malaises et les crises que traversent les individus et les groupes au sein de leurs collectifs de travail : violences dans les relations de travail, défaillances institutionnelles, phénomènes d'exclusion. C'est à partir de cette démarche de compréhension de ce qu'il faut bien appeler des processus de déshumanisation du lien social que j'aborderai la question de l'humain dans cette première table ronde.

Je partirai du sentiment que j'ai de la formidable réduction qui s'opère dans nos institutions dès qu'il est question de la relation que nous entretenons avec nous-même et nos semblables.

La revendication individualiste à base de distance envers l'autre, le recul des solidarités, la compétition, « l'extrême aplatissement de l'homme que l'on protège et promeut » dirait Gauchet, tout cela alimente un sentiment de réduction de l'humain qui nécessite de s'intéresser à ce qui se passe sur les scènes inconscientes, qu'elles soient individuelles ou collectives et constat de la réelle difficulté actuelle de le faire

Pour vous faire partager cette nécessité je laisserai d'abord parler d'autres.

Tout d'abord un politique en la personne de Michel Rocard. Il dit ceci :

« Je puis témoigner que la grande question que se posent les constructeurs de paix est bien de savoir comment ça marche dans les têtes. Le chaînon manquant pour moi dans la réflexion sur le champ des conduites humaines en matière d'organisation sociale est bien le psychisme humain. »

Ensuite un psychanalyste, Maurice Bellet :

« Si l'on a cru un jour en finir avec l'antique terreur du mal par la pensée éclairée – la conduite devenue enfin rationnelle devenant chemin d'humanité – l'expérience des grandes catastrophes humanitaires du XXe siècle a ébranlé la prétention de notre conscience pensante : l'obscur reste. En sorte que la grande affaire n'est pas, pour l'homme, d'expulser ce qui est en lui mais de parvenir à l'intégrer. »

Enfin un théologien, Eugen Drewermann, qui dit à peu près ceci :

« On méconnaissant l'inconscient on ne surmonte le tragique qu'en parole mais non vraiment en acte... Comme tout refoulement cette façon de faire a d'abord paru simplifier énormément la tâche mais en réalité cette simplification des choses n'a provoqué ni progrès de l'humanité ni accroissement de bonheur. »

C'est de cette difficulté à considérer l'humain dans sa dimension relationnelle et dynamique que je souhaite vous parler, dimension occultée au bénéfice d'une vision statique de l'homme, volontariste ou encore moralisante. Il y a difficulté à intégrer la réalité de l'humain comme étant d'une part le lien obligé à l'autre et à l'ensemble humain, et d'autre part traversée certes par des mouvements de vie mais aussi par de la destructivité. Négativité qui semble impossible à reconnaître et qui du coup doit être refoulée, déniée ou agie.

Pourtant on le sait autant qu'on le dénie, l'humain n'est pas autosuffisant. A quelque époque que ce soit de sa vie il ne peut se suffire à lui-même. Il n'est pas dans les moyens de l'humain d'acquérir l'indépendance, et la tranquillité narcissique.

Cependant nous nous conduisons et de plus en plus semble-t-il comme si nous détenions le pouvoir d'expédier tout ce qui nuit à notre clôture narcissique, tout ce qui n'obéit pas à notre seul plaisir. Nous rêvons d'être définitivement armés, séparés, guéris de l'autre. Nous désirons pouvoir bénéficier d'une étanchéité narcissique.

Nous nous conduisons comme si nous pouvions faire abstraction de cette tâche commune existentielle qui fait qu'à l'origine de nos vies nous expérimentons le monde et l'autre dans une confusion primordiale de l'amour et de la haine.

Nous avons à construire progressivement en nous la reconnaissance de nos différences pour sortir de l'asservissement violent de cette confusion, et échapper à un *lui ou moi*.

Question qui s'élargit au domaine social, touchant ce qu'on appelle le "vivre ensemble".

Inéluctable, cette question a une dimension constitutive de l'altérité qui oblige chacun et non sans difficulté à inventer une alternative à l'attraction du meurtre de l'autre ou à son autodestruction.

Dans « Malaise dans la civilisation », Freud nous dit : « cette souffrance issue de la relation avec les autres, nous la ressentons peut-être plus douloureusement que toutes les autres. » Et il ajoute : « et pourtant nous sommes enclins à voir en elle un ingrédient superflu » Et plus loin : « en fait nous ne voulons absolument pas l'admettre ».

Ainsi le développement de cette altérité, de cette capacité à accueillir l'autre, doit se conquérir sur notre besoin d'ignorance, de banalisation, d'expulsion. Il nous faut franchir des épreuves pour honorer notre condition d'humain, ou selon la formulation freudienne « accomplir un progrès dans la vie de l'esprit ».

Il y a un prix à payer, une tâche à accomplir qui n'est jamais définitivement acquise. Il y a une mission contradictoire : tenir ensemble le lien à l'autre et l'amour de soi, l'impossible renoncement à l'agression et la nécessité de maintenir la relation à l'autre.

Mission complexe car une certaine dose de destruction demeure vitale pour se préserver de l'autodestruction.

Le monde que nous rencontrons dans nos interventions parce qu'il devient de plus en plus le monde du fonctionnel, du matériel, du factuel et de l'opérateur érigés comme valeur au nom de l'efficacité et du rendement, n'a que faire de cet enjeu humain.

Mais cette façon de ne pas traiter ces questions dans les relations de travail et au sein des organisations constitue autant de misères symboliques. Elles prennent des formes qui permettent de faire l'économie de la relation à l'autre en la tenant pour accomplie ou inutile. Elles sont à l'origine de nombreuses souffrances.

Je décrirai successivement ses différentes formes : l'idéalisation, la diabolisation, la valorisation de la décharge, l'indifférence ou l'impossibilité de s'identifier à l'autre, la victimisation, à partir d'une intervention et d'une recherche-action.

Premier exemple

La scène se passe dans un lycée de province. Nous sommes appelés par le Rectorat pour intervenir dans une situation de morbidité et d'angoisse produisant des maladies, des dépressions, des décès d'enseignants. À l'entretien préalable la commande se fait impérative « arrêter les suicides ! » (1 suicide à chaque rentrée depuis trois ans)

À première vue la situation de malaise de ce lycée, qui jouit par ailleurs d'une bonne réputation, pourrait être assimilée aux contradictions et aux incohérences qui affectent l'ensemble des établissements scolaires. Mais l'écoute des professionnels laisse apparaître une souffrance et un climat de violence extrême qui fait dire à l'un d'entre eux que l'établissement est devenu « un milieu déshumanisé, une machine à éliminer où personne ne se sent plus protégé ». Avec les entretiens nous apprenons :

- que l'établissement se trouve dans une situation de changement de population scolaire du fait des évolutions sociales et de la volonté du proviseur de faire entrer des publics différents ;
- qu'il s'y est développé un climat de luttes intestines et de recul des solidarités et qu'un groupe d'enseignants a pris l'habitude d'y faire sa loi.

Très vite nous comprenons que de nombreux enseignants se sentent menacés par le changement de public qu'ils le vivent comme une dégradation de la situation de l'établissement, et que le groupe d'enseignants qui fait la loi s'est mis à investir un projet de classe européenne qui apparaît comme porteur d'une promesse de résolution du malaise.

Faire partie de la classe européenne c'est s'extraire de cette image de dégradation de l'établissement et de l'image en reflet d'une dévalorisation de soi comme enseignant.

Enfin que ce projet de classe européenne s'est mis à devenir l'enjeu de toutes les exclusions, les clivage entre les bons et les mauvais, les pressions sur l'excellence, le lieu de toutes les disqualifications, humiliations, rétrogradations.

Nous nous apercevons que cette initiative, qui donne toutes les apparences d'une dynamique de projet à laquelle ont été conviés les enseignants, est en réalité porté par un idéal élitiste, et qu'il est au service d'une cause unique qui disqualifie toutes les autres. Il s'appuie sur l'idéal de l'excellence et se double d'un travail de sape (pratiques d'intimidation et de manipulation, violences manifestes ou silencieuses) de tout ce qui concoure à la prise en compte de la pluralité et des disparités.

Par ailleurs les entretiens révèlent que le nouveau proviseur s'est donné comme mission d'aider les enseignants en difficulté. Il est soutenu dans son action par une politique développée par le rectorat.

Cet engagement qualifié de courageux apparaît progressivement comme inquiétant. Les difficultés des enseignants ne sont pas traitées par des régulations individuelles ou collectives, par des arbitrages ou des mesures de protection mais par une détermination à traquer la fragilité, à épingle la déficience, à désigner la faiblesse et à sortir les enseignants du système, le plus souvent par des congés de maladie.

Et finalement ce qui apparaît à l'analyse c'est que ces deux démarches qui soutiennent les investissements et finalisent l'action au sein du lycée partagent le même fantasme d'épuration de l'établissement.

Le proviseur, qui déserte les fonctions d'étayage, vient ainsi renforcer le régime des enseignants qui se sont faits les défenseurs et les gardiens de l'excellence. L'alliance – au delà des divergences apparentes – se porte sur la volonté de mener un travail d'assainissement et de prévention pour épurer le système de ceux qui sont identifiés comme causes de dysfonctionnement.

Cette destructivité, les enseignants avaient du mal à se la représenter et pourtant dans ce régime absolutisé les faiblesses, l'ambivalence, le doute, les limites et au-delà la différence et l'altérité n'avaient plus lieu d'être.

A travers ces conduites ce qui est en jeu comme processus de déshumansation c'est :

1. **l'idéalisation** qui pousse à voir tout le mal dans l'autre et à penser que si je l'élimine, j'élimine le mal. Elle peut donner des manières très impersonnelles de faire avec le mal

occasionné par l'autre : je me mets à le détecter, le désigner, le localiser pour l'exterminer, dans l'illusion qu' une fois le mal vaincu le souverain bien règnera sans partage. De plus la culpabilité disparaît puisque les tâches les plus destructrices sont des actions purificatrices.

2. les liens **d'identification** fondés sur l'espoir d'appartenir à un seul corps pour maintenir la cohésion de l'ensemble
3. la **diabolisation** qui conduit à projeter le haï sur une personne (ou un groupe) qui va incarner le mal et qui va devenir le support de la haine , le bouc émissaire
4. la **valorisation de la décharge** et de l'agir de l'agressivité au lieu de sa transformation. Le courage devient alors de supprimer l'autre.

Deuxième exemple

Le deuxième exemple, je le situe dans le cadre plus général des souffrances au travail

Vous vous souvenez sans doute du mouvement d'opinion qui a suivi la sortie du livre de Marie-France Hirigoyen *le harcèlement moral* (1998), et comment sont venues s'exprimer sur cette notion et avec force médiatisation, les violences développées dans les relations professionnelles avec leur cortège de maltraitance et d'humiliation

À l'époque je me suis questionnée sur cette réalité et j'ai souhaité écouter des personnes se disant harcelées, puis j'ai mené des recherches. Ce qui fut marquant c'est de s'apercevoir qu'au delà de la souffrance psychique et des troubles consécutifs aux situations de harcèlement, au-delà de la multiplicité et intensité des symptômes physiques (stress post traumatiques), le plus destructeur c'était le désert relationnel, les situations d'isolement et de solitude dans lesquelles se trouvaient ces personnes, provoquées par l'abandon ou la complicité de l'entourage professionnel :

1. absence de compassion ou de solidarité de la part des collègues de travail,
2. retrait impressionnant des recours institutionnels (« il m'a dit qu'il fallait savoir avaler des couleuvres »)
3. impuissance déclarée des représentants de la loi (inspecteur du travail) : « Dans mon cas, le conflit avec l'employeur relevait du Moyen Age du droit du travail, c'était une entrée possible pour une inspection. Mais il est resté en dehors de tout ça au motif qu'un employeur aujourd'hui fait ce qu'il veut ».

Tout cela provoque un sentiment de "*désolation* ", un vécu d'abandon, de non protection : « Ça a été le pot de terre contre le pot de fer. J'ai senti l'envahissement de la souffrance dans l'obsession de chercher du secours et de ne pas le rencontrer. Essayer, essayer encore. Quand j'ai été obligée d'admettre qu'il n'y en aurait pas, le trou, la dégringolade, plus rien sous les pieds ».

Vécu d'**indifférence**, immunité relationnelle, comme si tous ces acteurs avaient perdu leur capacité d'identification à l'autre humain. Ici ce qui est revendiqué ce n'est pas le droit à la différence mais le droit à l'indifférence envers l'autre, à se passer de l'autre qui est source de déceptions, d'incertitude, de blessures, de menaces. Au lieu de le regarder, de l'affronter il faut se passer de l'autre, nier la différence et le conflit.

Il s'en est suivi une mobilisation des professionnels : médecins, psychiatres, psychologues, avocats, juristes, syndicalistes... Et ce pour signifier avec force que dans un état de droit comme le nôtre, de tels agissements atteignant la dignité et l'intégrité des personnes, même s'ils se fondent sur des contraintes économiques, même s'ils interviennent dans le champ clos des relations de travail, ne sauraient être tolérés (Debout, 2001). Et sont envisagés des modes d'intervention et de lutte contre les pratiques de harcèlement moral au travail.

Ces initiatives aboutiront à ce que le harcèlement moral soit inscrit dans la loi de modernisation sociale du 17 janvier 2002. Les dispositions retenues concernent la prévention et la sanction du harcèlement moral.

La situation a changé mais faut-il s'en réjouir ? Sans sous-estimer l'engagement des professionnels dans l'aide apportée aux personnes, dans leur grande majorité les mesures qui sont prises actuellement (aussi bien par les syndicats que par les directions), visent à résorber un dysfonctionnement, pour limiter ou éliminer la perturbation qu'il entraîne.

Le problème étant alors isolé de son contexte d'apparition, La dite « victime » se voit accorder un soutien médical le temps de procéder à sa mise à l'écart (mutation, retraite anticipée, départ négocié de l'entreprise). La médicalisation met la personne à l'écart de son contexte de travail et conduit à un insidieux processus d'exclusion ou de déqualification (ambiguïté de l'avis d'inaptitude). Elle l'empêche de construire avec d'autres une intelligibilité commune et partagée de la situation pour modifier qualitativement l'impact de celle-ci sur elle et les autres

Concernant le traitement juridique, il est davantage question semble-t-il d'abandonner l'individu à lui-même dans un monde où il ne serait vraiment pas possible de traiter les conflits et de penser les relations de travail. Il ne reste plus alors que la voie contentieuse pour exprimer une demande réduite à celle de réparation d'un préjudice subi.

Ceci débouche aujourd'hui sur une toute autre réalité : celle de multiples allégations de harcèlement moral de salariés – harcèlement étant devenu un mot-valise - réclamant des droits faute de pouvoir trouver à s'exprimer dans les collectifs de travail.

Et on assiste au développement d'une autre forme de déshumanisation, la **victimisation**. Elle est une façon de ne pas assumer l'épreuve de l'autre, de ne plus être confrontée à sa responsabilité et aux difficultés relationnelles, de se considérer comme victime de quelque chose qui nous est extérieur. Il ne reste plus qu'à se constituer comme sujet porteur d'un traumatisme et non comme sujet engagé dans des relations.

Le traumatisme légitimé comme réel va remplacer le traumatisme, celui-là plus symbolique, que représente la blessure de devoir en passer par les autres. Le travail intérieur d'élaboration de ce malaise va faire place à la revendication de droits. Et c'est l'inflation des demandes de réponse à tous les conflits sur le mode de la rancœur procédurière poussant à se plaindre en justice de l'autre et à demander réparation.

Le droit à la liberté fait place à une conception du droit comme créance. Ce n'est plus une liberté dont on dispose mais un devoir d'autrui à son égard. Quelque chose nous est dû.

Mais la misère symbolique nous la trouvons aussi – peut-être même surtout – dans le manque de discernement : les leaders de la classe européennes sont admirés pour leurs qualités intellectuelles et on leur attribue le pouvoir de faire sortir le lycée de la crise qu'il traverse ; le proviseur est considéré comme courageux, certes maladroit, voire incompetent mais rares sont ceux qui se sont autorisés à penser qu'il était vraiment nocif ; DRH et syndicats se plaignent de passer beaucoup trop de temps dans des démarches procédurières individualisées sans imaginer comment ils pourraient améliorer le fonctionnement des relations de travail.

Entre la personne qui investit sa profession comme un faisceau de pratiques et de compétences au nom d'une finalité avec le souci des collectifs de travail qu'il a sous sa responsabilité, et celle qui lui tourne le dos pour utiliser les relations au gré de ses pulsions et au service de sa destructivité, c'est cette dernière qui a entretenu le plus longtemps une image sinon légitime du moins acceptable aux yeux du plus grand nombre.

Autant de misères symboliques, car rien n'est plus contraire à l'existence d'un sujet que l'affirmation sans limite de l'individu. Aussi longtemps que nous naîtrons et que nous mourrons il y aura de l'Autre.

L'ordre symbolique est ce qui nous préexiste et nous survit. Ce sur quoi aucun désir n'a barre. Le symbolique dit que tout ne se vaut pas. Il construit et impose des différences, des oppositions, afin de donner sens au liens psychiques et sociaux. Aussi tout ce qui réduit les différences et instaure de la confusion, de l'illimité ou de la toute puissance participe de sa disparition.

Comment préserver l'humain ? Comment faire en sorte que chacun se sente protégé dans son existence d'humain ? Comment faire en sorte que chacun puisse se sentir à un titre ou à un autre concerné par ce qui arrive aux autres ?

Pour agir dans ce sens cela implique que le danger ne soit pas seulement perçu comme étant extérieur mais qu'il soit identifié par les actions et les exactions de chacun dans le règlement des conflits

Ce travail de transformation de l'humaine pulsion d'agression exigée de chaque individu singulier est aussi tributaire des transformations accomplies dans nos institutions et par la société.

Comment « bénéficier du secours qu'un monde habité en commun devrait offrir , pour échapper ensemble à la malédiction qui consiste à devenir inhumain ? », questionnait Hanna Arendt

Par un travail de culture qui ne peut s'établir que par la reconnaissance de la nature passionnelle – matière première de notre humanité, et par un travail individuel et collectif d'humanisation – ce qui sera développé dans deuxième table ronde

Je terminerai en citant ces propos de Pascal Brukner dans « misère de la prospérité » :

« être barbare c'est se croire civilisé et rejeter l'autre dans le néant. Alors qu'être civilisé c'est se savoir barbare, connaître la fragilité des barrières qui nous séparent de notre ignominie, et savoir que le même monde porte en lui la possibilité de l'infamie et du sublime ».

Il est possible que cette plongée dans les processus de déshumanisation ait créé quelque malaise mais peut être que d'assumer ce malaise est notre meilleure protection contre la barbarie.

Panne du symbolique et résilience dans les sociétés africaines

(Abel Kouvouama, professeur, Université de Pau et des Pays de l'Adour)

Introduction

Partant de l'argumentaire du colloque, j'ai pris le parti de penser l'humain par ses manques, c'est-à-dire par l'inhumain dans tous les aspects de la vie sociale, à travers les souffrances, les malaises, la violence, les guerres civiles et ethniques, ainsi qu'à travers les crises que traversent les individus et les sociétés africaines subsahariennes. En prenant appui sur cet énoncé, je me suis intéressé à deux questions centrales qui sont autant des portes d'entrée que des modes de déclinaison de ma démarche réflexive et critique en des termes simples :

- Premièrement, de quelle manière et dans quels contextes s'est effectuée la « panne du symbolique » dans les sociétés africaines subsahariennes depuis les années 1990 ? Et quels sont antérieurement les cadres symboliques, en tant matrice de vie qui, en temps de paix comme en temps de crise, structurent en permanence le lien social dans ces sociétés africaines ?
- Deuxièmement, quelles sont les formes de résilience pratiquées par les acteurs sociaux pris individuellement ou collectivement pour réintroduire de l'humain dans le quotidien ?

Le premier ordre d'interrogation conduit à sérier les pays, les territoires spécifiques et la période historique considérée qui m'ont donné à voir la « panne du symbolique » selon mon entendement, c'est-à-dire, tout cet ensemble complexe de constitué de signes, de procédés narratifs, allégoriques, d'images et de sens qui, en vertu d'une correspondance analogique avec le monde sacré, sert de cumul de ressources, d'expériences et de répertoire d'actions pour les individus. J'y reviendrai tout à l'heure pour plus de précisions.

Le second ordre d'interrogation m'amènera à dire, à partir de quelques exemples précis de situations vécues de déshumanisation du lien social, les capacités insoupçonnées de résistance et de dépassement de soi des individus porteurs d'espérance et opérateurs d'action. Dans un premier temps, j'évoquerai dans leurs grandes lignes les cadres symboliques qui structurent les sociétés africaines anté-coloniales, coloniales et post-coloniales. Dans un second temps, je m'emploierai à souligner des moments de situations extrêmes dans le contexte des guerres civiles et ethniques qui ont émaillé le cours de la vie et accéléré la mort de masse dans tel ou tel pays. Enfin, dans un troisième temps, j'avancerai quelques idées explicatives de cette résilience individuelle et collective.

1 – Quels sont les cadres symboliques qui, dans les sociétés africaines, servent de répertoires d'action ?

Pour bien répondre à cette question dense, il convient d'énoncer les principales lignes directrices à travers cette discontinuité historique :

- Premièrement, au centre de ces cadres symboliques se dessine une articulation structurée des signes du sacré et du religieux avec les signifiants sociaux à l'intérieur des relations de parenté, des activités quotidiennes politiques, économiques, et culturelles. Ainsi l'individu se réfère souvent à un panthéon de divinités, Dieu, les dieux dans lequel les ancêtres méritants servent d'intercesseurs et de médiateurs entre les vivants et les morts, entre le monde visible et le monde invisible ou le monde nocturne, entre les individus et Dieu ou les dieux. Par exemple dans la mise en scène de la parole réparatrice et dans la mise en délibération des conflits, à travers la pratique de la palabre, les sociétés africaines subsahariennes anciennes exorcisent la violence sociale, tantôt en la canalisant, tantôt en l'autorisant afin d'en conserver la maîtrise collective.

- Deuxièmement, rappelons avec Jean-Godefroy Bidima que la palabre, comme procédure de juridiction de la parole, était non seulement un échange langagier, mais également un drame social et des interactions humaines dans un espace hautement symbolique, celui de « l'arbre à palabre ». L'espace de la palabre est celui de la conflictualité autorisée et contrôlée, articulant dissensus et consensus, mais où se déclinent les rapports de sens entre le sujet, la loi et l'interdit, entre la culture et la nature. Dans ce contexte, les éléments signifiant l'ordre symbolique étaient par exemple, chez les Béti du Cameroun et les Fangs du Gabon, la présence du plus âgé de la classe d'âge la plus élevée ou du plus vieux du lignage qui, en tant que figure symbolique du père et de la loi dans les sociétés patriarcales, assume la fonction de conducteur autorisé et attesté dans les règlements des

conflits inter-individuels et collectifs. De plus, se déroulant le plus souvent dans un lieu stratégique à la frontière des territoires des parties en conflit, la palabre se fait toujours dans un espace neutre censé représenter celui de la loi et de la neutralité dont la double fonction est d'interdire de franchir la limite et d'autoriser l'exercice d'une action revendicatrice ou réparatrice. Par ailleurs, « l'arbre à palabre », en faisant fréquemment partie du décor judiciaire, était censé attirer le charisme divin et le transmettre aux personnes autorisées qui assument la fonction de magistrats assis à l'ombre apaisante de cet arbre désigné comme tel. De la sorte, l'arbre symbolisait l'enracinement terrestre de la puissance du divin et de l'ordre cosmique en surplombant le conflit par la recherche de justice et du vouloir-vivre ensemble. De la sorte, l'arbre symbolisait l'enracinement de la puissance du divin et de l'ordre cosmique, en surplombant le conflit par le « vouloir-vivre ensemble », et dans la recherche de plus de justice sociale.

- Troisièmement, un autre répertoire de signes et de sens, expressifs de ces cadres symboliques, était la ritualisation de toutes les actions humaines à accomplir, cela dans le respect de l'humain, la pratique de la tolérance sans que soient pour autant exclus la punition, le sacrifice, le recours et la réconciliation. Sacrifice et pardon permettent non seulement de justifier en dernier recours la violence sacrificielle pour préserver l'ordre social, mais également de réintégrer dans le corps social, après une délibération publique, les individus coupables qui ont accepté la sentence collective. Cette combinaison des logiques individuelles et des logiques communautaires reste l'un des traits significatifs des sociétés africaines anciennes comme des sociétés contemporaines de plus en plus traversées par les logiques économiques du marché mondial.

Ce qui va se produire un peu partout en Afrique subsaharienne à partir des années 90, aussi à travers les conférences nationales que les guerres politiques et ethniques, ce sont des formes inédites de tentative réussie ou avortée de pacification des sociétés ; de « panne » du symbolique par l'exacerbation des conflits, et par la production de la mort de masse sur lesquelles il convient maintenant de dire un mot.

2 – La panne du symbolique

Dès 1993, le Congo-Brazzaville est marqué par des violences et des combats opposant les milices armées par les trois principaux partis politiques en compétition.¹ La guerre civile a éclaté entre Mfilou et Bacongo, deux arrondissements populaires et périphériques, peuplés d'habitants qui partagent fondamentalement la même culture kongo – ce qui n'empêche pas une tournure ethnique des conflits guerriers causant des milliers de victimes, hommes, femmes et enfants, ainsi que le déplacement forcé et le chassé-croisé de plus de 100 000 réfugiés d'un arrondissement à l'autre. D'où une fragmentation politique. En 1997, la guerre

¹ MCDDI (parti d'opposition de Bernard Kolelas, avec la milice *ninja*), UPADS (parti du président pascal Lissouba, *zulus* et *cocoyes* et PCT (parti congolais du travail, ex-parti unique de Denis Sassou-Nguesso, milice *cobra*).

de reconquête du pouvoir par le général Denis Sassou-Nguesso suivi d'une autre guerre civile en décembre 1998 entre les milices ninjas et les milices cobras donneront à voir le niveau de barbarie et d'inhumanité jamais atteint dans ce pays. De même, au Rwanda, au Libéria et en Sierra-Leone, le climat de terreur entretenu par les groupes et milices armés a donné lieu également à des massacres d'enfants, d'hommes et de femmes, à des viols publics systématiques. Le mépris du voisin, du proche et de l'Autre se sont substitués au respect de l'humain, à l'esprit de tolérance, de justice et de solidarité entre les citoyens.

En fin de compte, toutes ces situations de déshumanisation instruisent sur plusieurs conséquences, notamment sur :

- La dimension souvent intime et relationnelle, fratricide, voire parricide de la violence guerrière.
- Le détraquement des mécanismes anciens et modernes d'évitement des violences guerrières préparées ou induites par la production sociale des appartenances et par les fermetures belligères entre les communautés ; cela, à partir des référents politiques, ethniques, voire même religieux.
- Les capacités de résilience des individus, leur force de dépassement pour recréer malgré tout du lien social fut-il tenu dans ses balbutiements des premiers moments.

3 – Les formes inédites de résilience individuelle et collective

Des perspectives de résilience collective envisagées par la communauté politique africaine et internationale pour les sorties de guerres, je citerai entre autre :

- Les accords d'Arusha des 4 et 5 mars 1993 qui recommandaient le cessez-le-feu entre les forces belligères au Rwanda ; la création le 5 octobre de la même année par les Nations Unies (Résolution 872) de la Mission d' Assistance des Nations Unies au Rwanda (MINUAR) pour le maintien de la paix ; malheureusement, cela n'a pas empêché les dérives guerrières aux conséquences humaines insoupçonnées jusqu'à ce jour.
- Les accords de paix de Lusaka du 10 juillet 1999.
- Les accords de Brazzaville du 29 décembre 1999.

De manière générale, l'observation des théâtres sociaux et des violences guerrières qui ont cours en Afrique depuis ces quinze dernières années révèle leur extrême complexité, tant leur persistance est forte. Car les sorties de guerre et la construction de la paix sont plus difficiles à réaliser en période de disette, de crise politique et psychologique. Il y a lieu de se demander quelle part d'oubli volontaire est nécessaire à ces sociétés africaines fragmentées pour sortir de la guerre et recréer la confiance entre les individus. Comment postuler l'idée d'une mémoire réconciliée et plus ou moins apaisée ? Quelles sont les structures crédibles habilitées à faire ce travail de mémoire et de deuil sur le temps ? En somme, quel est l'espace de réconciliation et d'arbitrage entre les ennemis d'hier ?

A côté des réponses politiques, sociales et culturelles envisageables par les forces politiques nationales, religieuses de chaque pays et par les forces de paix régionales et internationales, il y a des réponses internes à chaque individu qui touchent aussi à l'expérience de la transcendance ; elles sont le résultat d'une expérience vécue, mais dont les signes de manifestation se donneraient à voir à travers les épreuves surmontées ; autrement dit, à travers les formes symboliques d'expérimentation du rapport de soi au divin, à autrui et au monde. C'est dans cette continuelle expérimentation du rapport de soi au monde que se révèlent après-coup aux individus, des formes inédites de conversions et de croyances en la possibilité éprouvée d'une construction de la paix. A travers l'expérience douloureuse vécue par les personnes, la prise de parole pour dire la souffrance à travers le récit individuel participe du travail sur soi et sur l'autre qui est à l'écoute ; moment d'intenses tensions qui s'écoule sur le mode du souvenir et de l'élaboration de la conscience historique ; c'est-à-dire l'élévation de la condition historique vécue par chaque individu, en tant que singulier constitué en sujet d'expérience et de référence pour autrui. Les témoignages de vie des personnes qui ont triomphé de situations de guerres ici et là peuvent être à ce sujet fort éloquentes pour comprendre, pas seulement intellectuellement mais également psychologiquement, de quelle manière et avec quelle force intérieure celles-ci ont eu à vivre et à expérimenter au quotidien et dans leur chair, de l'inhumain. Par conséquent, il y a dans l'acte de mémorisation, une volonté de choix et d'affirmation d'une certaine idée de la transcendance de l'individu vis-à-vis de lui-même et vis-à-vis des autres et de toute la société dans laquelle il vit. C'est pourquoi dans le travail de la mémoire collective et/ou individuelle, il convient d'associer la volonté de l'individu d'expliquer, de comprendre et de se représenter historiquement son propre vécu, et de le vivre en partage avec autrui.

En fin de compte, on ne peut penser l'humain sans une quête incessante de l'humain, sans un désir d'humanité sous ses formes individuelles, collectives en vue du triomphe des valeurs de compréhension et de tolérance mutuelles.

Violences identitaires et déconstruction de l'humain

(Joseph Maïla, recteur de l'Institut Catholique de Paris)

Mesdames et Messieurs, mon propos va s'inscrire dans ce que vient de dire Abel Kouvouama, c'est-à-dire qu'il sera beaucoup plus proche de situations de conflictualités identitaires, de guerres, de crises dans lesquelles effectivement penser l'humain peut paraître paradoxal puisque c'est une déshumanisation en actes, une déshumanisation violente qui se donne à voir.

Néanmoins, je tenterai de tracer, de construire des passerelles avec ce qu'a dit Annie-Charlotte Giust pour essayer de penser au plus juste la trajectoire de la déshumanisation. Mon propos est d'étudier la trajectoire spécifique qui dans l'affrontement identitaire conduit à l'altération de l'identité, à l'altération de l'humanité de l'autre. J'appellerai cela, cette altération, une déconstruction de l'humain parce que je pense que dans les stratégies de guerre, et notamment de guerres identitaires et de guerres civiles, il y a comme une action par étapes qui consiste à dépouiller l'autre de son humanité, à rendre possible son inhumanité, à réduire l'humanité de l'autre à un statut d'extranéité, d'étrangeté, à réduire la subjectivité à un statut d'objectivité pour permettre le meurtre.

Ces étapes par lesquelles la déconstruction de l'humain s'opère sont des étapes de réduction anthropologique. Il s'agit de réduire dans l'autre sa capacité à symboliser l'humain, à être un homme pour un autre homme. J'utilise le terme de réduction dans les deux sens que peut laisser penser la phénoménologie, c'est-à-dire une description des étapes par lesquelles progressivement est réduite l'humanité de l'autre, et en même temps cette réduction, comme dans la phénoménologie, comme dans les courants phénoménologiques, vise à atteindre une essentialité, une essence. Dire quelque chose sur l'humanité de l'autre et, en réalité, dans la guerre, dire quelque chose sur l'inhumanité de l'autre. Nous partons de situations dans lesquelles la guerre, la violence mettent fin à la communauté, au lien social, au lien de citoyenneté : comment sortir de ce lien de citoyenneté, comment penser la citoyenneté, c'est-à-dire la proximité avec l'autre, comme une mise à distance de l'autre pour permettre, précisément, son élimination ? Parce qu'on n'élimine jamais le même mais on élimine l'autre. Le citoyen est le même. Le national est le même, mais pour qu'il devienne un autre pour moi-même, il faut absolument que je le pense en dehors de moi, c'est-à-dire que je l'exclus du cercle de la citoyenneté, du cercle de la communauté, du cercle de l'appartenance commune. Ce sont ces étapes que j'appellerai celles de la réduction anthropologique, elles qui tendent à rendre étranger à l'humain l'humain qui m'est le plus proche. Dépouiller l'autre de son altérité et le dépouiller presque de son intimité pour le rendre objectif, pour lui donner un statut d'objectivation.

Cette phénoménologie de la réduction anthropologique me paraît passer par trois étapes que l'on peut dégager à travers une analyse comparative des conflits, et ce que vient de dire Abel est extrêmement instructif pour moi parce qu'il illustre ce que l'on va retrouver dans un certain nombre de conflits sans que j'entre dans les détails, mais les situations de conflictualité décrites par Abel en Afrique sont celles aussi, plus proches de nous, de la Bosnie, sont celles aussi du Bassin méditerranéen, sont celles de l'Algérie. Ce sont toutes des opérations d'exclusion de l'autre.

Comment s'opère cette réduction anthropologique, cette déshumanisation qui conduit à la déconstruction de l'humain et à la misère symbolique ? La première, au fond, la première opération, la première étape dans la phénoménologie de la réduction anthropologique c'est le fait de nommer l'autre, c'est-à-dire de le dénommer. En réalité, de le débaptiser de son nom, de le priver de son nom, de le priver de sa citoyenneté pour l'affubler, en quelque sorte d'un autre nom. Dépouiller l'autre c'est réduire sa singularité à une appartenance collective. Ce n'est plus le considérer dans sa singularité, dans sa nuance, dans ses

nuances, dans ses spécificités, c'est oublier qu'il peut être musicologue, passionné de philatélie, croyant, et amateur d'objets d'art pour le réduire à une seule appartenance : Hutu, Tutsi, Chrétien, Musulman, Protestant, Catholique. Mais cette opération est une opération en quelque sorte de découplage du langage et de l'identité.

Le langage est découplé de l'identité parce que la nomination de l'autre ne renvoie pas à sa spécificité, à ce qu'il est, son nom, son prénom, mais à quelque chose de plus important, de plus essentiel, de plus collectif, de plus impersonnel. Il n'est pas celui-ci ou celui-là, il est le Hutu, le Tutsi, il est le Protestant ou le Catholique, il est l'autre par rapport à moi-même. Il est celui qui s'isole, il est celui qui devient étrange pour moi, il est renvoyé essentiellement de sa singularité à une essentialité carcérale, à une identité d'enfermement de laquelle il ne peut pas sortir. Et c'est vrai que dans les opérations de réduction anthropologique, la guerre commence toujours par nommer l'autre comme l'ennemi. Elle consiste toujours à faire de celui qui est mon ami – je reprends la distinction que Karl Schmidt fait entre ami/ennemi comme étant la distinction fondamentale du politique – un ennemi.

C'est une opération qui peut se passer selon les cas de conflictualité de deux manières : ou bien on construit à l'intérieur de l'humanité commune de la société, de la collectivité dont on parle, des isolats et on considère que l'autre, au fond, est un cercle dans un cercle, un groupe dans un groupe et qu'il n'appartient pas au groupe commun ; ou bien alors on considère que son expulsion fait partie de l'identité du groupe. Pour préserver mon identité il faut que l'autre sorte du champ de mon identité.

Et effectivement, l'épuration ethnique ne supporte pas les situations d'isolats, les situations de conglomerats. Le nettoyage ethnique est une réduction, un lissage du territoire, un nettoyage comme le dit de manière si méchante et si pernicieuse, le terme de nettoyage ethnique.

On peut aussi considérer, dans d'autres situations, qu'il faut que l'autre soit réduit à son terrain. C'est le second cas de figure dans lequel je confine l'autre, sur un terrain qui est le sien, sur une réserve qui est considérée comme son terrain propre, un terrain qui est cerné par le cordon identitaire, cordon sanitaire en l'occurrence.

Ces stratégies de nomination qui consistent à réduire le nom propre à un nom commun sont des stratégies qui opèrent par le biais de la complétude sociale. Annie-Charlotte parlait tout à l'heure, dans la crise des sociétés industrielles, de désert social. L'individu sort du groupe, il est réduit à être une individualité juxtaposée qui n'a pas sa place, qui ne peut pas s'insérer. Dans les stratégies identitaires, au contraire, la stratégie est celle du plein social, elle n'est pas celle du vide social. Pourquoi ? Parce qu'il ne faut pas laisser de marge, d'interstices entre l'identité personnelle et l'identité collective. L'identité personnelle, c'est de l'identité collective. Donc ce sont des stratégies, et on le voit d'ailleurs dans les mobilisations guerrières qui injectent du plein, du plein social. Il ne faut pas qu'il y ait de marges de respiration, de marges de manœuvre, de marges d'indistinction entre ce que je suis en tant qu'être individuel et mon identité d'être en groupe. Et effectivement, la possibilité laissée à quelqu'un de pouvoir dire « Je » face au groupe c'est, dans les

stratégies de mobilisations identitaires, la mise en cause du groupe, sa mise en question et sa destruction.

C'est pour cela que la plupart des guerres civiles s'épuisent et commencent à s'éteindre lorsqu'il y a des voix individuelles qui commencent à dire qu'elles ne sont pas d'accord avec ces stratégies collectives qui consistent à les effacer et à parler du nous comme étant intimement un Je. Cette sortie du Je par le nous est la fin de cette congruence, de cette adéquation globale, totale, complète entre ce que je suis et ce que je suis quand j'appartiens à mon groupe.

Regardez en Côte d'Ivoire aujourd'hui : tel individu, est-il Ivoirien, est-ce qu'il correspond à la notion d'Ivoirité, est-ce que c'est un vrai Ivoirien ou n'est-ce qu'un étranger ? Au Ruanda lorsqu'on nomme l'individu Hutu ou Tutsi et on fait éclater la réalité de la citoyenneté identitaire ruandaise.

Il s'agit donc d'une possibilité qui est donnée par la langue, par la parole qui renvoie à une distinction du nous et du eux. Il y a un langage qui appelle c'est-à-dire un langage qui convoque l'altérité et un langage qui interpelle, c'est-à-dire un langage qui provoque l'altérité. La convoquer c'est l'appeler sur le mode de la citoyenneté. La provoquer c'est l'interpeller sur le mode de l'étrangeté. C'est cette mise à distance qui est fondamentale et dont le processus essentiel n'est pas un processus d'évolution citoyenne, c'est-à-dire d'insertion, mais précisément un processus d'involution, de mise à distance, de séparation, de décrochage d'un groupe par rapport à une entité, comme disait tout à l'heure Annie-Charlotte, qui est idéalisée, identifiée et par rapport à laquelle il y a des diables. La diabolisation ne va pas sans l'idéalisation ou disons que l'idéalisation entraîne la diabolisation.

Une fois qu'on a dénommé l'autre, c'est-à-dire qu'on l'a expulsé du champ du registre commun de l'appellation, en l'occurrence de la citoyenneté, il faut le classer. Et c'est la deuxième étape de la réduction anthropologique : classer l'autre, c'est-à-dire le faire entrer dans des catégories qui sont des classifications culturelles mais qui opèrent sur un mode naturel. C'est comme si la culture devenait une diversité naturelle. En d'autres termes, classer l'autre c'est l'introduire dans des catégories qui sont celles de la langue, du sexe, de la religion. C'est le ramener à être originaire de tel lieu, appartenant à telle famille, adhérent ou membre de telle religion. Cette classification qui pour nous, sociologues, anthropologues ou philosophes, tient de la culture, en réalité est jouée sur le mode naturel. On appartient à sa culture par nature. On appartient à l'identité chrétienne par naissance. La foi n'est pas un choix, c'est une appartenance religieuse. On naît Protestant, on naît Catholique, on naît Hutu ou on naît Tutsi, on naît au nord, on naît au sud, et ce qui pour les sociologues relève de ce qu'on appelle le statut prescrit et qui peut relever parfois du statut acquis : je suis né en dehors de France, j'ai choisi d'être Français. Mais le statut que j'ai acquis est joué comme un statut prescrit. Le statut qui est le mien devient sans importance par rapport à ce que je suis de par ma naissance, de par mon sexe, de par l'origine de mes parents, de par la couleur de ma peau. Cette classification apparaît comme fondamentale et les choses ou les choix que l'on ajoute à la nature sont précisément réduits pour que seuls les attributs

naturels puissent apparaître. C'est une classification topographique, c'est le topos qui m'identifie, qui dit qui je suis parce que je viens de tel ou tel lieu, c'est le nomans qui m'identifie c'est-à-dire les valeurs de ma culture. Un Turc est ceci, un Français est cela. Je suis réduit à un ensemble de valeurs et c'est le logos identitaire, qui n'est pas un logos dialogique, mais un logos d'affirmation. Nous les Serbes nous sommes ceci, nous les Français sommes cela. Un hyper nationalisme de l'identité en quelque sorte.

Un être singulier ne vaut donc que parce qu'il appartenir à un groupe et l'être, l'homme, la personne, est si peu singulière qu'elle ne vaut que par son appartenance à un groupe. Classifier c'est encore plus réduire, ramener à de l'identitaire, c'est chasser l'intériorité en quelque sorte pour en faire véritablement un statut d'extranéité, un statut d'extériorité. L'homme relève ainsi d'une espèce de zoologie, d'une espèce de taxonomie. L'homme est un être qui est classable, il est un être générique, c'est-à-dire un genre d'être. Il est donc classé et perçu comme cela. Ces stratifications, bien entendu, se veulent objectives. Si je suis un homme de 40 ans qui a tel métier et qui a réalisé telles ou telles choses, qui a telles convictions, l'involution consiste à partir de tout ce que j'ai réalisé pour me ramener à tout ce que je suis de par ma naissance. Parce que ce qui est le plus réfractaire à la classification c'est l'identité, c'est intériorité. Il faut la forcer, il faut la dépouiller, il faut dépouiller un être de son originalité, de son histoire pour le réduire à sa nature. Parce que l'histoire c'est ce que nous faisons en dehors de notre nature ou ce que nous faisons de notre nature. C'est cette histoire qui est chassée, cette histoire personnelle, cette trajectoire de vie qui est chassée pour que je puisse entrer dans la catégorie du eux et du nous.

Et puis arrive, dans une troisième étape, la déshumanisation en actes. C'est-à-dire la permission de tuer. Elle est donnée par le langage, par la classification. Et une fois que cet être a véritablement été dépouillé de son humanité, une fois qu'il devient classable, c'est-à-dire repérable comme autre sur un mode objectif, il devient à ce moment là effectivement, celui qui est totalement étranger à moi, qui sort de mes catégories et notamment de la catégorie ma communauté. Je peux le supprimer si ma communauté m'y autorise. Il y a déshumanisation de l'autre, exclu.

Karl Marx disait que les procédés industriels perdaient quelque chose par aliénation de leur humanité. Toute la pensée tiers-mondiste pensait aussi que dans les opérations de colonisation il y avait une perte d'humanité parce qu'il n'y avait pas de reconnaissance à part entière de la dignité et de l'égalité. Les crises identitaires ne sont pas des crises de soustraction d'humanité. Ce sont des crises de privation d'humanité. C'est-à-dire que dans les crises identitaires l'humain est en quelque sorte réduit à devenir une identité minérale. Il est destiné à ne plus pouvoir signifier, à être totalement en dehors de la classification dans l'ordre de l'humain et la déshumanisation identitaire, et on touche en cela véritablement au but de l'opération dans le nettoyage ethnique : c'est de considérer que l'autre est incapable de signifier quelque chose pour moi.

La déshumanisation, la déconstruction identitaire c'est au fond l'impossibilité, ou la capacité déniée à autrui, la capacité déniée à un sujet de signifier du sens pour un autre sujet et à partir de ce moment là, effectivement, l'homme identitaire est un homme non relationnel.

Penser la déshumanisation c'est penser objectivement l'impossibilité du relationnel. L'impossibilité d'être un être avec les autres ou d'être un être pour les autres. Cela rejoint ce que disait tout à l'heure Abel. C'est la dégradation de l'être comme signification. Un homme qui ne signifie plus pour un autre la possibilité d'être. Vivre avec lui n'a plus de sens parce qu'il est dépouillé de son humanité. Et c'est lorsqu'il ne signifie plus rien dans une perspective dialectique et relationnelle qu'il devient précisément pour moi le tout autre, c'est-à-dire celui qui est impossible à penser pour moi, ne serait-ce que dans une dialectique hégélienne de la reconnaissance où, comme disait Hegel dans le cas de la lutte entre maître et esclave, l'identité finissait par triompher de cet affrontement. L'affrontement n'a pas pour but la reconnaissance. Au contraire, l'affrontement a pour but la méconnaissance et la disparition de toute reconnaissance. Et la déconstruction de l'humain dans les crises identitaires est une stratégie de la méconnaissance. C'est une stratégie qui part de la méconnaissance de l'autre et qui continue sur la méconnaissance de l'autre comme si l'autre n'avait jamais existé. C'est le triomphe de la volonté de vivre entre soi. C'est la définition la plus carcérale de l'identité : rester moi-même avec moi-même.

Dialogue avec la salle

Christine Colette : j'adresse plutôt ma question à Monsieur Abel Kouvouama, parce que je pensais que le phénomène de palabre est contraire à la terreur. Je suis plutôt sensible au pays d'Haïti que je connais un peu. Un de mes étudiants fait une thèse à ce sujet. Actuellement c'est un système de terreur avec des oppositions politiques où il n'y a aucune palabre possible. Je ne me souvenais plus de la décision du Président Mitterrand de dire que l'aide n'est accordée qu'aux pays qui ont une démocratie. La démocratie est-elle fondée sur de la palabre en fait ? Voilà ma question.

Abel Kouvouama : je vous remercie de poser cette question parce que cela souligne l'importance de la prise de parole. Dans tout régime, tout fonctionnement démocratique, que ce soit l'agora, la place centrale du village, l'assemblée, se produit d'abord une scission première d'individus à travers le débat contradictoire. Le débat débouche sur une unité consensuelle en prenant en compte les moments des différentes palabres, qui durent un ou deux mois pour l'assemblée. Et effectivement la démocratie est une palabre organisée où l'écoute de l'autre est une des conditions du débat contradictoire.. Dans un numéro de Politique Africaine : c'est ce que nous mettons en avant : dans "Philosophie et Politique en Afrique", je souligne qu'il faut qu'il y ait l'écoute de l'autre, sa reconnaissance, il faut qu'il y ait une acceptation de l'autre après un débat contradictoire.

Joseph Maïla : j'irais tout à fait dans le sens d'Abel : effectivement la palabre c'est la parole qui lie, alors que la nomination identitaire c'est la parole qui classe. Cette palabre, effectivement on peut la rapprocher d'une forme particulière de démocratie. C'est de la démocratie dans la mesure où la parole circule. Vous avez opposé à juste titre la violence qui empêche la parole. Lorsque les mots ne circulent pas ce sont les morts qui circulent : il y a une circulation des corps. Je suis frappé par le langage de la guerre civile : mutiler un corps, le faire disparaître, le renvoyer après l'avoir incarcéré, la prise d'otage, le faire voyager, tout cela est signifiant, c'est un substitut violent au mode langagier. La parole c'est, au fond, par rapport à la distinction individu/communauté, l'idée même qui est à la base de la démocratie. La violence c'est un mode impersonnel de se rapporter à la communauté alors que la parole démocratique c'est le mode volontairement choisi de penser son lien avec le groupe.

Blaise Ollivier : j'aurais une autre question à poser à propos de la palabre : quand toutes ces paroles se mettent à circuler, comment est-ce qu'on fait la différence entre celles qui sont mortifères et celles qui sont vraiment des paroles de la vie ? Parce que ça ne me paraît pas gagné d'avance ! Mais, une autre question.

Olivia Corre : on a parlé de l'univers symbolique et du rôle du symbolique dans l'humanisation, mais en fait on n'a pas défini ce qu'était le symbolique, et pour moi ce n'était pas forcément clair. Donc j'aimerais bien qu'on revienne là-dessus.

Emmanuelle Ortoli : Joseph a terminé sur la méconnaissance de l'autre qui aboutit à sa mort finalement, violence extrême. Est-ce que ça n'aboutit pas également à la mort de celui qui méconnaît l'autre de cette manière extrême ? Ma question rejoint ce que disait Annie-Charlotte sur le fait que la non reconnaissance de sa propre violence aboutit à un côté barbare. Là on en revient peut-être aussi aux institutions : comment trouver quelque chose dans lequel on puisse s'intégrer ? Mais ma question, c'est d'abord : quand on arrive à cette violence maximum est-ce qu'on ne se détruit pas soi-même, en ayant l'illusion de détruire ce qui menace sa propre identité ?

Joseph Maïla : je réagis tout à fait dans le sens de la question posée par Emmanuelle : dans la mesure où je méconnaissais l'autre et je le méconnaissais parce que je l'ai mis à distance de moi, je l'ai mis à distance de ce qui est mon être intime, en croyant que je participe à l'humanité en le mettant à distance de l'humanité je le réifie et le réifiant je me réifie puisque moi-même je suis dans la pensée de la classification. Je le classe mais je me classe. Dans l'opération qui le nomme je me nomme et c'est pour cela que sur un plan tout à fait pratique de politologie, sans faire de la philosophie, on constate que les guerres qui commencent par des guerres d'opposition avec les autres, entre des groupes qui se

pensent comme totalement distincts et totalement cloisonnés, finissent toujours par des guerres internes au clan qui les a déclenchées.

C'est-à-dire que si l'on veut que l'autre soit dans une relation telle que son identité soit compacte, il faut s'exposer soi-même à se penser dans une autre identité compacte. Or, à l'intérieur du groupe qui est le mien et qui s'oppose à l'autre, il va y avoir des luttes de pouvoir, il va y avoir des prises de parole, il va y avoir de la contestation et mon groupe va exploser précisément parce que ce que je vise dans l'autre, c'est-à-dire sa parfaite opacité et sa parfaite complétude compacte, au fond je dois le faire chez moi, mais ça ne se fait jamais parce que la vie est plus forte. Les processus d'individuation sont toujours plus forts, et la contestation est là. Ne serait-ce que la rivalité, pour savoir qui dit l'identité de l'autre. Dire l'identité du groupe c'est au fond organiser la lutte à l'intérieur du groupe. Pour savoir qui va parler, la démocratie s'organise, bien entendu, on sait qui parle. La démocratie a des représentants, se pense sur le mode de la représentation, mais dans les guerres civiles, la prise de parole, la représentation se fait dans la violence et donc, à partir de là, effectivement, le groupe que je pense compact et solidaire est lui-même exposé à un éclatement.

Il y a une question essentielle qui a été posée : c'est, au fond, qu'est-ce que cela veut dire se situer dans l'ordre du symbolique ? Que symbolise l'humain ? La possibilité de la symbolisation c'est la possibilité de signifier autre chose que ce qu'on paraît. Je le situerai dans une perspective un peu lévi-straussienne si on veut éviter de se plonger dans la phénoménologie ou aller dans une philosophie plus essentialiste ou plus spiritualiste. La capacité du psychisme humain est telle, pour reprendre les termes de Lévi-Strauss, que je suis capable de donner des signifiants à des signifiés. Je suis capable de nommer l'univers, je suis capable de nommer l'expérience que je fais, je suis capable de produire des choses, des actes, de créer, de découvrir, comme dans toutes les découvertes scientifiques, et de leur donner un nom, un sens. Donc symboliser c'est être une source de sens pour autrui. C'est être en capacité de signification, c'est, pour l'humain, aller au-delà de ma finitude d'homme pour essayer de penser ce qui se pense quand on est un homme, une volonté, une intelligence, une espérance, c'est toujours un au-delà du réel qui m'est donné par la capacité de symboliser. Les choses ne se symbolisent pas immédiatement, il faut du temps pour leur donner un sens. Mais la symbolisation c'est la capacité de viser du sens. Du moins je le pense comme ça.

Abel Kouvouama : je pense qu'il y a un autre aspect du mot symbolique. Quand on symbolise on rend présent un objet absent en le désignant autrement que sous la figure à travers laquelle l'objet apparaît. Dans le mot symbolique, dans la symbolisation, le fait de dire on interprète, on superpose un sens second qui est peut-être un sens beaucoup plus accessible, acceptable, à un sens premier qui est voilé dont il faut dévoiler le sens. Il y a donc un travail de dévoilement de sens dans la double direction de collection et de dévoilement de l'objet symbolisant l'objet absent présentifié à travers le bâton, le drapeau... Et dans la violence c'est vrai que ça disparaît. Les miliciens apparaissent

comme ceux qui sèment la violence, et les soldats ont besoin de se réhumaniser en faisant appel au religieux, en Afrique, au Mozambique, pour dire : je dis la souffrance, j'ai tué, je me repens.

Annie-Charlotte Giust : pour répondre à Emmanuelle sur la destruction de l'autre et la destruction de soi, la destruction de l'autre est aussi mise en scène en faisant porter toute la négativité par l'autre. Donc elle fonctionne avec un clivage : le bien est en moi, le mal est en l'autre. A partir du moment où elle fonctionne sur un clivage, il y a une réduction terrible de soi, c'est-à-dire qu'on se coupe d'une partie de soi-même. Dans les organisations on voit bien que quand ce clivage fonctionne et qu'on a diabolisé une certaine personne ou un certain groupe, quand on enlève la personne la diabolisation continue parce que le clivage opère toujours. C'est-à-dire que d'une certaine façon la personne qui a produit ce clivage peut se retrouver elle-même prise dans le clivage. C'est pour ça qu'on voit dans les organisations en ce moment une indifférenciation entre la victime et le bourreau, parce que les bourreaux deviennent des victimes et des victimes deviennent des bourreaux.

Et puis par rapport au symbolique, c'est intéressant que cette question soit posée parce que ça a été une grande question dans la préparation du colloque. Personne n'était d'accord sur la définition du symbolique parce qu'on peut la prendre de tellement de façons. En tout cas dans la présentation plus freudienne qui est la mienne, l'ordre symbolique c'est ce qui nous préexiste et nous survit, c'est vraiment ce qui est toujours au-delà et qui a barre vraiment sur notre maîtrise, sur la maîtrise de notre désir. Et donc : qu'est-ce qui fait sentir qu'il y a du symbolique ? C'est qu'il y a du manque, c'est qu'on n'est plus dans le deux mais dans le trois, qu'il y a du tiers. Effectivement c'est tout ce qui va ouvrir à autre chose et empêcher la réduction. Et la réduction c'est quand même le fait que s'instaurent dans un collectif de la confusion, de la toute-puissance qui fait qu'on a affaire à des univers fusionnels non différenciés et à une perte totale de l'humain.

Blaise Ollivier : je voudrais simplement dire à quel endroit je trouve le symbolique très énigmatique, très mystérieux. Tout ce que j'ai pu entendre de part et d'autre me convainc une fois de plus que l'humain est rare, que ce qui s'organise c'est plutôt contre l'humain et que nous-mêmes, enfin moi, je ne suis pas sûr d'être humain 24 heures sur 24, et qu'il y a comme une frontière à franchir, comme un saut à faire dans une direction qui n'est pas naturelle et qui justement est symbolique. Pourquoi l'homme qui est un loup pour l'homme, l'homme qui essaie de se débarrasser de l'homme, pourquoi la vie en nous, tout à coup, nous demande de devenir humains alors qu'on n'y arrive pas ? Voilà, c'est cette rupture avec l'héritage naturel qui ouvre, pour moi, le symbolique. Pourquoi ça s'ouvre et pourquoi c'est une question de vie ? Pour moi c'est l'énigme.

Catherine Grémion : je ne voudrais pas être trop longue mais en même temps j'ai vraiment envie de dire quelque chose. D'une part j'ai été frappée par la convergence des différentes

analyses dans des milieux complètement différents. En écoutant Annie-Charlotte j'avais l'impression de voir se construire un système totalitaire, tout simplement. Qu'est-ce qu'un système totalitaire ? c'est un système d'exclusion, un système de dénomination et un système de purification où le courage c'est d'exclure l'autre. C'est tout à fait frappant. La montée de cette distinction entre ceux qu'il faut promouvoir, qui sont les bons, ceux qui vont être excellents et ceux dont il faut se débarrasser parce qu'ils polluent le système, le lycée en l'occurrence. Alors voici ma question : est-ce qu'on est en train de construire des systèmes totalitaires à l'intérieur des institutions, parfois sous des prétextes pleins de bonne volonté ? On veut traiter, médicaliser ceux qui font problème, ceux qui polluent la situation.

Et quand on étudie le traitement des quartiers en difficulté on en vient quelquefois à se demander si c'est bon de les désigner comme quartiers en difficulté : parce que c'est comme la désignation des professeurs en difficulté, des lycéens en difficulté, des ZEP, on désigne des gens qui portent une tare. Alors faut-il les aider en les faisant monter par le haut, faut-il s'en débarrasser en les médicalisant, en les mettant en pré-retraite, etc ? Je crois que c'est une vraie question : comment faire pour éviter cette dérive ? Je me souviens du témoignage du Général Samagari qui a été kapo à Menthauseen comme d'autres. Quand il revenait avec les équipes de travail, avec des morts et des vivants, on lui disait de dire : j'ai tant de stück. Les stück c'était les morceaux, c'était pas les hommes. Il fallait nier la qualité humaine de ces personnes qui étaient avec lui, d'où la déshumanisation, la perte du nom. Lui, tout ce qu'il arrivait à faire, c'était de dire : ce sont des mensch, non des stück. Ce sont des hommes non pas des morceaux.

Alors la déshumanisation on la voit aussi dans des choses qu'on pratique tous les jours. J'ai été alertée il n'y a pas longtemps sur un système de correction de copies pour des concours, des concours très importants pour lesquels les gens passent deux ou trois ans de préparation et s'y donnent de tout leur cœur. Et comment se fait la correction ? Par des jeunes très mal payés qui font ça à toute vitesse parce qu'il y a des quantités de copies. Or il s'agit de gens qui ont fait des khâgnes, et qui ont mis tout leur cœur dans leur dissertation. C'est un exercice scolaire mais après tout c'est aussi quelque chose dans lequel les candidats mettent beaucoup d'eux-mêmes. Que ces corrections soient faites par d'autres payés à la va-vite, obligés d'aller très vite parce qu'il y en a beaucoup et qu'il faut rendre ça à temps, je me demande si ce n'est pas aussi une forme de déshumanisation.

Mais a-t-on les moyens d'être tout à fait homme ? c'est la question que posait Blaise. A-t-on les moyens de traiter vraiment en homme la personne qui a mis beaucoup de soin dans la copie qui est-là ? Ça me rappelle un propos de Renaud Sainsaulieu . Lui-même dirigeait un DEA et un DESS pour lesquels il y avait beaucoup de candidats. Il m'avait dit : à certains moments je finis par ne plus regarder les photos parce qu'il faut que j'élimine tellement de gens que les photos m'obligent à considérer que c'est un homme et que ce n'est pas un dossier. C'est vrai, on est bien amené, dans notre comportement quotidien, à éliminer le caractère humain de celui qui est en face.

Joseph Maïla : c'est vrai que les exposés de ce matin ont un désavantage majeur, c'est celui de la programmation : ce colloque s'appelle *Penser l'humain* et commence – c'est le premier étage de la fusée – par la misère symbolique. Cet après-midi on parlera des conditions de l'humanisation, et demain matin nous serons au paradis avec l'incontournable transcendance. C'est vrai que nous sommes là ce matin, Catherine a raison, en train de penser des logiques toutes totalitaires, des logiques d'enfermement, des logiques d'exclusion. Peut-être qu'on aura un petit peu aidé à déblayer le terrain.

Alors où penser l'humain ? Je pense que ça va être la conclusion du colloque. Ce qui me vient à l'esprit c'est une phrase de Merleau-Ponty. Je ne sais pas si on peut définir comme ça l'humanité, mais Merleau-Ponty disait, je cite à peu près de mémoire, que pour être tout à fait homme il faut être un peu plus et un peu moins qu'homme. C'est montrer qu'effectivement il n'y a pas une définition donnée selon laquelle un peu moins c'est garanti et un peu plus c'est moins garanti. Mais c'est vrai que nous sommes là dans l'ordre de la sainteté, de la grâce, de la surnature d'un humanisme qui va au-delà des conditions de vie et d'existence immédiates. Ce qui fait penser, effectivement, que penser l'humain en dehors de l'absence, le penser comme étant quelque chose donné une fois pour toutes, comme quelque chose de consistant, au fond c'est l'enfermer. Et il n'y a pas d'humains sans humanisation, c'est-à-dire sans approfondissement de notre humanité. C'est là où je réagis tout à fait à ce que disait Annie-Charlotte, on ne peut pas penser l'humain sans l'absence parce que l'absence c'est ce qui manque à notre humanité, à notre destin d'homme pour devenir un peu plus homme. C'est cette capacité de se mettre à distance de ce qu'on est, qui est la capacité de la signification. La symbolisation ou le symbole, ou le symbolique, c'est un signe qui renvoie à quelque chose d'autre que ce qu'il montre. C'est un signe qui renvoie à un au-delà de ce qu'il donne comme étant visible et intelligible. Je crois cela. Qu'est-ce que ça signifie pour l'homme d'aller au-delà de ce qu'il montre et de ce qu'on voit de lui ? Là nous sommes dans l'ordre de la surnature si j'ose dire, en empruntant un terme aux théologiens.

Blaise Ollivier : voilà, nous avons donc beaucoup à dire mais c'est le moment de nous arrêter. Alors le problème grave va être pour nous de reprendre nos travaux dans les ateliers juste à l'heure, parce que c'est le lieu où vous allez pouvoir prendre plus largement la parole. Il y aura une vigilance à avoir là-dessus.

Deuxième table ronde : les conditions d'humanisation

Modérateur : Catherine Grémion

L'École face à la pluriculturalité : des conditions d'accès à l'altérité

(Florence Giust-Desprairies, professeur, Université Paris VIII)

Ce matin nous avons vu avec Joseph Maïla comment se fait le processus d'objectiver l'autre, de telle façon à le déshumaniser, en ignorant sa subjectivité personnelle et sa singularité complexe. Je partirai de cette construction pour montrer qu'il y a un phénomène structural, à mon avis, dans les difficultés actuelles, en particulier dans l'école. Je pose l'école comme un lieu du malaise de la civilisation, c'est-à-dire que le malaise dans l'école ne me semble pas spécifique. J'y vois plutôt un lieu paradigmatique du malaise concernant le statut et le traitement de la subjectivité dans nos sociétés contemporaines. Le fait d'intervenir depuis très longtemps dans l'éducation nationale me confronte à l'observation de traits culturels récurrents, qui autorisent à faire des hypothèses structurales sur ce malaise.

Les hypothèses sont les suivantes. Le modèle de l'école républicaine se serait construit sur une occultation du sujet, par le savoir abstrait et l'uniformisation où l'homogénéité nationale se serait constituée. À partir de cette abstraction la raison se serait étendue par une extension à une conception abstraite des relations. Sa butée ou son impasse aujourd'hui, c'est qu'elle ne s'est pas constituée dans un rapport dialectique avec la subjectivation. Elle s'est constituée dans un rapport de clivage. C'est-à-dire qu'au nom de l'abstraction, a été clivé et éliminé ce qui est de l'ordre de la subjectivation. Je vais essayer de m'expliquer concrètement.

Dans l'accompagnement des acteurs de l'école, ce qui apparaît d'une façon tout à fait récurrente c'est l'impossibilité de concevoir des situations particulières, c'est à dire qui impliquent les acteurs en tant que, partie prenante de cette situation. Analysées ainsi les situations posent problème à ceux qui expriment leur malaise. Cela veut dire que la plupart du temps, ce qui rend très difficile, et souvent même impossible de travailler sur les difficultés que les enseignants rencontrent dans les classes, c'est leur impossibilité à pouvoir aborder ces difficultés sur le mode d'un problème qui se poserait à eux, en leur singularité personnelle. Le modèle culturel qui préside à l'appréhension des situations est le

modèle de l'abstraction. Il est intériorisé culturellement et participe à la construction des identités professionnelles.

Lorsque ces personnes demandent de travailler sur leur souffrance, on parle des difficultés qu'elles rencontrent, et il apparaît à chaque fois que les situations sont traitées en extériorité. C'est de l'en-soi, des situations abstraites et génériques dont les acteurs sont forcément catégorisés. S'il s'agit d'un élève, il ne brille pas par sa spécificité, il brille par sa catégorisation. Ce peut être une catégorisation sociale, une catégorisation de comportement, c'est souvent les deux cas. Les situations sont le plus souvent appréhendées sur le mode comportemental. C'est-à-dire qu'on décrit à l'envie des comportements et on attend de cette description une résolution du problème. On croit avancer sur le mode d'une description de ce qui se passe chez l'autre et de la façon dont l'autre se comporte.

Je voudrais montrer là les conséquences de ce trait culturel qui fait partie d'un impensé des acteurs de l'école. Il leur est impossible de se saisir des problèmes qu'ils rencontrent comme des problèmes qui peuvent être liés à la fois à une intersubjectivité, c'est-à-dire moi et l'autre dans la situation, et aussi à un contexte, précis, institutionnel, dans un établissement scolaire particulier, dans des classes particulières avec des acteurs particuliers, et avec une histoire de l'établissement, une histoire récente ou parfois moins récente dont les effets peuvent être compris, s'ils sont repris dans une situation d'analyse.

D'abord ce qu'on peut dire c'est que cette situation, jusqu'à une époque récente ne posait pas les problèmes qu'elle pose aujourd'hui, parce que les conditions sociales d'étayage des identités professionnelles et des identités en général sur le plan sociétal pouvaient s'en satisfaire. Non seulement elles s'en sont satisfaites mais on peut dire que ce modèle de l'école républicaine a très bien marché. Il a été au-delà de ses espérances parce que dans les conditions de société dans lesquelles on était, d'étayage et de fonctionnement des autorités, le traitement par l'abstraction, la représentation d'une relation abstraite ne posait pas de problème particulier.

Qu'est-ce qui pose problème aujourd'hui ? C'est une accélération des processus d'altérité, et un individualisme contemporain, qui fait revenir sur la sphère publique ce qui, avant, était dans la sphère privée. Il y a une demande des élèves beaucoup plus forte d'être pris comme des personnes et non pas seulement comme des élèves, comme des groupes d'élèves. Ils ont des revendications subjectives, viennent solliciter leurs maîtres beaucoup plus directement. Les enseignants ne sont plus seulement sollicités comme porteurs d'un savoir abstrait, qui dépasse les personnes, et qui les pose comme interchangeables dans le processus d'inculturation. Ils sont sollicités à se placer eux-mêmes dans la situation, et attendus là dans le traitement particulier qu'ils en donnent.

Ces processus d'altérité font effraction dans les identités qui étaient construites sur le modèle objectivant. Ils font surgir dans l'école des phénomènes assez inquiétants puisqu'on voit de plus en plus d'enseignants en grande difficulté. C'est à partir de leur souffrance, bien entendu, qu'il peut être question de leur manière de réagir à cette souffrance. Elle consiste souvent à développer de plus en plus des comportements de

haine, de rejet, d'exclusion. Rencontrant depuis plusieurs années des chefs d'établissement qui m'avaient demandé de travailler avec eux sur ces problèmes, je les vois très inquiets de constater que quasiment la seule solution que les acteurs de l'école trouvent pour régler leurs problèmes avec des élèves, c'est l'exclusion. Nous avons bien analysé avec eux comment cette exclusion, comme solution dominante, est une impasse, et résulte d'une difficulté à se représenter d'autres moyens de régler les problèmes : exclure celui par lequel le mal arrive, qui nous gêne, celui qui nous empêche de travailler.

J'ai voulu me saisir de cette question en faisant un pari plutôt positif. J'avais observé dans le travail que je faisais avec eux, que ces enseignants étaient en très grande difficulté parce qu'ils étaient culturellement mal équipés pour modifier la relation qu'ils avaient avec leurs élèves. Il s'agissait d'un conflit de symboliques. C'est-à-dire que la symbolique dans laquelle ils étaient ne leur permettait pas de résoudre leurs problèmes, autrement dit, que la culture de l'école ne permettait pas de résoudre les problèmes qu'elle se posait. Cette culture, c'est comme je l'ai dit une culture de l'objectivation contre celle de la subjectivation, avec un clivage entre elles, mais c'est aussi une symbolique de l'uniformité, de l'homogénéisation et de l'unité qui est tout à fait insatisfaisante pour traiter des problèmes liés à la montée de l'hétérogénéité, de la différenciation qui caractérisent nos sociétés contemporaines.

J'ai été amenée à faire une recherche européenne avec l'Italie et la Grèce sur ces problèmes pour voir si on rencontrait ailleurs les mêmes difficultés. Ce qui est du même ordre c'est cette culture d'homogénéisation. Chaque pays a historiquement vécu la nécessité de construire son unité nationale. Cette unité nationale a présidé à la production du modèle de l'abstraction parce qu'elle s'est faite chaque fois contre les particularités. Prenons le modèle italien, par exemple : « on a fait l'Italie, maintenant faisons les Italiens ». C'est-à-dire on a fait l'unité nationale, et maintenant il faut faire l'unité des Italiens. Or faire l'unité des Italiens c'est œuvrer à une unification, aujourd'hui mise à mal parce qu'elle ne permet pas d'intégrer les phénomènes d'hétérogénéité qui caractérisent nos sociétés contemporaines.

Voilà le décor. Maintenant quel est le dispositif que j'ai été amenée à mettre en place en Italie, en Grèce et en France ? Il a été de proposer à des enseignants de travailler sur leur scolarité, leur formation et leur situation professionnelle, dans une continuité historique revisitée, c'est-à-dire de reprendre dans une parole adressée l'histoire qui fut la leur des rapports entre scolarité, formation et construction d'identité professionnelle.

Pourquoi ai-je proposé ce dispositif ? D'une part parce que je me suis aperçue qu'en travaillant avec eux depuis de longues années directement sur leurs problèmes professionnels il était très difficile de toucher à ces éléments culturels, on se retrouvait toujours dans cette situation où l'enseignant se posait comme un invariant du système éducatif. Quand il posait les problèmes qu'il rencontrait dans son activité professionnelle les variables étaient toujours les autres, les élèves en particulier, mais aussi le chef d'établissement, les familles, etc. C'est-à-dire que tout ce qui pose problème ce sont des variables extérieures.

L'enseignant se pose, lui, comme un invariant porteur d'intentionnalité bonne. Il a beaucoup de mal à pouvoir toucher, même s'il en a l'intention, ce qui en lui pourrait être remis en cause, et faire l'objet d'une mobilité pour le disposer autrement par rapport aux situations actuelles qui, il faut le dire aussi, sont orchestrées par l'imaginaire social de la violence à l'école, etc. Quand un enseignant aujourd'hui dit : « comment voulez-vous qu'on enseigne dans l'école avec la violence qui s'y trouve ? », tout le monde dit : « oui, bien sûr on vous comprend ». Nous sommes tous informés par la violence qui est décrite, comme ces comportements violents de certains élèves, mais on n'aborde pas la question : « Pourquoi l'enseignant se trouve-t-il en difficulté et en panne par rapport aux transformations qui se passent dans l'école ? » Autrement dit qu'est-ce qui lui fait violence de manière inédite ?

Travailler sur les itinéraires c'était d'abord se déplacer, c'est-à-dire ne pas aborder directement la question mais aller avec eux sur un autre plan. L'approche devenait clinique. Il s'agissait de travailler avec leur subjectivité pour leur faire rencontrer l'autre en eux-mêmes. Dans ces histoires scolaires et professionnelles il s'est agi de les faire cheminer jusqu'à leur faire rencontrer ce qui est de l'ordre de l'énigmatique altérité, qui ne peut pas être approché directement dans les situations professionnelles.

Or ce qui aide à retrouver cet énigmatique, c'est de pouvoir l'adresser à quelqu'un, dans un groupe, où se fait du lien. Dans ce lien micro-social ont pu se raconter des contenus méconnus, dans un climat d'émotion. Chacun a pu revivre ce qui s'était passé pour lui, grâce à la possibilité de pouvoir adresser une parole à quelqu'un.

Autre point important, c'est aussi la possibilité de faire du sens, c'est-à-dire d'approcher de nouvelles significations qui les sortaient d'un sens saturé. Les enseignants, justement, dans leur difficulté à aborder les problèmes et à en traiter, se trouvaient bloqués dans des significations arrêtées, liées à un modèle symbolique allant de soi et, de ce fait impensable, ce qui ne leur permettait pas d'envisager ce qui se jouait de spécifique pour eux avec leurs élèves.

Je vais passer aux témoignages plutôt que de vous dire les processus. Les laisser parler eux, sera plus illustratif :

« Je ne cesse de me dire que ces élèves-là me provoquent. Je les vois faire, je sais ce qu'ils font. En un mot je ne suis pas dupe. C'est ainsi que je me parle et c'est ce que je crois. Ce que je crois et non ce que je pense. Je suis dans la conviction imaginaire et non dans l'élaboration d'une pensée. Mais pour autant je suis sans cesse malmenée par ce comportement répétitif qu'ils mettent en scène. Voilà un mot important : mise en scène. Je deviens l'acteur de la mise en scène de mes élèves, ou plutôt leur marionnette. Quoi que je dise, quoi que je fasse, j'ai le sentiment d'une agitation stérile qui me saisit. Ma colère contre eux est une secousse qui ne fait que me placer toujours plus au centre d'une comédie dont je ne suis pas l'auteur. Chaque mot que je prononce est la preuve même que je tombe dans le piège. J'ai le sentiment d'être en leur pouvoir. Je sens leur emprise. J'ai l'impression de vivre un drame toujours recommencé. Un drame, c'est ainsi que je vis tous

ces incidents dans la classe. Chaque jour je décide de réagir et chaque jour mes paroles et mes gestes me rendent plus captive. »

Ca c'est avant, vous l'aurez compris.

« Je suis sortie d'une posture figée, raidie de toute ma puissance fantasmée et j'ai un peu délaissé le rôle sur lequel j'étais ma raison d'être professeur. Du fait de l'expérience vécue, lorsque je me suis retrouvée face à mes élèves je ne me suis plus placée de la même façon. Je n'ai pu que constater que je ne me suis plus sentie provoquée, appelée, irrésistiblement et que mes réactions ont été à la mesure des situations, alors que précédemment elles portaient la marque d'un surinvestissement de ma part. Je me suis en quelque sorte déplacée hors du jeu infernal de mes réactions transférentielles vis à vis de mes élèves. J'ai acquis une forme d'autonomie, ce qui a sans doute permis à mes élèves une démarche dans le même sens, une forme d'aliénation mutuelle s'est rompue. Les liens établis m'ont aidée intérieurement à construire du sens, à circuler d'un événement à l'autre, à me laisser imprégner par l'expérience, à me déprendre de mes cristallisations imaginaires. Ce qui m'est arrivé m'a permis de me placer autrement dans la relation. Je n'y ai plus les mêmes enjeux. J'ai desserré l'étau qui me tenait dans ma relation impossible avec mes élèves. Personne ne m'a sommé d'y penser mais je l'ai vécu. Plus j'insistais dans les situations, moins la situation évoluait. Je ne m'absente plus, isolée que j'étais dans le sentiment de l'échec, mais je propose là une autre façon d'être, une autre relation. C'est un peu comme si je passais d'une parole marquée par l'oubli, l'empêchement aveugle en bonne part à la complexité de la réalité, à une parole plus mobile incorporant dans son énoncé de nouvelles variables, et surtout une dimension relative. Je ne cherche plus à dire le vrai idéalement posé, auto-suffisant, mais à faire advenir une pluralité qui m'aide à construire une attitude plus juste. »

Je m'arrête sur cette citation.

Catherine Grémion : merci beaucoup. On est bien sûr frustrés de ne pas laisser chacun dire tout ce qu'il aimerait dire. J'espère que pendant le débat Florence va compléter ce que je l'empêche de dire maintenant. Et je passe la parole à Jacqueline Maillard.

La difficile question de l'humain à l'hôpital

(Jacqueline Maillard, psychologue)

Exerçant depuis presque 30 ans dans la Fonction Publique Hospitalière en tant que psychologue, je continue à m'étonner de ce qui s'y déploie au quotidien : les plus grandes prouesses techniques, la disponibilité humaine et les coopérations nécessaires aux

diagnostics et traitements comme aux accompagnements des fins de vie sont bien présentes et expliquent pour partie l'attachement que chacun porte à l'hôpital. En même temps les nombreuses critiques, de plus en plus publiques et médiatisées, rendent compte de dysfonctionnements, de négligences que chacun peut éprouver dans sa pratique de l'hôpital, trop peu souvent objet d'analyse en interne.

Je vais tenter dans mon propos de proposer quelques hypothèses à partir de l'exploration de 2 situations limite :

- l'une concerne des malentendus dans le suivi d'une famille touchée par le Sida, du côté donc de la relation complexe médecin - patient,
- l'autre interroge les limites Ville - Hôpital dans le contexte d'un vécu d'envahissement par des jeunes, du côté essentiellement des articulations entre les différentes communautés hospitalières.

Il m'a semblé que ces 2 situations permettaient d'accéder à la compréhension de ce qui fait trop souvent défaut aujourd'hui : interroger les impasses relationnelles non pas seulement dans leur immédiateté mais aussi dans leur arrimage contextuel et donc institutionnel. Dans un monde en mutations structurelles, il me semble utile de prendre le temps d'analyser les liens et les représentations existants entre les niveaux individuels et collectifs, à la condition de les situer dans leur contexte d'énonciation. En faire l'économie, c'est prendre le risque de trouver des solutions qui, ne faisant pas appel à la créativité des acteurs ni à leur histoire institutionnelle, trouvent vite leurs limites, c'est en tout cas ce que je vais tenter de montrer.

Un lien dissymétrique, une organisation complexe

Mais revenons à ce qui structure au quotidien les liens à l'hôpital et arrêtons nous sur ce que je qualifie de lien dissymétrique par nécessité. En effet, les attentes implicites des uns et des autres sont d'éviter l'hôpital ou, si son recours est nécessaire, c'est alors la relation médecin-patient qui le structure. Arriver en consultation ou en hospitalisation, c'est rechercher d'abord à être accueilli efficacement par ceux à qui son corps et son souci de santé sont confiés. Arriver comme professionnel, c'est participer aux tâches primaires dévolues historiquement à l'hôpital : prendre soin.

Ce lien se construit dans une interdépendance particulière. Confier son corps à un spécialiste, craignant ou étant porteur d'un problème à résoudre du côté de la naissance, de la maladie ou d'une fin de vie plus ou moins annoncée, crée les conditions d'un malentendu structurel. De part et d'autre, il s'agit de faire fonctionner ses idéaux de soins en tenant à l'écart le mieux possible la précarité de la vie, irréductible humain qui échappe pour partie à chacun. Aussi il n'est que peu pris en compte, comme allant de soi, émergeant le plus souvent de manière émotionnelle, renvoyé à des clivages de type bon/mauvais : bon mauvais hôpital, bon mauvais malade, bonne mauvaise équipe.

L'hôpital comme structure contenante se doit également d'aller de soi ; les professionnels non médecins et non soignants contribuent, le plus souvent dans l'ombre, à la rendre plus ou moins opérante. Ses défaillances sont rendues visibles lorsque la seule relation médecins soignants malades ne se suffit plus à elle-même, pour des raisons internes ou externes essentiellement d'ordre politique, économique ou éthique.

Enfin, l'introduction récente de la notion de droit du malade avec l'accès possible au dossier médical, l'intervention d'associations représentatives de la société civile, ou encore de commissions de conciliation, tout cela décentre les enjeux spécifiques au colloque singulier pour le placer sur une scène de citoyenneté partagée. Ces nouvelles pratiques introduisent du droit et donc du tiers symbolique dans un domaine où par essence, une relation de type privé faisait loi. Les différents niveaux d'emboîtements, individuel et institutionnel, sont ainsi mis en perspective, à la fois attendus et craints car dévoilant des stratégies et des liens parfois paradoxaux.

Je citerai pour exemple le travail conduit auprès d'une équipe soignante se vivant à la fois comme impuissante face à l'irréductibilité de la mort d'une patiente relativement jeune ne parlant plus, et en même temps persécutée par la demande du dossier médical de l'une des filles. Ce contexte relationnel génère de la souffrance de part et d'autre, chacun prêtant à l'autre une certaine recherche de faute. Ce n'est que lorsque de la parole a pu circuler entre la famille et le personnel que les peurs mutuelles, d'origine différente, ont pu être reconnues. Lorsque cette même fille, plusieurs semaines après l'inhumation de sa mère, est venue dans le service – ce qui est relativement rare – remercier l'équipe, celle-ci a alors pris conscience du chemin parcouru. A partir de questionnements sur ce qui échappe à chacun, loin d'accuser l'équipe et de chercher un coupable, cette femme cherchait à comprendre l'évolution rapide de la pathologie vécue comme héréditaire et donc à la prévenir pour elle-même et ses proches.

Le lien médecin soignant patient, dissymétrique par nature, est ainsi structuré par l'évolution de l'organisation hospitalière, ses lois, ses règles. Attentive aux mutations organisationnelles en cours et aux demandes qui me sont adressées par l'ensemble des acteurs, je perçois des mouvements contradictoires : plus une culture de l'évaluation et de la qualité s'introduit petit à petit, essentiellement sur un mode comportemental, plus les contraintes budgétaires et le morcellement des responsabilités entraînent des décisions dictées sous la contrainte immédiate, plus les acteurs sont tiraillés entre participer ou résister aux propositions de changement.

Bateau plus ou moins ivre, l'hôpital aux multiples têtes est une organisation complexe à plus d'un titre. Rappelons tout d'abord qu'un directeur d'établissement reçoit son autorité du Conseil d'Administration local présidé le plus souvent par le Maire, validée par une nomination ministérielle. Les médecins sont nommés, après avis de la Commission médicale d'Établissement, également par le Ministère sans qu'il n'y ait d'obligations de projet commun les uns vis à vis des autres. Quant à la Direction des Soins et aux Cadres de Santé, ils n'ont plus de liens hiérarchiques avec les chefs de service. La Direction d'un établissement revient au seul directeur mais comme le constate dans une récente

publication J. de Kervasdoué, professeur d'économie et de gestion des services de santé au CNAM : « L'hôpital vu du lit », « l'hôpital est un orchestre sans chef... La communication se résume souvent à « Si je veux, quand je veux ».

À cela s'ajoute le découplage entre une double tutelle : celle qui finance, pour l'essentiel la Sécurité Sociale, et celle qui donne les orientations, Ministère de la Santé et ARH. La nouvelle gouvernance à l'hôpital a pour projet de modifier ces rapports de force ; pour l'instant encore, les termes de Titanic, pieuvre, famille, caste, guerre de clans traduisent les dimensions émotionnelles fortement sollicitées par défaut même d'une organisation cohérente alors que ces dimensions sont relativement intouchables et trop rarement objet d'analyse en interne.

Y être soigné ou y travailler confronte ainsi à des expériences diverses. L'hôpital appelé pendant longtemps Hôpital Silence est bousculé de l'intérieur comme de l'extérieur, devenant parfois Hôpital Tintamarre. La mise à l'écart du contexte organisationnel et de ses exigences humaines, politiques, économiques, prospectives, longtemps laissés pour compte, apparaît au grand jour au point parfois de venir interroger la tâche primaire de l'hôpital.

Au-delà des expertises médicales qui s'y exercent le plus souvent avec dextérité, s'y rencontrent des personnes prises au cœur d'objectifs contradictoires sans qu'une réelle mise en débat permette de donner sens aux actions. Le court terme sert souvent de boussole. Or, toute personne, tout groupe humain, a besoin de se sentir partie prenante d'un ensemble pour apporter sa contribution à un projet porteur de perspective et d'avenir. Le repli sur son espace de proximité, son corps professionnel ou sur des groupes parallèles sert souvent de recours pour faire face aux mutations reconnues comme nécessaires mais imposées de l'extérieur. La multiplicité des intervenants et leurs niveaux respectifs de responsabilité contribuent à opacifier le traitement optimal des problèmes, peu souvent identifiés sur leur versant humain. La stratégie de la table rase semble parfois le modèle dominant.

Malentendus dans le suivi d'une famille touchée par le SIDA

Je vais maintenant introduire la première situation clinique que j'ai retenue. Au milieu des années 1980, la problématique du sida est apparue sur la scène publique et s'est constituée progressivement comme champ spécifique. Le rétrovirus VIH, sans autre intentionnalité que de se répliquer, est alors support à projections des plus archaïques, suscitant des peurs qui continuent d'agir plus ou moins à l'insu vingt ans plus tard. L'évolution des traitements augmente bien l'espérance de vie, source de projets et de création pour les personnes séropositives et leurs proches. La communauté scientifique parle désormais de maladie chronique. Mais, au quotidien, la permanence des représentations originaires subsiste en chacun de nous. La mort projetée à court terme, indépendamment des évolutions de la recherche médicale, continue à faire son œuvre.

Le vecteur relationnel de la transmission du VIH, désormais mieux connu, reste cependant enjeu de conduites paradoxales concernant aussi bien la façon de se protéger que celle de se soigner. Avec le VIH, une maîtrise relative de sa sexualité apparaît insuffisante; la confiance en soi ou en l'autre ne suffit pas. Le virus peut se transmettre en toute ignorance avec des conséquences concrètes majeures à gérer.

Si le VIH touche le corps de quelques-uns, le sida touche l'imaginaire de tous. Les professionnels n'échappent pas aux discours le concernant. Aussi sont-ils d'autant plus obligés de penser la complexité des niveaux où s'entremêlent à la fois l'intime, le culturel et le social. La mise en œuvre de partenariats entre professionnels - médecins, juristes, travailleurs sociaux – et avec les diverses associations, spécialisées ou non dans le Sida, a modifié des façons de travailler.

Reconnaître les soubassements psychiques des fonctionnements d'exclusion ou de fascination que provoque le mot sida permet de mieux comprendre les conduites paradoxales rapportées aussi bien dans les faits divers médiatisés que par les silences publics concernant les réalités épidémiologiques et cliniques aujourd'hui connues. Je pense ici tout particulièrement aux femmes et aux migrants pour lesquels la prise de conscience collective a été difficile.

Je vais ainsi m'arrêter sur la situation d'une femme africaine, mariée à un pasteur, mère de 6 enfants. Hospitalisée pendant 3 mois à l'occasion de la grossesse de son dernier enfant dans un service de gynécologie, elle m'accueille avec cette phrase : « si vous voulez me tuer une seconde fois, ce n'est pas la peine ».

Or, lorsque j'ai proposé de rencontrer cette femme, je connaissais un peu de son histoire. L'équipe médicale qui la suivait au service de maladies infectieuses avait mis en œuvre le projet d'une interruption thérapeutique de grossesse que le couple avait refusée malgré l'appel à plusieurs intervenants. Une collègue psychologue avait été appelée en dernier recours. Bouleversée par la situation, celle-ci m'avait sollicitée pour réfléchir non pas seulement sur le refus du couple et le décalage entre eux mais principalement sur la violence ressentie dans la relation équipe médicale – couple.

Cette interruption de grossesse refusée mobilisait chacun par delà ses positions professionnelles. Pour les médecins, le mari était vécu comme « criminel », ayant contaminé son épouse, refusant les soins et préférant sa mort plutôt que la vérité des faits médicaux. Des logiques de vie s'affrontaient ainsi sans qu'une médiation ne soit alors possible.

Quelques mois plus tard, lors de la présentation en réunion interdisciplinaire du dossier grossesse de cette femme, j'avais pu directement prendre la mesure des projections négatives concernant cette famille. Le pronostic semblait clair : Madame ne donnerait pas naissance à son enfant, elle serait morte avant. J'avais tenté alors de déplacer les enjeux en interrogeant l'histoire de cette contamination mais en vain.

J'ai alors demandé à la gynécologue de faire une recherche dans le dossier médical en sa possession. Le pédiatre qui suivait les 2 précédents enfants nés dans la clinique où

travaillait Madame confirma l'origine transfusionnelle de la contamination, contamination remontant à la naissance du 1^{er} enfant 18 ans auparavant, apprise lors de la 4^{ème} grossesse.

Aussi, devant cette femme très affaiblie, je me suis d'emblée positionnée au regard de ce qu'elle m'énonçait du côté du meurtre et donc de l'origine de la contamination sur laquelle son médecin avait fait l'impasse, ce qui expliquait pour partie les malentendus qui s'en étaient suivis de part et d'autre. Assez vite, une relation de confiance a pu se nouer. A sa demande, je fis connaissance avec son mari puis l'ensemble de la famille. La durée d'hospitalisation liée à cette grossesse difficile a permis un début d'élaboration sur les nombreux passés sous silence introduits avec la connaissance de la sérologie, apprise 10 ans après la contamination, 8 ans avant notre rencontre.

Cette famille, insérée professionnellement et socialement, ayant fait des études supérieures, s'était elle-même auto exclue du travail. Madame n'avait pas validé d'arrêt de travail pour rendre invisible sa contamination ; Monsieur avait cessé ses activités professionnelles depuis 5ans, investi dans ses responsabilités pastorales et familiales. N'ayant plus de droits sociaux ouverts, Monsieur subvenait aux besoins de ses enfants scolarisés et parents hébergés tant bien que mal. L'achat d'une maison, cossue grâce à l'indemnisation liée au sang contaminé, cachée aux yeux des proches et des tiers, permettait un toit mais n'assurait pas le reste.

Il a fallu la ténacité de l'assistante sociale hospitalière pour que des droits soient rouverts par-delà la stigmatisation de cette famille, étrangère de surcroit. Si les responsabilités pastorales de Monsieur servaient de soutien et de façade à tous, c'était au prix d'un secret gardé par crainte de rejet. Les 5 enfants âgés entre 18 et 6 ans acceptaient la règle implicite de la famille, les questions de la communauté face à la visibilité de la maladie grave étaient par contre source de souffrance.

Il a fallu du temps pour que cette femme puisse changer son regard sur une maladie dont elle n'avait pu parler à personne parce que vécue comme honteuse, enfermée était-elle avec son époux dans une parole qui les avait alors tués, pour reprendre son expression. Lors d'un moment aigu de souffrance, j'ai proposé au couple une rencontre avec une femme d'origine française contaminée également par voie transfusionnelle. Cette identification possible à un autre humain ayant traversé des questions semblables mais ayant pu s'en dégager en investissant pleinement sa vie eut un effet d'ouverture.

Il a fallu aussi beaucoup de temps pour que l'équipe soignante se dégage des représentations négatives sur cette famille et respecte leurs choix de vie. C'est pourtant à ce prix que, en confiance, malgré sa grande faiblesse et les risques réels de transmission du virus au bébé, elle a accepté les traitements, accouchée d'un fils nommé Emmanuel. Gynécologue, pédiatre, sage-femme, assistante sociale, chacun dans ses missions mais en projet d'équipe, a pu progressivement accompagner cette femme par un suivi personnalisé.

Malgré un travail de lien souhaité avec l'équipe médicale d'origine, il n'a pas été possible d'élaborer ensemble les conséquences des représentations originaires initiales. La question

du mode de transmission, on ne peut plus symbolique puisque d'origine transfusionnelle et donc hospitalière, restait dans un non lieu et donc sans reconnaissance possible.

Peu de temps après sa sortie de maternité, une nouvelle hospitalisation, séparant la mère de son bébé, éloignée du domicile, fût mise en place pour des troubles neurologiques. Ce transfert fût accompagné des représentations négatives de l'équipe médicale. Il faudra la ténacité du couple pour que, tardivement, un travail de collaboration puisse s'installer avec assistante sociale et psychologue qui continuaient à intervenir auprès de cette famille. Parallèlement le mari, se sachant contaminé lui aussi, non suivi médicalement, osa en parler pour la première fois non pas avec un médecin mais avec la psychologue et l'assistante sociale. Une prise en charge médicale s'est alors installée sur un autre site hospitalier, comme si les blessures ouvertes ne pouvaient pas se refermer autrement. Monsieur avait appris sa contamination, cachée à ses proches, lors d'une courte hospitalisation quelques années auparavant.

Les difficultés de collaboration entre professionnels, au lieu d'un non dit ravageur tant sur les plans psychiques, médicaux, familiaux, économiques et culturels pour cette famille, expriment mieux que tout discours les projections négatives à l'œuvre dans certaines situations. Elles sont alors source de violences par défaut d'une prise en compte des dimensions symboliques sous-jacentes. Dans ce cas, ne pas vouloir ou ne pas pouvoir interroger l'originnaire à l'œuvre dans les représentations des uns et des autres a servi à masquer en quoi chacun est auteur pour partie des situations d'impasse dans lesquelles il peut se sentir impuissant mais lié. Or, une analyse de la complexité des logiques déplace les enjeux frontaux en les posant sur une scène partageable, précédant chacun, leur permettant de devenir acteur et de se situer à parité de questionnement sur le traumatique dans l'humain.

Madame est toujours en vie malgré la perte d'autonomie physique liée à ses problèmes neurologiques, une collègue psychologue intervient au domicile et l'accompagne dans l'élaboration psychique de son vécu de femme, d'épouse et de mère. Emmanuel, non contaminé au VIH, a plus de un an, stimulé par les uns et les autres mais avec une maman en panne de transmission psychique. Aucun des autres enfants n'a été contaminé. Monsieur a repris une formation professionnelle, est actuellement suivi pour le VIH tous les 6 mois sans qu'un traitement ne soit nécessaire. Seule ombre de taille.

Les parents n'ont toujours pas pu parler à leurs enfants la réalité de la maladie, alors même que l'aînée, majeure, peut prétendre à ses droits à indemnisation VIH. Ce secret traversera sûrement différemment chacun dans son devenir psychique. Il est en tout cas le prix des violences subies par ce couple : de victime d'une contamination à l'insu passer au statut de coupable en toute bonne conscience, pourrions-nous ajouter. Chacun, professionnels comme famille, s'est investi au mieux de son point de vue. Les idéaux des uns et des autres sont venus oblitérer une question sous-jacente : au nom de quoi chacun tient son point de vue ?.

Dans cette situation éminemment limite, l'aller de soi – africain, religieux, contamination sexuelle – en miroir grossissant pour des raisons différentes entre médecins et patients, est

venu barrer totalement pendant plus de 8 ans l'accès à une rencontre à parité de questionnement et de construction sur la douleur du vivre avec le sida.

À l'hôpital, trop souvent l'humain est tenu paradoxalement à l'écart et donc ne s'interroge que lorsqu'il encombre. L'histoire ici relatée démontre à l'inverse la nécessité d'en penser les enjeux : réfléchir sur les impensés individuels, collectifs et institutionnels du côté de ce qui fait lien et non de ce qui coupe le lien, le plus souvent pour partie à l'insu, est une réelle exigence. Si le lien de soin est par nature dissymétrique et complexe, il n'exonère pas pour autant du lien symbolique auquel chacun est assujéti par delà ses places et rôles.

Limite entre ville et hôpital dans le contexte d'un vécu d'envahissement

J'ai conduit pendant quatre ans un travail d'observation, d'analyse puis d'accompagnement des personnels dans un hôpital d'une ville nouvelle de la région parisienne. Le travail clinique répondait initialement à une commande du Directeur Général et visait à mieux comprendre la réalité ressentie d'envahissement de l'hôpital par les jeunes du quartier environnant. Il s'est agi de répondre à deux questions :

- l'une, du côté de l'actuel : en quoi l'équilibre existant entre les jeunes d'un quartier et la communauté des adultes d'un hôpital peut se trouver rompu au point de ressentir une invasion devant des passages quotidiens de jeunes laissant derrière eux des traces, agressant biens ou personnes ?
- l'autre, du côté de la tâche primaire de l'hôpital, le déjà-là institué : en quoi peut-il être source de distorsion pour répondre, aux niveaux pratiques et théoriques, à ces problèmes concrets, relativement nouveaux, rencontrés par des personnes devant faire face à des situations aux limites de leurs savoirs professionnels ?

Je poursuivais ainsi une réflexion sur les impasses institutionnelles objets d'intervention et de recherche possibles.

Comment, donc, passer du rapport au corps malade à une pluralité de logiques, parfois contradictoires, dans une organisation touchant au plus intime pour chacun : la naissance, la maladie, la guérison ou la mort ?

Ce travail a ainsi créé un lieu de transfert du vécu négatif permettant son analyse et des prises de décisions concernant l'organisation interne, le statut de l'autorité et de son exercice.

Cet hôpital fût construit dans les années 80 au milieu des champs et non loin d'une ligne de chemin de fer et d'une autoroute. Les habitations individuelles et collectives s'ajoutèrent progressivement. Vingt après, la place des jeunes interrogeait autant ces jeunes ayant investi l'hôpital comme leur « deuxième maison », que les adultes ayant toléré ce qui était pensé comme possible dans la conception architecturale du site : l'hôpital dans la ville, la ville dans l'hôpital, sans réelle frontière.

En fait, les limites tenaient là où le médical l'exigeait. Par contre, certains lieux de convivialité à l'adresse des hospitalisés et de leurs familles, peu investis par les soignants, étaient devenus espace d'expression de ces jeunes. Après travail d'observation, la « peur des jeunes » renvoyait en fait à quelques jeunes rapidement identifiés qui trouvaient à l'hôpital des lieux en friche pour déployer leurs activités par défaut de structures externes.

Il s'est alors agi pour la Direction Générale de créer les conditions permettant des liens structurants pour ces jeunes, en partenariat avec les institutions de proximité (structures éducatives du quartier, municipales et associatives, police, justice). Mais la question centrale était bien ailleurs : il s'agissait en effet de traiter les négligences internes telle que la non organisation de la sécurité des biens et des personnes, ou encore l'abandon des murs internes aux nombreux tags avec ses conséquences sur les personnels se sentant en insécurité. Il s'agissait aussi de contribuer à changer de regard sur la violence ressentie qui ne pouvait pas seulement être projetée sur les jeunes.

Ce travail a contribué à l'organisation d'une journée d'étude à laquelle ont participé plus de 100 agents et des invités institutionnels de proximité. Au-delà de la question des limites Ville – Hôpital, les diverses formes de violence relatives au contrat qui lie les soignants et les soignés dans un hôpital, véritable ville dans la ville, ont été travaillées à partir d'un travail préparatoire interne. L'appel à des consultants externes (anthropologue, psychosociologues, juriste, policier) a permis de renforcer une dynamique collective visant à penser, voire anticiper, les problèmes de limites.

La violence n'était plus seulement objet projeté sur l'autre mais décrite comme constitutive de l'être vivant, nécessaire à sa survie mais se devant d'être symbolisée, et donc limitée pour permettre du vivre ensemble. Le fait violent, ses représentations et les discours qu'il suscite fonctionnent comme analyseurs des dynamiques institutionnelles et de leur capacité ou non à contenir et transformer le destructif en créatif. Le travail initial d'observation et d'analyse des récits tenus par les professionnels et les jeunes « envahisseurs » prenait alors une nouvelle perspective. Il permettait de comprendre autrement les fragilités identitaires des uns et des autres et la recherche d'espaces de symbolisation tant à l'intérieur qu'à l'extérieur de l'hôpital.

Ce qui est apparu au fil de ce travail clinique, c'est la nécessité de tenter d'introduire de la parole et de la pensée là où l'évitement et la peur servent trop souvent de politique et ainsi de terreau à tous les extrêmes. Si la violence est devenue un thème récurrent, il s'agit d'en reconnaître d'abord sa force de vie. Ce que ces jeunes dits « des banlieues » nous apprennent, c'est l'urgente nécessité de prendre le temps de leur parler, de chercher à comprendre combien leurs déviances, apparentes ou réelles, sont souvent sources et motifs de malentendus par défaut de les considérer partie incluse de notre humanité.

Quand la fonction instituante est défaillante dans une organisation et qu'une recherche de sens est souhaitée par sa direction, mettre au travail les « allant de soi » humains constitue un détour éclairant. Il s'agit en effet d'observer et d'analyser les processus à l'œuvre en construisant un dispositif décalé permettant de comprendre les disjonctions entre les dimensions instituées du côté du contenant, des « murs », et les dimensions instituantes du

côté des contenus, des acteurs. Cette méthode permet de lire les négligences à l'œuvre dans la transmission symbolique de la tâche primaire de telle ou telle organisation.

Or, souvent tenues pour inexistantes par les différents acteurs, ces négligences ne sont pas traitées et perdurent jusqu'aux limites du supportable. C'est alors prendre le risque d'une violence seconde dans un registre imaginaire où la spirale de la violence ne peut s'arrêter que dans l'exclusion du lien et donc de la transmission. Le recours aux barrières physiques ne peut suffire sauf à créer un monde délié, désolidarisé, diabolique au sens étymologique du terme : qui coupe le lien.

En guise de conclusion

Si la demande sociale concernant des situations vécues comme violentes à l'hôpital, comme ailleurs dans la cité ou dans la famille, est aujourd'hui importante, elle s'arrête souvent à ses manifestations visibles. J'ai tenté de montrer qu'une analyse fine et transverse des données par l'écoute, l'observation, l'analyse et l'implication clinique contribue à mieux comprendre les intrications du traumatique, de l'imaginaire et du symbolique, là où chacun se trouve à parité de questionnement face à l'inhumain dans l'humain.

Si nous n'y prenons garde, l'identification partielle à l'objet traité, du côté des victimes ou au contraire des agresseurs, risque de faire passer à côté de la question de la légitimité de la violence, du « au nom de quoi » elle surgit. Production humaine, la violence a statut à la fois de question et de réponse sur ce qui fait tenir ensemble pulsionnel et civilisation. Poser la violence chez l'autre, à l'extérieur, c'est faire l'économie d'un travail de pensée pour soi, avec l'autre; c'est ainsi prendre le risque de s'inscrire ou d'être inscrit collectivement dans un cycle de transmission clivée, terreau au développement des phénomènes sectaires, renforçant plus le juridisme que le juridique.

Le clivage, nécessaire dans la construction psychique du nourrisson, se doit d'être reconnu comme mode de défense transitoire. S'y conforter, c'est prendre le risque du meurtre par mise à l'écart de l'autre. Accepter l'ambivalence et l'altérité est par ailleurs difficile à vivre. Mais c'est le prix à payer – la dette symbolique – que nous devons accepter pour vivre ensemble.

En permettant d'interroger et de déplacer nos propres points aveugles, ils obligent à construire du penser et du faire collectif. Si le « au nom de quoi » est parfois rendu opaque de par une dissolution des finalités, l'émotionnel ou l'immédiat ne peuvent rester seule référence du quotidien sauf à construire un monde toujours plus destructif par rupture des liens avec soi-même, les autres et l'univers.

L'hôpital, qui plus est en « ville nouvelle », carrefour de populations venues du monde entier, est un lieu où se déploient à la fois du particulier et de l'universel. Ces deux situations limites ont permis d'explorer des modes d'interventions pouvant contribuer à rendre chacun, quelque soit sa place, sa fonction, ses missions, un peu plus acteur

instituant malgré les impasses ressenties initialement ou les difficultés rencontrées en cours de chemin.

Catherine Grémion : merci beaucoup. Je passe maintenant la parole à notre troisième intervenant, Gabriel Mignot.

Les méthodes d'évaluation et l'initiative humaine dans l'Administration

(Gabriel Mignot, président de l'association Services Publics)

Je vais tenir des propos beaucoup plus généraux et technocratiques. D'abord un mot sur qui je suis, parce qu'il faut savoir d'où parlent les gens qui vous parlent. Je suis un énarque de cette digne école en 1962 et qui a, au cours de sa carrière, fait diverses choses, à savoir j'ai été au Commissariat du Plan, Délégué à l'Emploi, patron de l'Unedic, et je suis rentré à la Cour pour présider la Chambre qui s'occupe de la Sécurité Sociale. Ce n'est pas à ce titre que je suis là mais à celui de Président d'une petite association qui a été créée en 1979 par essentiellement des hauts fonctionnaires de mon espèce parce qu'on considérait qu'il y avait quelques problèmes quant à l'avenir des services publics. Voilà.

Le sujet que j'ai à traiter est assez clair, c'est effectivement l'humanisation des services publics.

Première remarque : je pense que le véritable interlocuteur de mon sujet c'est l'homme politique puisque le service public, c'est l'ensemble des biens et services dont la production et la distribution sont régulées par la puissance publique, par les puissances publiques. Donc on voit bien que l'interlocuteur fondamental c'est le politique parce que c'est lui qui décide ce qui doit être service public, ce qui ne doit pas l'être et comment on gère les hommes. Malheureusement je n'ai pas d'expérience politique et c'est donc d'un point de vue moins pertinent que je vais me placer, qui est celui d'un collaborateur dans une certaine mesure du politique qui lui est en charge, pourrait-on dire, de préparer, de formuler et quelquefois d'exécuter des décisions relatives au service public.

Deuxième remarque : quand on parle de service public dans notre pays, il y a aujourd'hui une confusion entre trois sens. Le service public c'est une mission, comme par exemple l'éducation. C'est une administration, c'est-à-dire une institution qui assure ce service. Et c'est aussi des fonctionnaires. Or, ce qu'il faut bien mettre dans sa tête c'est qu'il n'y a aucune raison que les trois soient toujours liés. Pourquoi je fais cette introduction ? C'est que très souvent le troisième terme a remplacé les deux premiers. C'est-à-dire que l'un des gros problèmes du service public c'est qu'il fonctionne dans l'intérêt de ses agents et non pas dans l'intérêt de la mission, et que rarement on se pose la question de savoir quelle est

la bonne façon de répondre à une mission. Au bout d'un certain temps c'est ceux qui en ont été chargés qui, d'une certaine façon, s'approprient le droit de savoir comment ça doit évoluer et, le plus souvent, comment ça ne doit pas évoluer.

Je vais traiter deux points très rapidement, dans une approche un peu modeste en termes institutionnels : comment aider le politique à rendre le service public le plus humain, c'est-à-dire répondant le mieux qu'il est possible aux besoins que l'on prétend vouloir satisfaire ? Deux points, d'une part l'évaluation comme environnement de la décision et d'autre part l'initiative comme moteur de la recherche d'un meilleur service public.

L'évaluation des politiques publiques, certainement que vous avez tous compris que c'est une tarte à la crème, il y a beaucoup de papiers sur ce sujet. Un mot de définition : évaluer ça veut dire tout simplement mettre en œuvre une démarche intellectuelle qui vise à limiter le risque d'incohérence entre les buts poursuivis et les résultats recherchés par le détenteur d'un pouvoir, puisque nous sommes dans la politique, d'un pouvoir qui a la caractéristique d'avoir le droit de modifier la situation et qui en a la légitimité dans un système démocratique. C'est ça évaluer, quelque chose de très vague qui peut s'appliquer à tous les processus de décision.

À mon sens, l'évaluation n'est possible qu'à deux conditions dans le système démocratique. C'est d'abord que l'on admette et ce qu'on vient d'entendre d'ailleurs fait qu'on peut en avoir des doutes quelquefois, que le processus de décision peut ou doit au moins en partie, s'inscrire dans une démarche rationnelle ou expérimentale. Au sens de la science expérimentale. C'est-à-dire qu'on veut obtenir la modification de l'état de la nature et pour ce faire on veut mettre en branle des processus qui permettent d'obtenir cette modification. La deuxième condition, toujours dans un système démocratique, c'est qu'il faut qu'on admette que le débat sur le pourquoi et le comment de la décision est ouvert. Alors pas seulement sous la forme du débat parlementaire mais qu'il est ouvert dans le sens que doivent avoir accès à l'information tous ceux qui risquent d'être touchés par la décision, qu'ils sont plutôt favorables ou au contraire défavorables.

Mais je ne suis pas certain que ces postulats soient des postulats réalistes dans nos sociétés. Je m'interroge. D'abord, l'énoncé de ces postulats fait que l'évaluation n'est pas compatible avec un pouvoir de classe ou clanique. Elle suppose la préexistence d'un vouloir vivre ensemble qui justifie l'encadrement des libertés individuelles. L'évaluation, comme je l'ai définie, est dangereuse pour le détenteur du pouvoir dès lors que sa préoccupation essentielle est de le garder. En effet, l'opacité du monde, le recours aux formules abstraites, la brutalité apparente de la décision suivie de sa non-exécution sont évidemment pour lui de biens meilleurs ingrédients que l'évaluation.

Ce que je vous dis là ce n'est pas une opinion personnelle. Il y a un super rapport qui vient d'être établi par le Sénat, publié en Juin 2004 et qui dit – c'est vraiment bien dit – pour un organisme tout à fait officiel : l'évaluation des politiques publiques a jusqu'ici plutôt connu l'échec que le succès. La première partie de ce document s'appelle : L'évaluation en panne. Alors pourquoi est-ce qu'elle est en panne ? La principale raison elle est simple, c'est qu'il n'y a pas de demande d'évaluation. Il n'y a pas de demande. En réalité il y a des

gens qui seraient compétents pour le faire, mais ceux qui devraient le demander, c'est-à-dire les parlementaires, les citoyens organisés, etc. ne le demandent en réalité pas.

Pourquoi cette absence de demande ? C'est le fait que les pressions externes qui s'exercent sur le système de gestion des services publics sont extrêmement faibles : je le dis on prenant ma casquette Cour des Comptes, c'est tout à fait clair. Quand vous vous adressez à la majorité et que vous critiquez le gouvernement, ils disent : vous nous cassez les pieds. Et quand vous dites à l'opposition : voilà ce qui se passe. Ils disent : oui, si ça nous sert on peut faire un discours la semaine prochaine c'est très bien, mais si ça risque de nous embêter quand on sera à nouveau au pouvoir eh bien calmez-vous !

La deuxième raison de cette faiblesse de la demande c'est que dans l'appareil d'Etat, les organismes qui sont chargés du contrôle, de l'évaluation d'une certaine façon, même si ce n'est pas la même chose, évidemment ont accaparé, si je puis dire, toute l'analyse intellectuelle qui devrait entourer la décision. Et là je vais citer le professeur Lecat, qui dit : *« nous sommes dans un système de tradition française, qui fait de l'expertise un attribut de l'autorité publique »*. Et il précise : *« nous sommes dans un système de science étatique, c'est-à-dire de relations particulières entre la connaissance et le pouvoir, configuration qui induit une instrumentalisation politique du savoir contraire à l'idéal régulateur de l'évaluation. »*

En effet, une des pratiques les plus efficaces pour tuer l'évaluation c'est de placer le pouvoir, entre guillemets, des évaluateurs, à l'intérieur même du système public. Je pourrais donner des tas d'exemples de ce point. C'est celui qui doit être évalué qui finance l'évaluateur. Certes on peut imaginer des générosités intellectuelles mais enfin qui ne peuvent pas dépasser une certaine limite.

Donc on est dans une situation où faute de demande en réalité il n'y a pas d'évaluation, je ne fais pas un dessin sur le besoin qu'il y aurait d'évaluation, vous avez tous en tête des situations qui mériteraient qu'on le fasse, même pour des niveaux très micro dont on vient de parler mériteraient de l'évaluation. Pourquoi des situations aussi critiques, toutes créées par de l'argent public ? Parce qu'il n'y a pas de demande.

Alors peut-on sortir de cette quadrature du cercle ? Les optimistes disent que oui. Les pessimistes disent que non. En effet, on peut énumérer des tas de raisons pour lesquelles il faut évaluer la société de plus en plus complexe. Le risque de contradiction ou de ne pas arriver à traiter de manière équilibrée les intérêts contradictoires sont extrêmement forts. Mais je conclurai sur ce point en disant qu'en ce qui me concerne je ne vois pas poindre à l'horizon cette demande d'évaluation qui la rendrait possible.

Le dernier avatar que certains utilisent pour dire que ça va venir c'est la fameuse loi, la nouvelle loi sur les finances publiques. Les parlementaires étaient unanimes, ce qui d'ailleurs montre que c'est très mauvais : s'ils sont unanimes, qu'est-ce que ça veut dire ? Ils ont décidé que dorénavant on allait voter les crédits de l'Etat non pas en nombre de fonctionnaires, nombre de crayons, de gommes, mais qu'il y aura des résultats par programme, avec des indicateurs, et que si vous réussissez pas à réaliser vos indicateurs

on va vous punir. Il est évident qu'aujourd'hui il n'y a aucune chance que ce dispositif s'applique de manière systématique, parce qu'on n'en a pas les moyens intellectuels et qu'en plus n'importe quelle expérience concrète montre que le nombre d'endroits où on ne peut pas a priori faire un système parfait en disant je mets trois euros de plus et j'obtiens tel résultat à la sortie. On voit bien que la généralité même du propos marque son impossibilité.

Deuxième réflexion un peu plus optimiste c'est à propos de l'initiative moteur de la réforme du service public. Je dirais que l'évaluation ça devrait être l'école de la modestie du décideur. Et qu'à la modestie du décideur doit correspondre, au contraire, l'initiative de l'exécutant. Il vaudrait mieux que celui qui ne sait pas soit plus prudent, et que celui qui sait un peu mobilise davantage son expérience. Et sur ce thème, l'association Services Publics s'est posée un jour la question suivante : est-ce qu'il n'y a pas, dans le système administratif, des groupes ou des individus qui ont pris des initiatives positives pour améliorer le service qu'ils sont censés rendre, sans attendre que ce soit leurs chefs qui leur disent quoi faire ? Nous avons trouvé un certain nombre de cas, Dieu merci. On va passer en revue très rapidement quatre cas.

Premier cas, c'est un partenariat entre la caisse primaire d'assurance maladie de Seine Saint-Denis et la médecine universitaire pour mettre en œuvre les bilans de santé en milieu étudiant. On était dans la situation suivante : la médecine universitaire, autonome, doit s'occuper de la situation sanitaire des étudiants. Elle n'a pratiquement pas de moyens. Et de l'autre côté la caisse d'assurance maladie doit, depuis un certain temps, enfin c'est dans la loi, dans ses missions, mettre en place des centres d'examen de santé, et elle fait effectivement fonctionner des centres d'examen de santé qui doivent pratiquer des bilans de santé avec, évidemment, une politique de priorité puisqu'on ne peut passer tout le monde. À la fin des années 99 cette caisse s'est posée la question : quelle priorité donner dans mes examens de santé ?

Un heureux hasard a fait que le patron de la médecine universitaire de la région et le patron de la caisse d'assurance maladie se sont rencontrés et se sont dit : compte tenu de l'ampleur, notamment, des problèmes psychiques, psychologiques que l'on compte dans la population étudiante, ce serait bien d'organiser un partenariat entre la caisse primaire et la médecine universitaire pour que les examens de santé destinés aux étudiants soient orientés dans ce sens. Alors ils y sont arrivés, ils ont convaincu leurs conseils d'administration respectifs, ce qui n'était pas évident Et depuis fin 2000 le nombre d'examens n'a cessé d'augmenter dans la population étudiante. Ils portent évidemment beaucoup sur les difficultés psychologiques que rencontrent les étudiants, mais ça a été étendu notamment à tous les problèmes de maladies infectieuses type hépatite B ou HIV.

Qu'est-ce que les promoteurs du projet nous ont dit pour expliquer pourquoi ils avaient pu monter ça ? Ils nous ont dit : le premier facteur c'est l'importance des éléments irrationnels. C'est le hasard qui a fait se rencontrer deux responsables locaux. Le second c'est que ces deux responsables ont mis une grande énergie à éliminer les parasites. Et les parasites c'était toutes les idées fixes de leurs conseils d'administration. Soit des gens qui ne

voulaient pas changer de compétence, qui disaient ça c'est le travail des autres, pourquoi je m'en occuperais, etc. Il y a donc eu un travail de déblayage du parasitisme institutionnel. Et le troisième c'est : pour être créatif il faut avoir un métier, une profession, une capacité professionnelle à proposer des choses pertinentes.

Deuxième exemple : l'accès au droit dans le département des Bouches du Rhône. En 1991 une loi a réformé l'aide judiciaire, donc l'assistance aux personnes qui font appel à la justice et qui n'ont pas les moyens de faire face au coût. Cette loi est restée pratiquement lettre morte pendant dix ans mais il y a un certain nombre de départements qui ont essayé de prendre des initiatives en ce sens. Dans les Bouches du Rhône, à l'initiative d'un magistrat avaient été installés, dès avant cette loi, des antennes qui réunissaient des avocats un peu militants, un travailleur social et un médiateur. Ce dispositif s'est développé sur la base de ces initiatives privées. Le Conseil Général puis les maires ont été associés : ils l'ont accepté parce qu'ils ont vu l'intérêt de financer le dispositif. Lancé en 1992, ce dispositif n'a pas cessé de s'étendre. En 2001 il concernait 34 communes, 65 points d'accès au droit ont été ouverts et l'exemple a fait des petits puisqu'il y avait 40 départements à la fin de l'année 2000 qui avaient ce type de dispositif : plus de 300 communes y ont adhéré, mais surtout il s'est diversifié.

Tous ces partenaires ont accepté d'offrir le service sans contrôle préalable de la ressource. C'est un vieux réflexe : je veux bien vous aider mais il ne faut pas aider n'importe qui et s'ils peuvent payer qu'ils payent. Ils ont bien compris que le service d'aide judiciaire, si on commençait à mettre des verrous, des contrôles, ça ne marcherait pas. Donc pas de contrôle préalable de la ressource, pas de contrôle préalable de l'identité des personnes. Toutes les collectivités publiques ont accepté ça, ce qui est intéressant.

Et enfin ils ont dit : il faut que le professionnel du droit soit tout de même un peu indemnisé parce qu'il ne peut pas passer un tiers de son temps sans une compensation.

Ensuite il y a eu une diversification et on a créé une structure ad hoc pour les jeunes puis pour les étrangers et enfin pour les détenus. Ce qui est intéressant c'est que tous ces gens là qui s'étaient battus pour cette expérience ont cru que le mirage arrivait près d'eux quand ils ont entendu parler du vote de la loi contre l'exclusion. Alors ils ont fait beaucoup de dossiers mais ils se sont rendu compte, à la sortie, que leur sujet n'intéressait pas et donc il n'y a pas eu de dispositions particulières dans la loi contre l'exclusion. Ils ne se sont pas démoralisés pour autant. Et ils ont étendu le dispositif à l'aide au logement pour essayer de prévenir les expulsions abusives ou difficiles en hiver.

Là aussi, ils se sont pris par la main. Ils ont obtenu que le Préfet envoie une lettre à tous les locataires qui étaient menacés de sanctions, lettre du Préfet disant aux locataires : vous allez être convoqués par le Juge mais je vous signale qu'il y aura dans le Tribunal une équipe de trois personnes : un avocat, un travailleur social, et un médiateur, qui sont prêts à vous écouter si vous voulez bien aller les voir avant ou après la convocation du Juge. Et c'est ce qui s'est passé. En gros, le pourcentage des gens qui sont venus à l'audience, parce que les gens ne venaient pas évidemment, est passé de 30 % à 65 % et pour 100 de celles qui venaient au Tribunal, 85 ont pu obtenir un échéancier de paiement en discutant,

en préparant leur dossier avec cette antenne. D'ailleurs, depuis les organismes HLM locaux ont mis en place leur propre service de médiation auprès de leurs locataires en situation difficile.

Troisième cas, celui de la certification qualité des services vétérinaires. Là la situation est assez claire. Vous savez que les services vétérinaires ont traditionnellement pour mission de contrôler la qualité des aliments et notamment des viandes et en 95 quelques personnes s'étaient aperçu qu'au fond cette mission était remplie d'une façon qui méritait quand même un examen. Il y avait une réglementation tellement empoisonnante que personne n'arrivait à la maîtriser. On confiait les inspections difficiles aux inspecteurs récemment arrivés ce qui évidemment n'était pas le plus efficace vis à vis des contrôlés, et puis on faisait des rapports écrits quand on avait le temps. Les agents eux-mêmes se sont rendu compte que ça finissait par poser problème parce qu'avec l'évolution sociale que vous connaissez bien, la pénalisation croissante des affaires quand il y avait des difficultés, l'enjeu du commerce international qui faisait quand même que les paysans du coin ou les éleveurs étaient très concernés s'il y avait des interrogations sur la qualité du contrôle etc.

L'élément déclencheur a été la sortie d'une norme ISO sur les services, les organismes d'inspection, en général, pas publics. Cette équipe a dit : mais au fond pourquoi est-ce qu'on ne ferait pas la version inspection vétérinaire de la norme ISO ? Alors ils se sont mis au travail et ils ont écrit donc ce que serait la norme ISO pour eux. Ensuite ils ont réussi à convaincre leurs chefs de l'appliquer. Le ministre a accepté l'expérimentation. Puis on a généralisé.

En 95 on avait fusionné les services vétérinaires dans les directions départementales d'agriculture ce qui, évidemment, était pour eux la honte définitive La grande satisfaction des agents c'est qu'en 2001 on a reconstitué des directions des services vétérinaires, vu évidemment l'importance du sujet et le caractère autonome du point de vue déontologique de leur métier. Ça c'est déjà une réussite considérable.

Reste la dernière étape, qui est d'ailleurs très intéressante, qui est la reconnaissance. C'est-à-dire le fait que dès lors qu'un service applique cette procédure, on dit qu'il est accrédité, et les gens qui ont affaire avec eux peuvent dire qu'on peut manger la viande, etc. Alors la difficulté c'est que l'administration est très gênée de permettre à quelqu'un qui n'est pas de ses rangs de dire que ce qu'elle fait est bien. Elle considère que seuls des individus appartenant à l'appareil peuvent dire que ce qui est fait est bien. Et donc on est devant ce problème : est-ce qu'une administration peut accepter que ce soit un organisme tiers qui accrédite la qualité de ses procédures ? Ce n'est pas uniquement un problème symbolique parce qu'il est bien évident que ça veut dire que si demain les gens qui ont travaillé selon la norme accréditée, s'ils disent tel monsieur ou tel gars n'a pas travaillé correctement, on voit bien que l'administration ne pourra plus, à ce moment là, mettre le dossier au fond du tiroir : bah j'oublie, je ferme le dossier parce que ce monsieur il est très important, etc. Vous voyez le mécanisme : on revient sur l'évaluation, l'évaluation pour autant qu'elle ne va pas m'obliger à prendre une décision qui, politiquement, entre guillemets, pourrait me gêner.

Le dernier exemple, ce sont les ZEP les Zones d'Éducation Prioritaires. L'idée des ZEP n'était pas dans les 110 propositions du Président Mitterrand mais à la fin de l'année 1981, les promoteurs des ZEP qui, je pense avaient quelques amis au ministère de l'Éducation, ont prétendu qu'ils étaient capables de mobiliser 15.000 emplois dès la rentrée. Alors comme toujours en politique, voilà, bah si vous savez, vous, on va vous les donner parce que personne n'avait prévu ce genre de choses. Alors on leur a donné les 15.000 emplois et le dispositif a été actualisé par une circulaire du 28 Décembre 1981. C'est une expérience qui, sur le papier, continue. Quand je dis une expérience, c'est un dispositif qui continue. L'enjeu de la mesure, vous le connaissez, c'était de mettre en place une discrimination positive en faveur des enfants d'un certain nombre de zones. L'opération présentait des risques. D'abord, comme elle avait été poussée par des militants, est-ce que cette généralisation n'aboutirait pas à l'essoufflement ? Deuxièmement il y avait le risque de la ghettoïsation, c'est-à-dire de la stigmatisation des zones. On verra d'ailleurs que ça a joué. Et il y avait le risque de dilution. Parce qu'effectivement si on multiplie à l'excès les zones particulières leur particularité, par définition, devient beaucoup moins nette.

Aujourd'hui, on avait demandé à des gens qui suivaient le système de dire ce qu'ils en pensaient. Bon, il y a eu effectivement une dilution du dispositif. La discrimination positive est beaucoup moins nette. Le partenariat avec les communes et les parents et les enseignants a été assez bon mais la réussite dans la relation avec les parents était très inégale. Et alors quand on regarde le résultat chiffré, c'est évidemment très difficile de porter un jugement parce que ce qu'on constate c'est qu'une des caractéristiques des ZEP c'est le turn-over important des élèves. C'est-à-dire que ceux qui sortent et dont on veut savoir si les mesures ZEP les ont favorisés ne sont souvent pas ceux qui y étaient quelques années auparavant. Donc on est gêné pour savoir dans quelle mesure leurs résultats sont imputables à la ZEP. Et il y a eu effectivement un effet de stigmatisation, c'est-à-dire qu'une partie significative des gens sont partis des ZEP dès lors qu'ils ont vu que leurs enfants étaient dans des ZEP. Donc ça jouait dans l'autre sens, c'est-à-dire que ça aggravait le problème plutôt que de le minorer.

En conclusion, selon moi l'innovation dans le service public ce n'est pas de l'ordre de l'anecdote mais de l'ordre de la nécessité ou de l'urgence, qu'elle résulte effectivement de l'insatisfaction d'un certain nombre d'agents publics qui se disent qu'ils peuvent mieux faire et qui se prennent par la main pour trouver des solutions adaptées. Tout ce qu'on peut espérer c'est qu'il y ait de plus en plus de gens qui se lancent dans ce genre d'exercice. Plus il y en aura qui se lanceront plus il y en aura à l'arrivée même si évidemment, je pense qu'au-delà des exemples que j'ai cités, il y en a d'autres qu'on aurait sans doute pu prendre mais qui n'étaient pas intéressants parce que les gens ont échoué ou en tout cas n'ont pas pu réaliser ce qu'ils auraient voulu.

Face aux demandes d'évaluation du travail social, comment garantir la place de l'humain ? L'évaluation qualitative au service du projet associatif et du changement.

(Jean Lavoué, directeur général de la Sauvegarde de l'Enfance et de l'adolescence du Morbihan)

Comment garantir une dimension qualitative de l'évaluation en travail social ? Comment faire en sorte qu'elle soit bien au service de l'humain ? N'est-ce pas là la finalité même du travail social ? Or, je crois que l'on peut actuellement parler d'un vrai risque, que j'évoquerai, de déshumanisation du travail social autour de cette question de l'évaluation.

Je partirai de ma fonction de directeur d'association dans une Sauvegarde de l'enfance (Morbihan). La particularité de cette Sauvegarde est d'être sur l'ensemble du champ des problématiques sociales : 350 salariés, 8 directions d'établissements et de services, une trentaine d'équipe de professionnels répartis en trois pôles d'activité : la protection de l'enfance, l'hébergement social, et enfin l'insertion, la formation et l'accompagnement social des publics en difficulté.

Cette pluralité des champs d'intervention et des cultures professionnelles à l'œuvre a une certaine importance pour la question de l'évaluation.

Dans ce bref exposé j'aimerais introduire à la complexité de cette question de l'évaluation en travail social, aux risques d'une évaluation purement normative et déshumanisante, à l'importance d'une démarche qui soit avant tout qualitative, centrée sur l'implication subjective des acteurs.

Voici, à grands traits, un rapide tableau de la Sauvegarde du Morbihan autour de ses trois pôles d'activité : l'ambivalence de la question de l'évaluation s'y dessine en filigrane.

En protection de l'enfance, d'une fonction le plus souvent d'étayage apportée à la personne, au jeune en difficulté (référence au modèle éducatif), on est passé à une prise en compte des souffrances interrelationnelles et transgénérationnelles impliquant la dimension du sujet.

La finalité de l'action devient de plus en plus une finalité de construction de cadres symboliques porteurs de sens et pour les professionnels et pour les usagers.

On observe une construction de modes d'intervention garantissant l'analyse institutionnelle et l'interprétation des réponses apportées ainsi que leur transformation : synthèses, supervision, régulation.

L'évaluation est volontiers coopérative, fondée sur l'équipe d'intervenants, l'interdisciplinarité et l'intersubjectivité, comme ressources essentielles de la qualité de l'intervention elle-même.

Le recours au judiciaire comme instance symbolique visant à réordonner un champ relationnel sur la base d'une légitimité non réductible ni à la comparaison ni à la mesure (c'est la clinique du cas par cas) contribue à privilégier la voie qualitative de l'évaluation.

En contrepoint de cette professionnalisation marquée et relativement homogène en France, ce secteur se heurte aujourd'hui à une saturation des services, une limitation des moyens, une altération de la qualité sous la pression de la quantité.

En hébergement social, CHRS et CADA, deux tendances :

On observe une forte professionnalisation du dispositif d'hébergement social largement issu du caritatif et du bénévolat.

Au-delà de la réponse à une demande simple de protection et d'aide matérielle (le logement proprement dit) les projets se développent sur une logique d'accompagnement à la responsabilisation des personnes dans le cadre d'une prise en charge globale.

Les cultures professionnelles restent cependant contrastées d'un établissement à l'autre, les valeurs continuant à osciller d'une approche avant tout humaniste à une conception plus technocratique des tâches et des missions.

La construction de dispositifs d'évaluation paraît plus avancée que dans le champ de la protection de l'enfance mais privilégie souvent, à la demande de l'administration, des éléments de mesure quantitative : une relative objectivation des situations.

En ce qui concerne l'accueil spécifique des demandeurs d'asile, problématique de prise en charge en pleine développement, on pourrait parler d'indécidabilité quant aux finalités de l'accueil et de l'accompagnement social : entre l'humanitaire et la gestion autoritaire des gouvernements c'est le grand malaise des professionnels ; leur évaluation risque d'être souvent sans portée sur le destin réel des personnes.

En matière d'insertion et d'accompagnement social, contrairement aux deux premiers secteurs, il y a absence totale de lisibilité quant à la pérennité des financements. D'où une dépendance à l'égard de multiples financeurs dont l'Europe. La complexité et la transformation rapide de cette dernière fragilise nombre de programmes.

Les actions sont totalement sujettes aux choix politiques et à leur variabilité. Aucun partenaire public n'est clairement identifié comme porteur des actions, d'où une lourde responsabilisation voire exposition des acteurs.

La précarité sociale est donc gérée par un secteur lui-même totalement précaire, souvent en retard de professionnalisation : qualifications, cadres d'action, travail d'équipe, temps d'élaboration collectif des projets...

C'est un secteur mobile mais aussi labile, toujours en mouvement. Les actions se succèdent aux actions. Des programmes nouveaux en remplacent d'autres. Des structures disparaissent. D'autres voient le jour : pour quelle durée... ?

L'évaluation est là normative à l'extrême. L'Europe à cet égard tient la palme. Exemple : le relevé horaire jour après jour de l'ensemble des acteurs contrôlé a posteriori par l'administration et conditionnant les financements...

Il y a risque de censure administrative imprévisible susceptible de remettre en cause, plusieurs années après son déroulement, le financement d'une action, pourtant plusieurs fois validée, pour incompatibilité avec une lecture rigide et bureaucratique du programme initial...

Quelques remarques d'ensemble se dégagent de ce petit tour d'horizon.

Pour l'ensemble de ces actions et pour l'ensemble des pôles d'activité, on souffre d'un manque de projets territoriaux clairement définis et de pilotages susceptibles de faciliter le travail en réseau, l'interaction des acteurs, et le développement d'actions gagnantes pour tous. Exemple, toujours dans le domaine de l'insertion à la Sauvegarde : plusieurs fermetures de projets innovants que tout le monde déplore, dont tous vantaient la qualité, simplement du fait d'une absence de coordination territoriale et politique sécurisant projets et financements.

Ou encore, le projet départemental de protection de l'enfance où les acteurs se sentent tout autant éloignés les uns des autres à l'issue de la démarche qu'avant son lancement.

Plus un secteur est professionnalisé de longue date, moins l'évaluation normative et réductrice n'y pénètre facilement.

Face à une telle diversité plusieurs questions se posent :

Que faire de tels écarts et quels sens leur donner ?

Quel peut être le cadre décisif de l'évaluation pour une association qui intègre des cultures de l'évaluation ou du contrôle aussi différentes ?

En quoi cette évaluation peut-elle être opérante face à des visées administratives aussi disparates ?

J'aimerais illustrer maintenant davantage ces deux tendances de l'évaluation normative, d'une part, et qualitative, de l'autre, en insistant davantage sur la seconde que nous essayons de privilégier et de mettre en oeuvre dans notre association.

Enjeu et risques de l'évaluation normative

Face à la question du coût du social, 30 à 40% des dépenses d'un département, on mesure l'importance pour les pouvoirs publics de se doter de véritables outils de mesure afin de privilégier une répartition équitable des moyens.

Le risque est grand, cependant, de voir se développer avant tout une approche en termes de réduction des coûts budgétaires, indifférente à la qualité globale d'un dispositif. Par exemple des indicateurs socio-économiques transversaux par départements, régions, risquent de tirer vers le bas les dispositifs, sans souci majeur pour la qualité.

Il y a aussi le risque du renforcement de la segmentation des actions et des services : on ne finance que ce qu'on évalue ; on n'évalue que l'action directe auprès de l'utilisateur ; on nie les cadres institutionnels, les instances de pilotage et les organismes intermédiaires porteurs de sens, de valeurs, de finalité.

Dans le secteur social, cela se traduit très clairement actuellement par une bureaucratisation accentuée de la gestion publique, qui fait intrusion dans l'espace associatif avec une volonté non masquée d'en réduire l'autonomie tant financière que politique. La dimension de l'association porteuse d'un projet d'action démocratique et citoyenne au service du social est tout simplement niée.

Cela se traduit encore par la négation de la dimension instituante de la direction des associations, avec une visée administrative de réduction de cette dernière à la plus simple expression d'interface gestionnaire et une approche clivée des différents services et établissements.

Dans le cas d'une association comme la Sauvegarde une approche purement normative et gestionnaire de l'évaluation est incapable de tenir compte de la richesse des cultures professionnelles à l'œuvre. Elle tend à laminer les différences sous le rouleau compresseur d'une lecture purement budgétaire.

Dans un tel contexte, l'évaluation n'est pas au service des projets, qu'il soit celui d'un département ou bien des différents acteurs qui le composent.

La prétention administrative d'évaluer l'action seule, en soi, délivrée à un usager considéré comme étant au centre, se paye au fond par une lourde dévaluation de la dimension humaine support des projets, des services, des actions, avec toute la part ignorée de l'engagement bénévole militant et le découragement qui peut en résulter.

Faute de rester centrée sur la question du sens et des cadres symboliques de l'action, cette visée gestionnaire de l'évaluation ne peut au fond que déboucher sur une inflation procédurale et normative bientôt coupée de la qualité même de l'action visée par méconnaissance et négation des dispositifs qui la soutiennent. Faute de sens, on se perd en mesures insignifiantes et indéfinies. Il en résulte une souffrance des professionnels, des cadres, des dirigeants bénévoles non reconnus quant au sens, à la visée, aux finalités de leur action.

Bref, d'une volonté légitime des pouvoirs publics de se doter d'outils de mesure on passe insensiblement, puis de manière de plus en plus ouverte, à un appauvrissement de la capacité des acteurs à faire reconnaître la richesse de leurs cultures d'intervention et de leurs projets, et à une impuissance accrue des pouvoirs publics de les valoriser, des les coordonner et de les piloter.

Un exemple de dispositif d'évaluation qualitative au service des valeurs, du projet et de la transformation d'une association

A – Quel est l'enjeu principal en ce qui concerne la Sauvegarde du Morbihan ?

Il s'agit de passer d'une culture fondée sur le charisme éducatif à une culture institutionnelle fondée sur la clarification des dispositifs et la coopération des acteurs, en dépassant les souffrances individuelles et collectives résultant du modèle précédent, et en tenant compte de la force, mais aussi de la grande fragilité de l'acteur individuel responsabilisé et sanctionné (positivement et négativement) en matière de projets ou de dysfonctionnements.

Une réflexion globale pour un changement éventuel de la structure est nécessaire, afin d'éviter que les tentatives de résolutions de problèmes soient toujours d'ordre individuel et sans effet de transformation d'ensemble, et que la parole des acteurs ne soit pas mobilisée comme levier du changement

Il faut éviter de substituer sans transition ni transformation à la culture du charisme éducatif celle de la procédure gestionnaire, toute la technocratisation ambiante du social y poussant, avec comme conséquences prévisibles une déperdition accrue du sens, la souffrance non prise en compte des acteurs, et l'absence de travail sur les représentations, les valeurs, et finalement sur le changement.

Quelques étapes illustrent cette démarche et ce choix d'une professionnalisation de l'Association fondée sur le développement de groupes coopératifs d'acteurs.

Il y a eu choix d'un intervenant extérieur afin d'assurer une transition dans les fonctions de direction, le précédent directeur général étant en place depuis 27 ans, et depuis plus de trente ans présent dans l'association.

D'une seule instance de direction, regroupant l'ensemble des cadres et à visée surtout informative, il s'agit de passer à l'identification de plusieurs espaces de travail pour la direction :

- Le groupe des directeurs comme instance collégiale de direction et de gestion de la structure professionnelle.
- Les groupes de directeurs par pôles d'activité comme instance stratégiques d'élaboration, de réflexion et d'analyse.
- Les groupes de travail thématiques éventuellement paritaires.

Les réunions de l'instance initiale du conseil de direction regroupant l'ensemble des cadres ont été réduites à une demie journée par mois au lieu d'une journée, en gardant une visée informative et de cohésion des fonctions cadres.

Une autre demie journée mensuelle est consacrée à l'analyse des pratiques des fonctions cadres, avec une visée de transformation des pratiques dans le développement d'une culture commune de direction.

Le bilan annuel des équipes de direction devient un temps d'évaluation privilégié de la dynamique collective.

De l'isolement et du cloisonnement on passe à un travail en réseau, dans un cadre institutionnel, à l'intérieur même de la structure Sauvegarde, comme support de participation à une dynamique de réseau externe.

Quelques options se dégagent ayant leur importance sur la question de l'évaluation :

- Le choix, tout d'abord, de ne pas mettre en œuvre d'emblée une démarche qualité conduite en externe et globale à l'association. Le risque, en effet, serait grand alors de favoriser et de privilégier la procédure sur la démarche de changement nécessaire au niveau même de la structure et des représentations.
- Le choix ensuite de la mise en œuvre d'un travail sur les fondements, les cadres de l'action, les orientations, bref sur les projets pour l'ensemble de l'association et par pôle d'activité, avec visée de renforcement de la coopération entre tous les acteurs.
- Le choix enfin de placer la gestion, travaillée au niveau global de l'association, au service d'une culture collégiale de direction par rapport aux clivages et à l'isolement des fonctions cadres dans une structure non coopérative.

B - Cet enrichissement et cette complexification de la culture coopérative de direction a des conséquences sur la « dirigeance » associative :

- Président et directeur général ne conduisent plus à eux deux seuls la politique de l'association. Le Président met en place lui-même des groupes coopératifs d'administrateurs par pôles d'activité. Ces trois groupes animés chacun par un vice-président ont une autonomie de travail, rencontrent les directeurs régulièrement et rendent compte en conseil d'administration des problématiques qui se dégagent.
- L'animation du conseil d'administration se structure autour de ces groupes d'administrateurs. Un enrichissement de la dynamique associative émerge de ces rencontres croisées et régulières entre groupes coopératifs d'administrateurs et de directeurs. Les administrateurs développent ainsi leurs capacités d'acteurs en tant que garants des finalités et des orientations associatives.

La démarche du **projet associatif** se met en place sur la base de cette dynamique coopérative. Le lancement du projet associatif est assuré par l'ouverture d'un espace de parole inédit lors d'une journée entière consacrée à l'échange entre tous les acteurs de l'association sur la question du changement en cours et des évolutions de leur environnement susceptibles d'interroger les finalités de leur action. « C'est la première fois qu'on se découvre ainsi dans nos missions respectives » disent tant les professionnels que les administrateurs présents. Des étapes projet centrées sur des espaces d'élaboration avec les différents acteurs de l'association : le conseil d'administration, les pôles administrateurs-directeurs élargis aux cadres chefs de service, les acteurs par territoires géographiques, et enfin à nouveau l'ensemble de l'association.

Le but du projet est d'accompagner la démarche de changement engagé dans l'association. Le changement est à l'œuvre dans le choix méthodologique lui-même visant à promouvoir partout des espaces coopératifs d'élaboration et d'analyse ordonnés au changement de structure et de culture de l'organisation.

C – Quelles sont les conséquences de tels changements sur l'organisation et sur la conception de l'évaluation ?

En ce qui concerne l'organisation :

- La culture coopérative initialement davantage cantonnée dans certaines équipes notamment de la protection de l'enfance, et guère relayée au niveau des instances dirigeantes est désormais promue par l'ensemble de l'organisation.
- À une coopération locale et sans effets de changements sur l'organisation de type charismatique succède une coopération globale porteuse d'un projet d'ensemble et susceptible de relier l'ensemble des niveaux d'évaluation en un tout cohérent : intervention technique auprès de l'utilisateur, projet du service ou de l'établissement, projet associatif.
- L'articulation du coopératif et de l'institutionnel ne se fait pas sans tension. Peu à peu les logiques autonomistes non institutionnelles cèdent le pas à une approche coopérative et institutionnelle portée par l'ensemble de l'organisation.
- La fonction de direction articulée à la politique associative et au projet par un mode de management coopératif devient un levier de changement des pratiques. Elle impulse la coopération sur une base institutionnelle. Elle n'est plus un lieu d'autorité coupé ou couplé avec des instances de coopération locales elles-mêmes clivées de l'ensemble (exemple d'équipes reliées par le passé directement à la direction générale mais non référées à leur système institutionnel propre : établissement, service...)
- Enfin, une nouvelle politique de communication se dessine : la dynamique inter-associative et le travail en réseau, susceptibles de déboucher sur des projets inter-associatifs et inter-institutionnels...

En ce qui concerne l'évaluation :

Le projet ordonné à un changement profond de méthode constitue donc le cadre même de toute la dynamique d'évaluation (associative, services, établissements) susceptible d'interroger le contexte local et la cohérence des schémas administratifs externes eux-mêmes.

Le technique dans sa dimension la plus professionnelle (l'articulation interdisciplinaire au sein d'équipes de travail) est susceptible de donner de la plus-value qualitative à l'organisationnel et à la politique associative et réciproquement. On sort peu à peu du clivage et de l'étrangeté totale entre les niveaux d'acteurs.

La culture de l'évaluation qualitative n'est plus réservée à des îlots dans l'association protégeant soigneusement leur indépendance au regard d'une commande externe d'évaluation toujours écartée. Elle enrichit l'ensemble des pratiques de l'association quels que soient les pôles d'activité.

La pratique, par exemple, des bilans annuels d'évaluation d'équipes, richesse et expression de cette culture professionnelle coopérative de la protection de l'enfance centrée sur le qualitatif, peut être reprise par l'ensemble des instances, dirigeantes, associatives...

Les pouvoirs publics, s'ils le veulent, peuvent s'appuyer sur une véritable dynamique d'évaluation centrée sur la qualité des pratiques professionnelles et organisationnelles.

Conclusion

Qu'est-ce qui se dégage pour notre problématique de l'évaluation de l'énoncé de cet exemple de changement associatif centré sur la coopération ?

Aborder la question de l'évaluation de manière purement normative et procédurale, sans prise en compte des acteurs et des sujets, interdit une telle visée de changement : le clivage l'emporte sur la question du sens ; les acteurs subissent l'outillage procédural ; et du côté de l'acteur, les résistances priment sur le désir de participer.

L'ouverture d'espaces non prédictifs de coopération où la parole est donnée à chacun pour élaborer, analyser, interpréter, et interagir avec les autres acteurs opère une transformation en profondeur des représentations et des valeurs précédemment centrées en dépendance ou en opposition sur l'autorité du modèle : espaces de parole associatifs, espaces de travail sur les pratiques de direction, espaces de supervision, d'analyse de pratiques, et de régulation pour les professionnels, recours à des tiers pour médiatiser cette dynamique de l'élaboration inter-subjective.

Il faut poser ensuite le principe de la participation de tous les acteurs à la construction de l'objet à évaluer : c'est la logique du projet, intégrant la définition des fondements et des finalités, celle des cadres de l'action, celle des orientations (les réflexes bureaucratiques et

centralisateurs français ne préparent guère à la culture de réels pilotages participatifs aux différents échelons de responsabilité et de gestion du social).

Il y a un fort enjeu à affirmer la ressource associative comme levier d'une véritable évaluation qualitative fondée sur la participation des acteurs, à condition que les associations s'en saisissent et redessinent leurs projets sur des bases démocratiques : développement d'une culture d'adhérents, participation des usagers, implication des administrateurs sur une base d'animation participative, réseaux inter-associatifs, développement du bénévolat aux côtés des professionnels...

La question de l'évaluation devient une question globale, et en même temps elle implique chaque acteur au plus près de sa pratique et de son désir de comprendre et de participer à l'élaboration du sens de son action.

Le projet associatif et le projet d'établissements, l'analyse des pratiques et la supervision de l'ensemble des fonctions professionnels (dirigeants et salariés), les groupes de coopérations entre acteurs (professionnels, administrateurs, bénévoles) sont tous au service d'une production de la qualité de l'intervention au service de l'utilisateur. Par leur formalisation progressive ils contribuent de manière centrale à la dynamique de l'évaluation qualitative. Ils sont les cadres mêmes de l'évaluation.

L'évaluation qualitative au service de l'utilisateur passe par la prise en compte de la qualité de la participation de l'ensemble des acteurs d'une organisation. La prise en compte du sujet et de l'humain ne se découpe pas : celle de l'utilisateur va de pair avec celle du professionnel, de la direction, des administrateurs, des bénévoles, des adhérents.

L'évaluation commence et finit par la question du contenant, du dispositif institutionnel et finalement du projet devant faire sens pour l'ensemble des acteurs. Si elle est menée sur cette base qualitative, l'évaluation est de nature à transformer en profondeur la culture bureaucratique, gestionnaire et centralisatrice qui continue à prévaloir en France en matière d'action sociale.

La dynamique de changement au sein d'une organisation importante dans un territoire donné (le département du Morbihan) peut (c'est une hypothèse à vérifier) contribuer au changement de la dynamique d'action sociale de ce département en posant les bases d'un modèle participatif et coopératif.

Pour finir ou pour ouvrir, une question, un espoir, une conviction :

- Une question : comment l'Etat, une administration, un département peuvent-ils prétendre évaluer s'ils méconnaissent pour eux-mêmes la dynamique de projet, et s'ils nient chez leurs partenaires et acteurs cette légitimité de contribuer par leur propre projet et par leur propre changement qualitatif à l'amélioration qualitative de la vie de leurs usagers ?

- Un espoir : que les instances ternaires de l'évaluation, quand elles seront en place dans le social, aident institutions et professionnels à sortir de la confrontation stérile secteur public-associations, avec une détérioration manifeste ces dernières années. Le Conseil National

de l'Évaluation a là une responsabilité majeure. Pourvu que la focale soit bien celle de la qualité globale des dispositifs et des projets, et non pas la technocratisation des instances bureaucratiques de contrôle !

- Une conviction : lorsque les acteurs retrouvent une capacité d'acteurs dans leur travail, ils touchent à une dimension du politique leur permettant d'ouvrir de nouvelles perspectives et de réinvestir des missions qui touchent à la société dans son ensemble. A cet égard, il est urgent de refonder le projet associatif dans une dimension politique et militante redonnant tout son sens à ce secteur dont l'excroissance professionnelle risque autrement de se prêter à tous les excès technocratiques et déshumanisants d'une évaluation et d'un contrôle purement normatifs et gestionnaires.

Catherine Grémion : merci beaucoup. Ayant moi-même participé à un comité d'évaluation inter-ministériel des politiques publiques, j'ai pu apprécier combien les propos de Gabriel Mignot sont vrais : on se heurtait à l'absence de demande, en outre comme c'était inter-ministériel, les résistances étaient terribles. Et quant au fonctionnement du travail social qui vient d'être évoqué, j'ai mis un peu le pied dans le secteur de l'action sociale en Bretagne. C'est clair, l'évaluation n'était que financière et les directeurs des caisses, à la charnière de l'administration et du monde associatif, critiquaient les critères prescrits. Moins on passait de temps à recevoir la personne, mieux l'action sociale était menée ! Alors c'était la révolte de la part des agents qui disaient : ce n'est pas possible, plus on a des gens précarisés, plus il faut pouvoir les accompagner leur donner du temps. Donc on essayait de changer un peu les critères mais c'était un problème.

Dialogue avec la salle

Catherine Grémion : le débat est ouvert. Comment faire pour que l'humain soit présent à la fois dans ces procédures indispensables d'évaluation, et dans la pratique quotidienne qui a été évoquée au niveau des écoles, au niveau de l'hôpital ? Je pense que vous allez beaucoup avoir à dire sur ce sujet.

J'ai été personnellement très intéressée par les cas que vous avez évoqués. Mais en ce qui concerne les professeurs, j'ai été très interrogée par ce que vous avez dit. Finalement la méthode serait de faire rencontrer l'autre avec lui-même, vaste programme. Je ne sais pas comment vous faites. J'ai pensé tout de suite à un épisode, une difficulté, entre ma fille et ses profs. Elle portait des chemises toute larges comme c'était à la mode, on s'habillait avec les choses de son père, et la prof portait toujours une veste en cuir très étroite, serrée. Ma fille la sentait enfermée dans sa veste, et l'enseignante ne passait plus. Le passage était bouché. Alors je pense à cette rencontre de l'autre en lui-même. Finalement ce prof devait retrouver en lui-même son époque. Comment intervenir dans des situations comme

ça ? Est-ce que pour renouer cette chaîne humaine peut-être les parents auraient des rôles ? Vous n'avez parlé absolument pas des parents, alors ça m'intrigue.

L'autre chose qui m'intéresse aussi beaucoup, c'est l'hôpital. Je regrette que l'hôpital soit passé si vite, parce qu'en lui-même il méritait énormément. Vous avez dit que par la force des choses l'humain, ça va de soi, et qu'il est de fait mis de côté. Je me suis trouvée un soir, recevoir un coup de téléphone d'une parente italienne, dont le fils était en train de mourir. Est-ce que l'humain peut permettre des dérogations à ces «allant de soi » que vous avez évoqués?

Florence Giust-Desprairies : Par rapport à la question, nous aussi sommes frustrés forcément parce qu'il faut beaucoup de temps pour expliquer des processus aussi complexes.

Par rapport à la question de l'autre en lui-même ce que je peux dire c'est que quand les enseignants se mettent, à revenir sur ce qui s'est passé, les contenus nouveaux arrivent parce que nous sommes dans une situation clinique. C'est-à-dire dans un certain registre de la parole, qui permet que des contenus déniés, refoulés ou clivés puissent réapparaître. Ce qui est très important c'est qu'ils se remettent en contact avec des contenus qui sont à l'inverse de ce qu'ils pouvaient avoir construit secondairement, c'est-à-dire en général, une histoire lisse de leur scolarité et de leur formation. A partir de cette construction idéalisée de leur propre itinéraire, ils ont des attentes vis à vis de leurs élèves. Si les élèves ne doivent être traversés par rien d'autre que les logiques effectives et cumulatives de l'apprentissage du savoir ces attentes sur eux sont déshumanisantes.

Ainsi, des enseignants ont eu à vivre des problèmes de racisme, de rejet, d'exclusion et c'était intéressant de voir comment ces histoires sont revenues de leur jeunesse, lorsqu'ils subissaient des processus d'exclusion, de catégorisation, de stigmatisation, liés à leur judaïcité ou liés au fait qu'ils venaient d'Algérie à l'issue de la guerre d'Algérie. En retrouvant les affects qu'ils avaient vécus, en retrouvant ce qui s'est joué pour eux, ils ont aussi retrouvé leur capacité d'adaptation, de s'en sortir, de s'insérer dans la société française, etc. Tous ces contenus arrivaient comme une étrangeté énigmatique en eux, et en même temps ils leur donnaient une proximité avec les élèves.

J'ai trouvé très intéressant que tous, pratiquement sur un mode ou sur un autre, disaient : je ne savais pas que j'avais peur des élèves, c'est en n'ayant plus peur d'eux que je me rends compte de ma peur. Qu'est-ce que c'était que cette peur ? On a vu qu'elle venait de la subjectivité des élèves qui faisait irruption trop fortement dans l'école. Il y a deux éléments : une subjectivité où les élèves demandent beaucoup plus à être pris en compte en tant que personnes, en tant que ce qu'ils sont, et la dimension culturelle qui exige aussi d'être pris en compte sans être refoulé. Ces dimensions viennent susciter chez l'enseignant des contenus qui avaient été fortement refoulés. Le fait d'avoir réexaminé, et repris ces contenus les ont mis dans une disponibilité où ces dimensions ont le droit d'exister. A partir du moment où elles ont le droit d'exister s'ouvrent des capacités d'accepter l'autre comme

un autre et de sortir de l'imaginaire d'un "tous idéalement semblables". L'école républicaine s'est fondée sur un tel imaginaire qui fait que l'enseignant attend dans l'élève quelqu'un qui est de l'ordre du même. Mais il y faudrait une déconstruction identitaire des élèves réels du fait que ce même là n'existe plus. Enfin il n'existe plus suffisamment en tout cas.

Deuxième point, peut-être à ajouter, à propos du rôle des parents. Je crois que c'est important de dire qu'il y a des conditions pour faire un travail comme ça. Je pense que la groupalité est une des conditions. La groupalité c'est du micro-social, c'est du lien retissé par rapport à la déliaison sociale institutionnelle à laquelle on assiste. Ce lien social peut se faire dans des lieux qui ne sont pas des lieux habituels de vie. Car en ces lieux peuvent se rencontrer sans être mise en danger, sa propre altérité et l'altérité de l'autre, et les gens peuvent y échanger leur surprise de la diversité, de l'altérité des uns et des autres.

Une intervenante : C'était pour demander si les propos de Florence Giust-Desprairies se fondaient exclusivement sur une expérience de recherche et de formation de Professeur d'Université en IUFM, succédant aux écoles normales de formation initiale avec le modèle début IIIème République qu'il y a peu ou prou derrière, ou s'il y avait déjà aussi le fruit d'une expérience de formation permanente, à la Bertrand Schwarz et à la Jacques Delors qui aurait normalement dû faire intervenir des acteurs différents et déjà donner de l'expérience d'altérité ?

Florence Giust-Desprairies : L'expérience a été faite avec des gens de la formation continue, c'est-à-dire des enseignants qui avaient déjà pas mal d'années de métier et même avaient fait des formations. La question qui se pose est la question de l'extension. Mon expérience avec d'autres pays européens est qu'il y a une grande efficacité de ce dispositif. Mais le problème c'est qu'il est à contre-culture de la formation. C'est-à-dire qu'on est très peu à faire des formations de ce type, et elles seront encore de moins en moins favorisées dans la formation continue avec le gouvernement actuel puisqu'on est dans une formation essentiellement équipante, d'équipements didactiques et non tournée vers le travail sur les personnes et sur leurs propres itinéraires marqués par leur subjectivité individuelle.

Jacqueline Maillard : je reprends la question de "l'allant de soi". Je crois que lorsque l'on fait appel à un médecin et qu'on a une question autour de la naissance, de la mort, de la souffrance, de la maladie, il y a une mise à l'écart de soi pour donner seulement le symptôme. On apporte le symptôme pour qu'il soit traité et le médecin, en retour, a comme contrat professionnel de tenter de répondre au mieux à ce symptôme. Et je crois que le "allant de soi" fait qu'il n'est pas traité dans sa globalité antérieure. C'est-à-dire qu'on pose le symptôme hors de son contexte d'énonciation. Ce qui amène très souvent à ce que le symptôme réapparaisse dans l'après-coup. Il y a une conduite d'évitement parce qu'il n'y a pas de mots. J'ai tenté de le dire cela. Cette femme, par exemple, est assez exemplaire, qui a été tant d'années, alors qu'elle côtoyait de façon relativement irrégulière mais non

sans les rencontrer, un certain nombre de médecins, elle avait elle-même travaillé dans une structure hospitalière. Donc elle y a connue l'évitement par clivage de ce que l'humain viendrait déranger dans la position médicale dissymétrique. Quand cela est tenu par des personnes qui sont elles-mêmes arrimées l'une et l'autre, soigné et soignant, à du symbolique qui les tient en tant qu'humains, je crois que ça ne pose pas problème, car ça sera reconnu à un moment ou à un autre.

Je pense là actuellement à un travail que je conduis en urologie où la question qui m'a été posée était d'aider médecins, secrétaires, cadres soignants et infirmiers à penser aux effets de l'entérocytoplastie, de la pose d'une vessie sur la vie des couples. Ça allait de soi pour moi. C'est-à-dire que pour moi, en vertu de mon métier, de ma formation, il allait de soi qu'il y avait à interroger non pas simplement l'objet vessie reconstituée en chirurgie, mais bien toutes les conséquences dans la relation à l'autre, à soi-même, et dans ce qui peut encore se tenir ou non de la transmission de la vie. Et ce qui m'a beaucoup frappée c'est que ce qui allait de soi pour moi, dans mon métier, n'allait pas de soi pour ceux qui n'y avaient pas pensé par avance. Et c'est là où il me semble qu'il y a vraiment utilité à ce que les sciences humaines et sociales soient positionnées à l'hôpital, non pas en pompiers de service, mais bien dans une capacité à penser la complexité que la mobilité géographique, les mobilités économiques, les mobilités politiques confèrent aux situations hospitalières. Je pense que l'exposé sur la fonction publique est tout à fait intéressant parce qu'on voit bien le découplage entre ce qui est pensé comme le bien et ce qui est agi indépendamment d'une pensée qui lui soit articulée. Voilà ce que je pense important; l'aller de soi c'est d'être humain et de partager cette humanité dans l'inhumanité à laquelle nous sommes chacun pour soi et chacun avec l'autre confrontés.

Cécile Calvet : ma question s'adresse à Monsieur Mignot. Il a parlé d'évaluation et d'initiatives. Il est certain que le service public est très allergique à l'évaluation. Je crois qu'il faudrait humaniser l'évaluation car elle est souvent vécue comme un contrôle au lieu d'être vécue comme une possibilité d'amélioration et surtout de renouvellement de l'intérêt pour le travail. Je crois que ça favoriserait secondairement les initiatives. C'est pour ça que je pense que l'évaluation bien faite, humanisée, intelligente, bien conduite, enfin une évaluation idéale, est le premier remède à une déshumanisation du service public. Je vais reprendre le premier exemple que vous donnez d'une initiative. Je le reprends parce qu'il me concerne particulièrement c'est le partenariat entre une caisse primaire d'assurance maladie et un service de médecine universitaire. Donc la caisse primaire propose des bilans de santé aux étudiants.

J'ai été moi-même responsable d'un centre d'examen de santé, qui n'était pas de la sécurité sociale. Je n'étais pas salariée de la sécurité sociale, j'étais dans un centre d'examen de santé, qui avait une convention avec la sécurité sociale. Donc j'étais d'une certaine manière dans le privé, un privé qui fonctionnait sous un mode associatif. Pour moi cette initiative dont vous parlez, c'est violent. Je m'excuse de ce que je vais dire mais ça correspond simplement à des gens qui ont fait leur travail. Parce qu'en 90 j'étais

responsable du centre d'examen de santé et les partenariats avec la santé scolaire, avec la médecine universitaire, avec les organismes de formation, étaient en place. On a travaillé là-dessus et j'avais l'impression de faire simplement mon travail.

Gabriel Mignot : Vous étiez soumise à la concurrence.

Cecile Calvet : voilà, je vous remercie, j'aime mieux que ce soit vous qui le disiez que moi parce que j'aurais été gênée de le dire. Mais c'est vrai, l'absence de concurrence, c'est quand même un écueil même s'il ne faut pas tomber dans un excès inverse.

Geneviève Padioleau : jusqu'à il y a peu je travaillais dans un hôpital de jour de pédopsychiatrie à Paris, hôpital privé mais participant au service public hospitalier. Dans les mesures de réforme de l'hospitalisation il y a eu entre autres, l'obligation pour les hôpitaux en général et donc pour nous, de nous faire accréditer. Cela nécessitait une évaluation. Elle se faisait par une agence l'ANAES : Agence Nationale de l'Accréditation et de l'Evaluation en Santé. Face à cette obligation il y a eu des réactions différentes parmi les hôpitaux parisiens, je parle de ceux que je connais le mieux. Dans ma structure nous avons décidé de jouer le jeu. C'était une occasion de faire le point. Nous le faisons régulièrement, par des séances d'analyse de la pratique, des séances d'analyse institutionnelle.

À cet égard, j'ai été très intéressée par la dernière intervention de Monsieur Jean Lavoué. Nous allions avoir à rendre compte à des financiers, nous avions à leur faire comprendre la culture de notre établissement, ce qu'est le soin individualisé qui coûte peut-être cher mais qui au bout du compte produit des résultats. Nous en sommes certains, et nous y croyons. Donc on a joué le jeu et ça s'est avéré extrêmement intéressant. Quand les accréditeurs sont venus nous avons d'abord eu des réactions de défense assez paranoïaques. Le premier soir nous étions vraiment paniqués et puis en fin de compte ça s'est très bien passé. On a eu affaire à des gens astucieux. Il y a eu une collaboration extrêmement intéressante qui a permis une redynamisation de l'équipe et ce que ma voisine évoquait, je crois que je l'ai un peu rencontrée, cette évaluation idéale. D'autres collègues ont eu des réactions opposées, ça s'est moins bien passé. Je ne sais pas pourquoi.

Catherine Grémion : Merci, je crois que les interventions sont aussi là pour dire ce qui marche et pas seulement ce qui ne va pas.

Je voulais poser la question mais vous avez en partie répondu : c'était pour savoir si ce que vous avez mis en place avec les enseignants pouvait être assimilé à une thérapie de groupe, et si le ressort qui marchait c'était le même que dans ce genre de thérapie.

Florence Giust-Desprairies : C'est une situation clinique, donc on ne peut pas parler de thérapie au sens où il n'y a pas une demande de soins. C'est un travail d'élaboration psychique et, c'est par cette élaboration psychique que des choses se passent. Je voulais aussi montrer que c'est un changement de symbolique. Car cette forme de mentalisation du vécu n'est pas celle qui est construite dans les identités professionnelles arc-boutée. C'est ce que je voulais montrer.

Gabriel Mignot : Je pense que le mot évaluation est d'une ambiguïté totale. Dans l'exemple donné par Jean Lavoué, c'est clair, c'est du contrôle. Il y a des gens qui pensent qu'ils savent comment vous devez faire et ils viennent voir si vous faites ainsi. Je pense qu'il faut dire que le contrôle, le sens de contrôle c'est : « est-ce que vous êtes conforme aux normes que le contrôleur est censé faire respecter ? ». Il y a aussi le compte-rendu d'exécution, c'est-à-dire : « expliquez-nous ce que vous avez fait ». Ce n'est toujours pas de l'évaluation. L'évaluation c'est : « qu'est-ce que vous cherchiez. Comment vous vous y êtes pris et qu'est-ce que vous obtenez comme résultat ? »

Alors ce que vous dites sur l'ANAES c'est très intéressant. Lorsque nous avons contrôlé l'ANAES nous avons été sceptiques. Car on a essayé de réifier la mission. C'est-à-dire : je soigne des maladies, je ne peux pas prétendre traiter des gens. J'apporte du savoir, ne me demandez pas l'éducation. On réifie la mission. C'est à la fois indispensable quand on traite des grands nombres. Si on dit le service public de l'éducation c'est de traiter 15 millions de personnes chacune selon un modèle ce n'est pas possible. A L'ANAES par exemple, les médecins au départ se sont battus pour exclure l'évaluation de la qualité du service médical.

L'évaluation, ça suppose que l'évalué et l'évaluateur soient d'accord sur ce qu'ils vont faire. C'est-à-dire : je sais ma mission, on se met d'accord sur la définition de ma mission. Après on va évaluer, mais s'il y en a un qui dit à l'autre : c'est ça que j'ai décidé que tu devais faire, il est évident qu'il n'y a plus d'évaluation. Ce n'est que du contrôle.

Jean Lavoué : Un mot par rapport à l'exemple que vous donnez. Je crois que le secteur médical, se différencie du secteur social parce que dans ce secteur l'intervention d'instances externes d'évaluation est devenu une réalité. Dans le champ médical ce n'est pas encore le cas, alors que c'est une obligation pour demain dans le secteur social. Mais aujourd'hui encore, on n'est pas sorti de la confrontation entre secteur associatif, et instance publique. J'espère beaucoup de la mise en place des instances ternaires. Ce seront celles des évaluations à l'interne des associations, mais aussi en externe. Cela va peut-être transformer la culture environnante du social. Car ce dont je rendais compte dans mon exposé c'est de pilotages qui n'en sont pas vraiment, qui ne créent pas les dynamiques coopératives, participatives entre les différentes associations, et avec les services publics.

Un intervenant : je voulais poser une question mais vous y avez un peu répondu. La Cour des Comptes c'est un contrôle, mais à quoi servent les études qui y sont faites, puis qu'on a l'impression qu'il n'y a pas de suite? On dénonce un certain nombre de faits et voilà...

Gabriel Mignot : La réponse est très simple. Le contrôleur en France n'a pas de pouvoir d'injonction. C'est-à-dire qu'on dit à celui qui fait ce qu'on pense de la manière dont il le fait. Mais ce n'est pas au contrôleur de décider de rectifier la situation. Si vous constatez que trop souvent les critiques ne sont pas suivies d'effet, c'est l'application de mon affirmation comme quoi il n'y a pas demande de contrôle.

Je vous donne un exemple, ce n'est pas de l'évaluation mais puisque ça vous intéresse. Je prends l'exemple de l'Allemagne, de la Cour des Comptes allemande. Quand il y a un rapport sur un ministère, la commission des finances du parlement convoque le contrôleur et le contrôlé et leur dit : est-ce que le contrôleur a raison ou pas ? Si tout le monde dit : oui, il a à peu près raison, le parlementaire dit : est-ce que vous exécutez ses recommandations ou pas ? Si c'est oui, on dit très bien, si c'est non on dit : on va vous couper les crédits en attendant que vous ayez réfléchi. Je veux dire que ce n'est pas du tout pour donner à dire que c'est bien là bas et moins chez nous, mais voilà une technique qui prend au sérieux l'exercice de contrôle. Mais c'est du contrôle ce n'est pas de l'évaluation. Le problème de la demande sociale dans le domaine de l'évaluation et du contrôle est un vrai sujet dans notre pays.

Annie-Charlotte Giust : On fait du va et vient entre l'évaluation à l'hôpital et à l'école, et je vais repasser à l'école. Je voudrais revenir sur la question qui était posée : est-ce de la thérapie de groupe? J'ai envie de revenir là-dessus parce que dans la préparation du colloque on y avait réfléchi.

L'enjeu était : est-ce que les initiatives qui se prennent au niveau micro-social ont un intérêt, une pertinence et peut-être aussi un impact sur du plus grand, du plus large, du macro-social, ou est-ce qu'il faut se dire le macro-social fonctionne d'une manière autonome, et laisse à la marge peu de place aux initiatives micro-sociales ? Ça a été abordé dans notre atelier. Notre idée était qu'en essayant de parler ensemble de ces initiatives à un niveau micro-social, ça pouvait nous donner des idées plus larges. Il me semble que les expériences que Florence a relaté étaient au-delà de la thérapie bien qu'effectivement il s'agissait de réintroduire le sujet dans les questions qui se posent à lui face à un modèle qui l'avait exclu.

D'abord réintroduire le sujet ce n'est pas seulement le réintroduire pour qu'il aille mieux, mais c'est le réintroduire pour qu'il devienne sujet des questions qu'il se pose.

Il y a aussi la question du collectif à laquelle il a été répondu, c'est-à-dire que le petit groupe forme un étayage collectif. Dans ce qui s'échange là on peut voir un véritable travail culturel. C'est-à-dire que ça donne une possibilité à plusieurs de repenser les modèles, les manières d'exister dans des modèles qu'on a intériorisés sans y penser. Je veux mettre

l'accent sur le fait que c'est une véritable démarche culturelle. Si c'est culturel, c'est aussi porteur de changements, de changements de positionnements et peut-être, oui, de changements de culture, de positionnements plus large. L'enjeu est là. Ce sont des cliniciens qui essaient ça. Ils partent du sujet parce que ne pas partir du sujet dans la question de l'humain, ce serait surprenant, puis l'action dégage en direction d'une socialisation plus large.

Florence Giust-Desprairies : pour prolonger je reprendrai l'exemple du dispositif qui a duré trois ans dans trois pays européens. Les Italiens, à un moment donné, ont montré qu'ils étaient partis d'un schéma intériorisé, pour présenter leur travail à l'école. Ce schéma triangulaire réunissait l'enfant, le maître, le savoir. Après ce travail accompli ils ont réalisé un schéma, qui a fait rire tout le monde, parce qu'il était très sophistiqué. Il comportait des dizaines de dimensions, celles qui étaient devenues présentes pour eux et qui avant n'existaient pas. Un point qui nous intéresse par rapport aux changements, c'est comment, en allant travailler au plus près de la subjectivité, on dégage effectivement du culturel, et du politique. Les dimensions qui étaient impensées et qui mettaient les enseignants en impasse par rapport aux difficultés qu'ils rencontraient dans la classe, sont à nouveau pensables. On a travaillé l'altérité au plus près de l'individu et ce travail a débouché dans un changement dans la manière de penser.

Catherine Grémion : Ce qu'on peut vous demander c'est comment généraliser une approche comme ça ? Est-ce que ça peut être intégré au fonctionnement des IUFM ?

Joseph Maïla : Je voulais simplement souligner quelque chose autour de l'intervention de Jacqueline Maillard. Je vous avais déjà entendu sur le même sujet. Vous aviez plus de temps et il me semble que vous aviez insisté, sur les conditions qui ont permis le dialogue autour de cette personne atteinte du Sida. Vous aviez insisté sur le fait que votre travail avait d'abord consisté à permettre aux services qui s'occupent du malade mais qui sont tous des services séparés, autonomes, de collaborer entre eux pour arriver, petit à petit, à cette prise en charge qualitative nouvelle.

Ce que je voulais simplement souligner c'est que, dans ce cas là, ce qui fait évoluer les situations c'est aussi une nouvelle organisation, comme peut-être dans certains exemples des services publics ou du service social exposés tout à l'heure. En mettant les gens dans d'autres conditions de travail, sans avoir travaillé directement d'une manière thérapeutique avec eux d'abord, puisqu'on n'a pas travaillé auprès du médecin pour lui faire découvrir l'autre, on a permis que ce dialogue entre partenaires différents puisse se développer. Bien sûr, à travers tout ça, après, des rapports intersubjectifs changent, une autre prise en charge de l'humain se fait. Est-ce que vous voulez bien confirmer que vous aviez aussi fait cet arrière-plan de l'expérience ?

Jacqueline Maillard : Je vous remercie beaucoup parce qu'effectivement c'est la question de l'arrière-plan ou des coulisses. Je pense qu'aujourd'hui la scène est complexe et on ne sait plus où sont les coulisses. Ce qui m'a frappée quand je suis arrivée sur cette problématique VIH-Sida, c'était en plus en banlieue parisienne, où les populations migrantes étaient importantes, et où la pauvreté, la précarité, étaient liées à la richesse intellectuelle, à la vitalité d'une ville nouvelle, à tout ce qui peut être le carrefour du monde d'aujourd'hui.

J'avais beaucoup à apprendre sur les migrants que je ne connaissais pas trop. Ce qui me paraissait évident c'était qu'il fallait se mettre au travail avec d'autres qui en savaient plus. Par exemple dans notre culture le je est le plus important que le nous, alors que les appartenances groupales sont plus importantes dans d'autres cultures. Les passer sous silence ne prenait sens ni dans nos codes habituels de références ni dans ceux des migrants d'Afrique subsaharienne avec lesquels je travaillais. La confrontation a pu se faire par la mise en place de dispositifs concrets articulant ville-hôpital avec des associatifs externes à l'hôpital.

J'ai beaucoup aimé ce que Jean Lavoué a dit sur le rapport entre monde associatif et structures publiques. Je pense vraiment qu'il nous faut ouvrir les portes. Mais pas, à mon avis, tels que se mettent actuellement en place les réseaux, c'est-à-dire de façon décrétée, par le haut, mais bien dans une dynamique de projet et de coopération.

C'est bien évident qu'il s'agit de partir des représentations culturelles autour du VIH-Sida. Les représentations qui touchent le corps, donc le soin, font partie des repérages culturels, qui déterminent la manière dont on se constitue comme être au monde, mais aussi le fait de se reconnaître séropositif, les autres le sachant ou ne le sachant pas.

Donc, préalablement au travail clinique que j'ai rapporté, il y avait déjà une culture de coopération : un travail régulier, mensuel, se faisait entre des représentants des cultes, du social, du médical, et moi-même. Là nous pouvions penser les situations d'impasse dans lesquelles nous étions : pourquoi on a buté? pourquoi ils sont partis? Pourquoi ils ne se font pas suivre? Pourquoi, pourquoi ? Dans la situation clinique que je vous ai rapportée, ce qui était intéressant c'était qu'on n'était pas du tout dans les repérages habituels. A savoir que ce n'était pas des Africains venant de villages non éduqués, ce n'était pas un homme et une femme désocialisés, mais c'était un couple qui avait toute sa capacité de penser. Ils sont eux-mêmes devenus partenaires avec nous de leur propre processus de soin.

J'ai voulu montrer cette situation parce que là où il y avait eu ce travail coopératif préalable sur les repères culturels, il a pu y avoir ce travail de coopération entre services concernés par cette situation. Par contre, dans le service des maladies infectieuses, là où il n'y avait pas eu de coopération sur les problèmes de culture il y a eu clivage. Or ce que moi je vois apparaître très souvent c'est que le clivage redevient le modèle dans lequel nous pensons l'autre.

J'ai trouvé cette histoire tragique et en même temps tout à fait intéressante par les préjuges mis en œuvre : ils étaient noirs donc le malade était devenu aussi sexuel. Donc ils ne

prenaient pas en charge leur pathologie. Or la question n'était pas là. Cela montre que notre travail à nous est d'abord d'essayer de comprendre où sont les butées, comment les contourner et surtout comment créer des dispositifs qui permettent de penser, de se déplacer par rapport au clivage.

A travers ça, ce que je dis c'est vraiment l'importance des groupes, l'importance des groupes-attaches, l'importance des groupes qui vont permettre de tenter de résoudre des questions nouvelles.

Je n'ai pas pu traiter de la question de l'envahissement des jeunes dans cet hôpital. Ils étaient venus dans cet hôpital mettre des tags, etc. Ils gênaient tout le monde et devenaient un vrai problème. Or, il est bien évident que ce n'est pas l'outil du médecin qui permet de traiter cela. C'est une nouvelle question, ce n'est pas non plus l'outil du psychologue. C'est quand, ensemble, avec la direction générale, on a décidé d'abord d'aller écouter les envahisseurs. Qui étaient ces jeunes qui venaient envahir l'hôpital ? Qu'est-ce qu'ils attendaient de l'hôpital ? Ils ne venaient pas pour faire peur. Ils venaient, tout simplement dans leur deuxième maison, parce que cet hôpital s'était construit au milieu d'un quartier qui était tout proche d'eux et dans l'imaginaire structural d'origine, l'hôpital est la ville, la ville est dans l'hôpital sans frontières. Ils avaient donc poussé la porte puisqu'il n'y avait pas de porte et que c'était facile d'y entrer. Je crois qu'il nous faut vraiment interroger nos mythes, ce que nous avons construit, et qu'est-ce qui fait limite. Il me semble que la question des violences aujourd'hui ne pourra se traiter si on ne traite pas préalablement, ce qui a construit les liens qui précèdent ces actes qui nous révoltent.

Un intervenant : après tout ce qui s'est dit il y a une réflexion qui me vient. J'ai l'impression qu'on est vraiment dans la culture du résultat, en permanence. Je ne sais pas si on peut dire tant mieux ou tant pis. Toujours est-il qu'il y a beaucoup d'excès, notamment en procédures juridiques et en interventions policières, et ça donne des choses aberrantes. Bien sûr on peut imaginer qu'une évaluation idéale serait positive pour tout le monde mais je me pose la question : jusqu'où on va ? N'y a-t-il pas des choses à dénoncer ? Et corollaire de ça, il y a beaucoup de gens ici qui travaillent dans le social, moi aussi j'y travaille un peu, et je me demande si on ne fait pas l'économie d'une certaine conscience ou d'une certaine critique politique. Je lance la chose comme ça. Pour moi c'est une question que je me pose assez souvent : à quel moment il faut dénoncer, à quel moment il faut amener l'ambulance ?

Je travaille avec des jeunes, et il y a des moments où je me dis : on ne peut pas laisser passer ça, il faut le dire, il y a des choses à dire et tout ce qui se passe notamment avec les critères de rentabilité des services de police, par exemple, avec les arrestations et tout ce qui s'en suit. Pour moi je pense que ce sont des choses qu'on doit dire. Alors par rapport aux accords, les subventions qui peuvent être données pour le social par exemple, il y a des choses aussi où c'est n'importe quoi, enfin pour moi ce sont des questions que je me pose et je vous les renvoie.

Jean Lavoué : Je crois qu'effectivement on a eu une vague de professionnalisation dans le social qui a vraiment pris le devant de la scène durant les 20 à 30 dernières années. Auparavant je pense que le social était beaucoup moins professionnalisé, peut-être beaucoup plus militant. Depuis une génération on est dans une grande professionnalisation suivie justement aujourd'hui d'exigences externes qui peuvent peut-être renforcer encore plus ce qui serait une approche technocratique, disons, du résultat. Je pense qu'il se passe quelque chose aujourd'hui dans le secteur associatif, une redécouverte de la nécessité d'une dimension militante. Mais cela passera par une nouvelle mobilisation des acteurs. Les associations qui fonctionnent avec très peu de militants qui administrent, qui gèrent, ne sont pas militantes. Il y en a d'autres qui sont purement des associations militantes, qui ne gèrent pas de services. Mais toutes les associations qui sont au contact quotidien des jeunes, des familles, des publics étrangers, des gens du voyage, des demandeurs d'asile, de gens en immense détresse ont besoin d'être liés non seulement par des professionnels mais aussi par des associations qui retrouvent, et refondent leurs dimensions démocratiques, militantes. Je pense que c'est en train de se passer. Il faudra en trouver les moyens et des méthodes autres qui soient de l'ordre de l'implication des acteurs, qui permettent davantage de se rencontrer entre les bénévoles et les professionnels. C'est ce qu'illustre la démarche engagée dans l'association que j'ai décrite et je crois qu'elle est aussi engagée dans beaucoup d'autres endroits.

Florence Giust-Desprairies : C'est une question qu'on se pose forcément. Je dissocierais plusieurs choses. D'une part la question du politique au sens plus direct du rapport citoyen. Quand j'interviens dans les établissements scolaires en situation de crise, je suis assez effarée, je dois le dire, par l'inhumanisation qui est en train de se développer dans certains établissements, par la haine réciproque entre les acteurs et les maîtres. Ca me paraît très préoccupant, vraiment très préoccupant. Il y a une action à mener. Je pense que chacun de nous est un acteur à un moment et à un endroit donné. Je vois de la souffrance, une terrible souffrance et j'estime qu'on a des choses à faire là où on est sollicité.

Par exemple quand nous avons été sollicités pour cette intervention dont Annie-Charlotte parlait ce matin sur les suicides dans un établissement scolaire, nous avons répondu à cette demande dans l'urgence. L'intervention a arrêté les suicides. Mais le traitement institutionnel, au niveau du rectorat, et du ministère, nous a indignées. Car il n'y a pas eu de reprise en main, ni de suivi. Il n'y a pas eu de prise en compte par les instances supérieures des analyses que nous avons faites et donc des risques qu'il y avait dans cet établissement, comme dans d'autres.

Cependant quand les acteurs retrouvent une capacité à réinvestir leur travail et à en retrouver le sens une dimension du politique apparaît. Par exemple, les enseignants se mettent à prendre des initiatives qu'ils ne prenaient pas avant. Ils disent : avant j'aurais jamais pris des classes en difficulté, maintenant je le fais. Ils font des analyses plus larges. Ils sortent de la plainte: « j'ai pas de veine d'avoir ces élèves là dans ma classe et c'est

tombé sur moi. » Ils ont une perspective, ils peuvent réinvestir une mission en faveur de ces élèves là. Ça les touche et ça touche la société dans son ensemble. C'est ça que j'appelle dans mes interventions la dimension du politique.

Par contre, la question plus large de la transformation sociale reste posée par la façon dont les politiques, c'est-à-dire nos élus, prennent en compte et entérinent la situation. On voit bien qu'il n'y a pas de sensibilité à ça. Quant à la formation, on est loin de la généralisation de processus de formation qui demandent un certain temps alors que tout le système de formation c'est : comment faire le plus vite possible, en deux jours, en trois jours, des formations avec les enseignants sur le mode de l'équipement. On est en ce moment dans des réformes qui vont dans le sens de supprimer la formation continue, et donc de faire le minimum c'est-à-dire au plus près d'une instrumentalisation.

Troisième table ronde : l'incontournable transcendance

Modérateur : Annie Charlotte Giust

Annie Charlotte Giust : la première à intervenir sera Elena Lasida. Reprenant des éléments de sa thèse elle parlera sur : « Clôture des systèmes économiques et transcendance » . Ensuite, interviendra Patrick Boulte, président de l'EAPN (European Anti Poverty Network) , auteur du livre « Individus en friches ». Il posera la question « Qu'avons-nous à apprendre sur l'humain de la quête de soi des individus en perte d'identité ? ».

Enfin Claude Geffré qui, je pense, n'a pas besoin d'être présenté dans cette maison, théologien, professeur à l'ICP, qui a dirigé aussi l'Ecole Biblique de Jérusalem, auteur, entre autres, de « Profession : théologien » et « Croire et interpréter ». Il parlera de formulations de la Transcendance dans une société séculariste.

Avant de vous laisser la parole aux uns et aux autres, je veux essayer de faire un lien avec ce qu'on a dit hier. Ce matin, je pensais à Tocqueville, me référant à l'ouvrage d'Agnès Antoine qui vient d'être publié, sur « Tocqueville ou l'impensé de la démocratie ». Elle nous rappelle que dans la pensée de Tocqueville, il y a deux grands principes organisateurs de la société : c'est l'égalité qui régit les sociétés démocratiques et l'inégalité qui régit les sociétés aristocratiques. Ce qui ressort de cette différence, c'est que la société égalitaire en dépit de la justice de son principe crée de la déliaison alors que la société inégalitaire lie fortement les hommes, à cause justement de l'arbitraire de son principe.

Ce que je trouvais intéressant à reprendre par rapport à ce dont on avait parlé hier, c'est que dans la société inégalitaire, le lien hiérarchique implique clarté et réciprocité, obligation morale. Il reflète la soumission à un ordre à la fois antérieur et extérieur, et dans ces sociétés, c'est la nature divine qui donne le sens à cet ordre. Dans la société démocratique, les hommes sont désormais libres, déliés, et ils souhaitent eux-mêmes donc définir leurs propres normes, mais ce que montre Tocqueville c'est qu'ils ont beaucoup de mal à le faire, parce que, soit ils pensent suffisant de se débarrasser des figures contraignantes, soit leur morale devient le relativisme généralisé.

Comme le dit Tocqueville, rien ne semble plus ni défendu, ni permis, ni honnête, ni honteux, ni vrai, ni faux.

Et ça me rappelle ce qu'on évoquait hier quand je parlais de la misère symbolique. Cette misère, c'est qu'on est dans l'illimité, dans la difficulté à discerner le possible de l'impossible. On a essayé ensemble de définir l'ordre symbolique, et ce qui est apparu, c'est un ordre qui impose des différences, des oppositions, qui permet de donner du sens aux

liens psychiques et sociaux, et que tout ce qui réduit les différences instaure la confusion, l'illimité, participe de sa disparition.

Alors il me semble que la question du symbolique entretient d'étroits rapports avec celle de la transcendance. Ce sont des questions que nous sommes beaucoup posées, et que nous n'avons pas fini de nous poser. En parlant de la transcendance, qu'on lui attribue un fondement anthropologique ou religieux, nous parlons en tout cas ce qui permet à l'existence de prendre sens. Donc la question est : comment peut-elle se déployer dans la société qui est la nôtre, en tout cas efficacement ? Parce qu'on sait, lorsqu'elle est absente – et on l'a vu hier dans toutes les déshumanisations, toutes les dé-symbolisations – que l'individu perd de son humanité et de sa signification.

Alors de quelle transcendance parlons-nous? Je vais laisser la parole à vous trois. A commencer par Elena.

Clôture des systèmes économiques et transcendance

(Elena Lasida, enseignante à la FASSE-ICP)

Bonjour. Je suis partie de la question, en lien avec ce que Annie-Charlotte vient de dire : "a-t-on besoin de la transcendance pour penser l'humain ?"

J'ai pensé que pour répondre à cette question, le mieux était de témoigner de la manière dont j'avais rencontré la transcendance. Mais, bien que je dise « rencontrer la transcendance » je vous dis également : ne vous inquiétez pas, il ne s'agit pas d'une expérience mystique ou surnaturelle. Bien au contraire, il s'agit d'une rencontre faite dans un domaine bien concret et bien matériel, domaine inévitable de notre vie quotidienne : le domaine de l'économie.

Certes, transcendance et économie ne semblent pas à priori trop bien se conjuguer. L'économie renvoie au monde matériel, tandis que la transcendance renvoie plus naturellement au domaine spirituel, voire religieux. L'économie est généralement associée à l'idée de maîtrise, de contrôle, de gestion, tandis que la transcendance émerge justement face au non maîtrisable, à l'insaisissable, à ce qui nous dépasse. Donc, transcendance et économie demeurent en principe assez étrangers l'un à l'autre. Et si jamais ils sont rassemblés, ils le sont seulement en termes de valeurs et pour mieux marquer l'opposition.

Je m'explique. L'économie apparaît souvent comme le règne de l'égoïsme, de l'intérêt individuel, du chacun pour soi tandis que la transcendance véhicule plutôt des valeurs associées à l'altruisme, à l'humanisme, à l'intérêt collectif.

Et si jamais l'économie apparaît comme transcendante, c'est pour souligner son caractère diabolique. Des prédateurs en parlent ainsi comme d'une guerre de tous contre tous celle du capitalisme sauvage, de l'argent contre Dieu, ce qui souligne son caractère

fondamentaliste. On parle alors d'une pensée unique, qui prétend tout expliquer et tout déterminer. L'économie apparaît donc au mieux comme lieu d'absence de toute transcendance et au pire comme lieu de perversion de la transcendance.

Y aurait-il une autre manière de penser la transcendance en économie, autre que celle d'une opposition entre systèmes de valeurs différentes ? Je crois que oui, mais pour cela, il faut regarder autrement et l'économie et la transcendance.

Ce dont je voudrais témoigner, c'est d'un déplacement, un déplacement de ma représentation et de l'économie et de la transcendance, un déplacement qui s'est produit justement en cherchant un lieu de rencontre autre que celui des valeurs. Quel a été ce lieu de rencontre entre l'économie et la transcendance ? Et bien, ce lieu fut le vide. Oui, le vide aussi paradoxal que cela puisse paraître.

Je n'ai pas ici le temps d'expliquer le long voyage que j'ai fait pour arriver à ce lieu de rencontre, voyage plein d'allers-retours, de rendez-vous manqués et de rencontres fortuites. Je vais seulement me contenter de vous donner quelques images de ce que j'appelle le vide et de vous dire comment cette référence au vide a déplacé mes représentations de l'économie et de la transcendance.

C'est difficile à définir, le vide, car, en général, on le fait de façon négative ou privative. On dit : c'est ce qui n'est pas occupé ou ce qui n'est pas plein. Pour le définir de façon positive, voici quelques images qui me semblent pertinentes.

Commençons par la physique. L'idée de vide préoccupe les scientifiques depuis bien des siècles. J'évoquerai en ce sens les atomistes grecs. Leucippe, Démocrite : ils affirmaient que le vide n'est pas le non-être, mais qu'il est l'absence qui se manifeste par l'espace que laisse l'atome lorsqu'il se déplace. Donc une absence qui permet le déplacement, et ce déplacement, c'est ce qui permet aux atomes d'entrer en lien avec d'autres atomes. Ce que je retiens donc, c'est que le vide apparaît comme un lieu de traversée qui permet de penser le déplacement et la mise en relation.

Bien plus tard, la physique quantique va reformuler cette idée du vide en disant qu'effectivement, dans le vide, il n'y a pas de la matière, mais qu'il y a une force, une force qui produit de l'énergie, c'est ce qu'elle va appeler le champ électromagnétique. Le vide donc est absence de matière, mais en même temps réservoir de potentialités, c'est-à-dire que c'est un état privé d'énergie mais capable d'en produire. Voilà le paradoxe du vide : il n'a pas d'énergie, mais il peut en produire.

Je change maintenant de domaine, je passe à un domaine plus artistique, et j'évoquerai ici le vide avec le blanc pour Kandinsky : il disait que le blanc, c'est un silence fécond plein de promesses et de possibilités. Le blanc c'est, la couleur blanc, c'est un silence fécond plein de promesses et de possibilités.

Je finis avec une autre image que je trouve assez sympathique, c'est le vide du canon. Un savant docteur disait que le canon, c'est un trou avec du bronze autour. On s'attendrait plutôt à ce qu'il dise que le canon c'est du bronze avec un trou au milieu, eh bien non, il dit

c'est un trou avec du bronze autour, parce que l'essentiel du canon, c'est de livrer passage et pour livrer passage, c'est le vide qui est plus important que le bronze.

Voilà donc des images du vide qui le présentent comme lieu de traversée, réservoir de potentialités, silence plein de promesses, qui livre passage.

Revenons à l'économie et la transcendance .

Vous direz avec raison, l'économie n'est pas du tout le vide et c'est vrai. Pour rencontrer le vide, elle a dû se déplacer vers la limite de ses certitudes, là où le modèle fait défaut, là où le manque est inévitable et la perte inexorable, là où la prévision est impossible et l'incertitude s'impose. Mais ce fut dans ce lieu vide, vide de vérités toutes faites et de lois éternelles que sa finalité essentielle s'est révélée de façon claire et nette. Elle est apparue comme ce qui gère l'incomplétude humaine plutôt que la rareté des biens, les passions plutôt que les intérêts, l'interdépendance plutôt que l'autosuffisance. Sa fonction de médiation sociale est apparue beaucoup plus importante que celle d'allocation de ressources. Le vide ouvrait certes à l'instabilité et à l'incertitude, mais rendait ainsi possible la pensée d'interdépendances nouvelles.

La transcendance, quant à elle fut aussi obligée de se déplacer. Si elle côtoie le vide plus fréquemment que l'économie, c'est parce qu'elle est souvent appelée à le combler. Mais ici elle nous est apparue comme ce qui permet de traverser le vide plutôt que de le combler, ce qui met en mouvement plutôt que ce qui rend stable, ce qui permet d'accueillir l'incertitude plutôt que de rassurer, ce qui livre passage, plutôt que ce qui apporte du sens, ce qui assiste la création historique plutôt que ce qui révèle une vérité toute faite, en fait ce qui ouvre plutôt que ce qui protège.

Économie et transcendance se rencontrent ainsi autour du vide, non pas pour s'opposer en systèmes de valeurs, mais pour penser autrement l'action humaine, comme création plutôt que répétition, comme capacité de renouvellement plutôt que de reproduction.

Économie et transcendance permettent ainsi de penser autrement l'humain, de le penser à travers le vide, c'est-à-dire comme un lieu de traversée, comme réservoir de potentialités, comme silence plein de promesses, comme ce qui livre passage. Mais pour faire l'expérience du vide, il faut risquer une perte : l'économie accepta la perte de certaines de ses certitudes, la transcendance accepta la perte d'être une source indémontrable et rassurante, et ce fut seulement alors qu'un lieu réellement nouveau de rencontre fut possible.

Pour faire l'expérience du vide, il faut accepter la perte de la maîtrise totale. L'humain apparaît alors comme cette capacité unique et extraordinaire de traverser le vide. Si jamais il fallait alors définir l'humain, je dirais volontiers à la suite de la définition du canon que l'humain, c'est un trou avec de la chair autour car sa principale fonction est celle de livrer passage vers le radicalement nouveau.

Le vide a permis ainsi à l'économie et à la transcendance de se rencontrer autrement qu'en opposant leurs systèmes de valeurs absolues et ce faisant, il a permis à chacune de révéler quelque chose de nouveau chez l'autre.

La transcendance a libéré dans l'économie sa capacité de penser l'interdépendance humaine plutôt que l'autosuffisance, et l'économie a libéré dans la transcendance sa capacité d'accompagner la création historique plutôt que de la déterminer et la clôturer.

Chacune a perdu un peu d'absolu, mais chacune a gagné un peu d'humain, d'humain non pas par les valeurs que l'humain véhicule mais par sa capacité à traverser le vide.

Merci beaucoup.

Annie Charlotte Giust : je vais tout de suite passer la parole à Patrick Boulte. Je rappelle la règle du jeu de ce matin, c'est que les trois orateurs vont d'abord parler, ils vont ensuite échanger ensemble, et après échanger avec vous pour élargir le débat le plus possible.

:

Qu'avons-nous à apprendre sur l'humain de la quête de soi des individus en perte d'identité?

(Patrick Boulte, président de l'EAPN – France)

Parler de transcendance, c'est d'une certaine manière entrer dans un champ de réflexion qui ne nous est plus familier, dans une culture dont nous nous sommes coupés.

Très schématiquement, il me semble que, dans la succession des âges traversés par nos cultures occidentales, nous sommes passés d'une anthropologie du héros, du souci et de la maîtrise de soi, à une anthropologie du saint rapportant sa vie à une vision eschatologique, puis à une anthropologie marquée par l'autonomie, la responsabilité et la revendication de la maîtrise des choses, anthropologie qui, contrairement à ce que l'on veut faire accroire, ne s'est pas systématiquement définie contre une anthropologie religieuse sur horizon de transcendance - voir la devotio moderna au XIV^{ème} siècle, la réforme au XVI^{ème} siècle, Port-Royal au XVII^{ème} siècle -, mais qui, aujourd'hui, évacue tout ce qui est au-delà des univers connus.

« La vie a été réduite à un processus extérieur aveugle. » Chaque vivant a été réduit à son apparition extérieure. La considération des vivants a pris le pas sur celle de l'essence de la vie. Comme le dit Michel Henry dans « C'est moi la vérité » (p.57) : « L'apparition extérieure de chaque vivant dans la vérité du monde s'est substituée à son auto-donation dans le vivre de la vie, à l'auto-révélation de celle-ci » .

Mais comment une telle anthropologie de la maîtrise et de l'autonomie peut-elle rendre compte de la réalité de ceux qui ne sont, ni dans l'autonomie, ni dans la maîtrise : les exclus et les inutiles au monde, les personnes handicapées, les détenus des camps de concentration, les citoyens des régimes totalitaires ? Avant de se prononcer sur la

transcendance, ne faut-il pas interroger ceux qui ont fait ou font l'expérience de l'impossibilité de vivre, des situations-limites, de la charge insupportable de soi ?

C'est dans ces situations qu'apparaît autre chose, quelque chose qui résiste, quelque chose qui tient, peut-être ce que Michel Henry appelle : « le pouvoir sans limites de la vie » et Boukovsky : « l'instinct de survie morale ».

Ma réflexion se situe dans le prolongement de celle présentée dans mon livre « Individus en friche » où je tentais de faire l'inventaire des causes de la crise généralisée de l'identité dans les sociétés contemporaines développées et des diverses stratégies identitaires qui s'y développaient. Je m'y étais efforcé de comprendre ce qui pouvait se passer pour les personnes exclues des sources ordinaires de l'identité et interdites, de ce fait, de certains types de stratégies identitaires. J'avais montré que, pour elles, le choix était entre une stratégie d'autodestruction et une stratégie d'individuation par recours aux sources de l'intériorité.

Je vais donc m'attarder sur leur situation, celle d'individus qui ne peuvent avoir recours aux sources ordinaires de l'identité et qui se trouvent confrontés, tout à la fois, à l'inévitabilité de la vie et à l'impossibilité de vivre.

L'impossibilité de vivre

« Lourde à porter toute vie issue d'une naissance », degré zéro de l'expérience. Comment faire pour vivre ?

Dans le livre précité, j'avais tenté de décrire des expériences de l'impossibilité de vivre, faites par des personnes ne pouvant fonder leur définition de soi et la reconnaissance de leur place dans l'espace public, ni sur les éléments de leur statut social, ni sur un rôle social reconnu, des personnes privées d'évènements, donc d'occasions de faire l'expérience d'elles-mêmes, des personnes en état de déshumanisation par incapacité d'accès à soi et a fortiori à l'autre.

Le séminaire organisé par Confrontations sur le thème « Penser l'humain », séminaire qui a aidé à formuler les questions visées au présent colloque, a été aussi l'occasion d'entendre divers témoignages de situations-limites, d'impasses dans lesquelles des individus peuvent se trouver engagés.

Des personnes confrontées à une hostilité générale, à une recherche de bouc émissaire, à des manifestations d'identification communautaire dont le mécanisme repose sur l'exclusion vers un no man's land de celui qui est différent, qui n'a pas les mêmes idées, le même statut.

Des personnes plongées dans des situations pathologiques d'univers collectifs ayant perdu le sens de leur utilité externe, donc, sans moyen de transcender le jeu des objectifs particuliers et de polariser les jeux de pouvoir autour d'une orientation qui fasse sens pour tous.

Des jeunes dans l'impossibilité de se projeter dans l'avenir, ayant le sentiment de ne pouvoir agir sur rien, et ne trouvant que le suicide, sous ses diverses formes, comme palliatif d'une telle impuissance.

Au cours du séminaire, ont été aussi donnés des exemples de situations à vivre, d'évènements, inincorporables dans le champ personnel d'expérience et de connaissance, mettant à mal le système de sens laborieusement élaboré.

Ont été évoquées des expériences de vie sous les régimes totalitaires dans lesquels, non seulement les racines identitaires sont systématiquement détruites, mais où l'on va jusqu'à rendre illégitime le rapport de soi à soi.

Aurait pu enfin être décrite la situation de personnes profondément handicapées dans des sociétés où l'agir dans le monde est devenu le seul facteur de la reconnaissance du droit à être là.

L'inéluctabilité de la vie et l'impossibilité d'échapper à soi

Cette impossibilité de vivre se double d'une impossibilité d'échapper à la vie. La vie envahit la conscience de façon d'autant plus forte que la personne est démunie des moyens de la transformer en histoire, incapable de se justifier de vivre et témoin du fait que, pour d'autres, la vie semble possible. « Ainsi l'angoisse prend-elle naissance dans le Soi comme venant de lui. Elle tient sa possibilité de l'essence même de ce Soi, de ce sentiment qu'il a d'éprouver ce qui l'éprouve sans y être pour rien, sans pouvoir rien y changer, sans pouvoir se défaire de soi ni rompre le lien qui l'attache à lui-même et fait de lui ce Soi qu'il est à jamais. Échapper à soi, à ce fardeau qu'il est pour lui-même en tant que constamment affecté par soi sans que cette auto-affection vienne de lui ou lui soit imputable de quelque façon, vouloir échapper à soi et ne pouvoir le faire, c'est ce qui provoque son angoisse et, du même coup, l'ensemble des comportements qu'elle suscite et par lesquels elle tente à son tour de se fuir. » (MH p.137)

La vie sert de support à la souffrance, elle la rend effective, présente, inéluctable. D'autant plus inéluctable que la sortie de la vie par l'autodestruction ne va pas sans effets collatéraux pour autrui et pour le monde. Pour le monde, car elle rend manifeste la possibilité de l'échec que chacun redoute. Quelquefois, ces effets sont voulus, souhaités. Parfois, ils sont occultés. D'autres fois, c'est la réticence à les produire qui conduit à l'idée que cette voie n'en est pas une et à continuer à chercher une autre scène où la vie serait possible.

L'autre scène

Obligé de relancer le processus d'approfondissement de lui-même avec, pour seul moyen de tenir dans la situation et dans l'attente que quelque chose advienne, le pressentiment qu'il y a là, en lui-même, quelque chose qu'il ne connaît pas (« la réalité de ce que l'œil n'a pas vu, de ce que l'oreille n'a pas entendu »), mais qui tient, sans s'arrêter à la première

explication ou justification venue, refusant d'universaliser sa propre expérience pour reconstituer artificiellement le monde des mêmes. Il y faut une extrême attention à soi et une concentration sur la question : qu'est-ce qui fait que je ne suis pas encore anéanti ? « Seul le porte en lui ce qui lui donne de se supporter soi-même », dit Michel Henry et on pourrait ajouter : ce qui lui donne de poser des actes, de risquer de s'adresser à quelqu'un, de tenter une relation avec un autre que soi. Le sentiment de la présence de la « vie absolue » est d'autant plus présent que sont peu réunies les conditions objectives de la possibilité d'être. « Que son impuissance soit vécue et portée à son comble, comme dans la souffrance où, éprouvant sa propre vie et la subissant comme un fardeau insupportable, il éprouve tout aussi bien n'être pour rien dans le fait de l'éprouver et de la subir, alors c'est le pouvoir d'éprouver et de subir, de s'éprouver soi-même et de se souffrir soi-même et de jouir de soi, c'est ce pouvoir plus fort que tout autre, le pouvoir invincible et inaliénable de la vie, qui occupe d'un coup toute la place, la place de son impuissance devenue celle du pouvoir sans limites de la vie. »(MH p.263)

Toute cette énergie est nécessaire pour que puissent être fournis les efforts considérables que requiert cette recherche d'une autre scène. Effort d'activation de la mémoire pour se rendre présent à celui que l'on a pu être à un moment de son existence où l'on a pu faire une expérience positive de soi. Effort d'attention, nous l'avons déjà dit, d'attention aussi à l'infinitésimal qui peut être donné dans l'océan de l'inaccessible. Effort de concentration sur soi en économisant les relations avec ceux qui habitent l'univers des rôles pour préférer celles avec ceux qui vivent l'impossibilité de la vie. Plongée dans une réalité inintégrable à son expérience de soi, la personne confrontée à l'impossibilité de la vie inéluctable est ainsi conduite, pour reprendre les termes du physicien Basarab Nicolescu, à transcender le niveau de la réalité, seule accessible à notre connaissance, pour accéder au réel, ce réel « par définition voilé pour toujours ». Il ne revient à quiconque d'en indiquer la voie. Tout au plus, ceux qui la recherchent pour eux-mêmes peuvent-ils reconnaître l'effort fait par l'autre et l'encourager ainsi du seul fait de cette reconnaissance muette.

A l'inverse, en niant la transcendance, notre culture contemporaine nie la réalité vécue par ceux qui vivent l'impossibilité de la vie dans l'inéluctabilité de la vie, et, ce faisant, la redouble, alors que précisément, ce que ces derniers vérifient, c'est bien la possibilité d'une transcendance.

Les indices de transcendance dans la société moderne laissent-ils apparaître les bases d'un monde commun ?

(Claude Geffré, théologien, professeur honoraire à l'ICP)

Je ne sais pas si c'est moi qui ai formulé le sujet comme cela, mais je vais essayer de le traiter

Je voudrais tout d'abord dire que le mot « transcendance » est un mot piégé. Je veux dire par là qu'il n'a de sens que pour une mentalité occidentale façonnée par l'idée de Dieu, et qui ne conçoit la transcendance que dans son opposition à l'immanence.

Aujourd'hui, sous l'influence des traditions religieuses de l'Orient en particulier, nous sommes de plus en plus attentifs à ce que l'on pourrait appeler des « transcendances sans Dieu » et comme il est normal, le mot spiritualité a retrouvé un plus grand crédit que celui de religion.

Pour déblayer le terrain et avant d'aborder mon sujet proprement dit, je distinguerai trois sortes de spiritualités qu'on peut appeler les spiritualités sans Dieu.

Premièrement, il y a des spiritualités religieuses qui répugnent à confesser un Dieu personnel, mais qui ont un sens aigu de la transcendance, au sens d'une réalité dernière qui est tout à la fois transcendante et immanente au monde des apparences et à la conscience. Et là, je vise en gros ce qu'on peut appeler les grandes traditions religieuses de l'Orient.

Il y a ensuite des spiritualités religieuses souvent syncrétistes qui se réclament du divin ou d'une énergie originaire mais dont finalement le seul absolu est le moi, l'absolu immanent du moi. Et là, je fais référence à beaucoup de religiosités qu'on peut désigner comme relevant du New Age.

Enfin troisièmement, il y a des spiritualités non religieuses qui sont sous le signe d'une transcendance horizontale, à savoir la cause de l'homme sous toutes ses formes. Je pense que par exemple, l'action humanitaire ne relève pas seulement d'un élan de générosité, elle peut faire l'objet d'une véritable spiritualité.

Maintenant, je voudrais m'interroger sur les indices de transcendance dans nos sociétés modernes, indices qui peuvent instaurer ou au moins favoriser le lien social.

Il ne s'agit pas là de décider de l'existence ou de la nature du transcendant comme objet mais de repérer à l'échelon personnel et collectif une structure anthropologique, structure anthropologique que l'on pourrait désigner à la suite de Régis Debray comme un principe d'incomplétude, c'est-à-dire un mouvement d'auto transcendance ou encore un appel à une altérité, une altérité qui est instituante d'une identité personnelle et qui peut aussi activer, permettre même la marche en avant d'un groupe social. Ce quelque chose qui favorise un élan, on peut l'appeler le sacré ou l'utopie. Je serais tenté de citer le mot de Paul Valéry l'agnostique qui dit « Que serions-nous sans le secours de ce qui n'existe pas ? ». Je préfère quand même rappeler la conviction d'André Malraux qui estime que « toute personne morale est un anti destin ». C'est ça la persévérance dans la vie ce qui est une autre manière d'exprimer le mot si profond de Pascal : « L'homme passe l'homme ».

Je me propose maintenant de réfléchir tout d'abord sur l'opacité des sociétés modernes, ensuite je voudrais explorer ce que j'appelle les expériences révélatrices de transcendance. Et enfin en conclusion, mais ce sera très rapide, je me demanderai si le christianisme ne nous invite pas à parier pour une transcendance non aliénante, ce qu'il vaudrait peut-être mieux appeler un sacré non violent.

L'opacité des sociétés modernes, on en a déjà parlé hier, comme sociétés de masse deviennent de plus en plus opaques pour les individus et le projet d'une société sécularisée complètement immanente à elle-même, c'est-à-dire d'une totale maîtrise de la société sur elle-même coïncide souvent avec une logique meurtrière, certains diraient totalitaires. En écartant les légitimations transcendantes, les légitimations religieuses qui étaient sources de conflit et de division, l'état moderne avait l'ambition d'assurer une existence sociale conviviale, pacifiée. Or l'état n'élimine pas les fractures sociales, les discriminations, la non intégration de certaines minorités, des nouvelles pauvretés

Toute la question alors est de favoriser ce qu'on peut appeler à la suite de Paul Ricoeur une identité narrative qui s'enracine dans un large espace d'expériences derrière nous. C'est l'expérience du passé et qui se projette sur un horizon d'avenir et cela en fonction de notre expérience difficile, parfois douloureuse du présent. Mais cela en vue d'un certain nombre d'initiatives, peut-être modestes, mais capables de transformer les possibles en réalités concrètes.

Je prends un exemple : comment mobiliser les bonnes volontés à partir des valeurs qui pourraient être les transcendants de l'Europe de demain ? On sait qu'elle doit être mieux qu'une Europe économique, elle n'est pas encore une puissance politique mais elle peut être déjà, je dirais pas une vocation, mais un projet, un projet qui est porteur d'une civilisation originale, tant par rapport à l'Occident dont témoignent les Etats-Unis que par rapport aux anciennes civilisations non occidentales.

Il ne suffit pas d'invoquer abstraitement les droits de l'homme, il faut insister sur l'importance de l'« ethos » démocratique, sur la solidarité, la laïcité et la liberté religieuse, l'équité entre hommes et femmes, le respect de la vie, l'inviolabilité de la conscience, la régulation du marché mondial, le souci de l'environnement et le droit d'ingérence à l'égard des états voyous. Mais, il ne suffit pas de dire oui à la Constitution Européenne et de faire appel à un patriotisme constitutionnel, il faut exalter une citoyenneté européenne originale qui s'enrichisse de la diversité des citoyennetés nationales. On est d'accord pour dire qu'il n'existe pas de nation européenne, mais une fédération d'états libres et de peuples divers qui conservent leur identité culturelle, et cette adhésion commune à des valeurs qui sont comme des transcendants ne peut être un élan et un mouvement créateur que si il peut faire appel à des repères symboliques. Il s'agirait d'inventer des symboles clés qui expriment à la fois l'unité et la diversité, qui transcendent, qui dépassent en tout cas les symboles stéréotypés des sociétés closes comme l'étaient les patries au sens traditionnel.

Au-delà d'un drapeau, d'un logo, d'un hymne, il devrait être possible de puiser dans la très riche histoire culturelle des divers peuples européens, et de démontrer que l'universalité concrète de la future Europe passe toujours par des particularités, par le particulier. J'ai déjà évoqué l'idée d'identités narratives. Eh bien, il est impossible de raconter, de raconter les hauts-faits du passé en faisant le silence sur les conflits et les terribles fractures de notre histoire commune, en particulier l'histoire du 20^{ème} siècle. Et on dira jamais assez la portée emblématique des grandes figures historiques qui ont préparé le présent de l'Europe et aussi la puissance symbolique de certains gestes, les gestes historiques et en particulier

dans l'ordre du pardon, du pardon mutuel des nations entre elles. Voilà un signe de transcendance.

Deuxièmement alors, je vais essayer d'inventorier ce que j'appelle les expériences révélatrices de transcendance et cela dans le quotidien de l'existence humaine.

Il s'agit d'expériences d'ouverture, de vide reconnu pouvant faire place à une transcendance mystérieuse. Elles peuvent être positives et je les décris phénoménologiquement comme des expériences d'une gratuité inédite, mais elles peuvent être aussi négatives alors même qu'elles coïncident en fait avec une responsabilité éthique face à l'excès quasi métaphysique du mal.

Je prends d'abord les expériences dans le sens positif. Dans le domaine du dialogue avec soi-même il est important de découvrir que je n'ai pas la maîtrise du sens, je suis précédé par un sens originel reçu d'ailleurs et qui ne relève pas de la seule immanence de la conscience. Comme aime le répéter Paul Ricœur : « Je suis toujours un disciple du sens ne serait-ce que parce que ma parole est toujours seconde par rapport à celle de ma mère », et c'est une autre manière de dire – et là je rejoins les propos de Patrick Boulte – que je suis toujours précédé par cette énigme qu'est le don fabuleux de la vie sur lequel a tant insisté le philosophe Michel Henri, l'auto transcendance de la vie, même quand la vie est devenue impossible.

Dans les pires expériences de contingence absolue, cela peut conduire à la révolte, mais cela peut aussi m'inviter à l'action de grâce et à l'émerveillement devant un don gratuit à l'égard duquel je suis toujours un débiteur insolvable.

Dans la sphère des relations interhumaines, interpersonnelles, je puis découvrir qu'il y a un domaine de l'existence dont je ne dispose pas, à savoir celui d'une parole vivante à moi adressée, et surtout dans l'expérience de la gratuité d'un amour ou d'une amitié. L'événement de la rencontre n'est pas un irrationnel : il crée du silence parce qu'il est en lui-même cristallisateur de sens. Il change la compréhension que j'ai de moi-même et crée en moi des possibilités d'existence inédites. Toute parole vivante qui advient gratuitement ou que je découvre dans des lectures est sans doute la meilleure pierre d'attente pour poser la question d'une autre parole transcendante venue d'ailleurs.

Pour reprendre une distinction qu'exploite Emmanuel Lévinas, l'être humain ne se définit pas seulement par le besoin et la satisfaction de ses besoins mais par le désir et le dépassement de son désir. Il n'y a d'amour véritable sous le signe de la gratuité que si l'autre est reconnu comme un sujet et non pas comme un objet d'intérêt ou de consommation. Il est permis alors de parler d'une conversion du besoin en désir, qui peut être le lieu d'une expérience de l'autre, comme autre et en même temps donc expérience de joie et pas seulement de jouissance.

Dans cette quête des indices de transcendance qui nous aide à inventorier le contenu de l'humain véritable et à favoriser le lien social il faut faire place à tout ce qui relève de l'expérience esthétique, ou mieux de la culture au sens fort, c'est-à-dire tout le domaine du valoir dans sa différence avec la sphère de l'avoir et du pouvoir, c'est-à-dire le domaine de

l'économique et du politique, pour reprendre les grandes passions collectives dont parlait Kant. L'expérience de la beauté est nécessairement un espace de transcendance ; elle s'enracine dans ce qui fait la singularité même de l'humain véritable, à savoir la capacité symbolique plus importante que la définition de l'humain comme celle de l'animal raisonnable. Capacité symbolique, et cette singularité est sous le signe de la gratuité.

La gratuité est un mot typique de notre modernité, le gratuit ce n'est pas seulement le contraire de ce qui a du prix ou le contraire du nécessaire, c'est ce qui est irréductible au domaine de l'avoir. Le gratuit désigne alors ce qui est au-delà de l'utile et de l'inutile. Il faut se souvenir ici du sens théologique du mot grâce, c'est-à-dire de ce qui ne relève ni de l'effort, ni du mérite et aussi de son équivalent grec, la « caris », c'est-à-dire la gracieuseté, le charme et la beauté. Nous sommes dans le domaine du jeu, de la dépense et pour autant, nous ne sommes pas dans le domaine de l'arbitraire ou du fortuit. Que ce soit à propos du spectacle du monde créé ou dans l'ordre de la re-figuration du monde, c'est-à-dire de toutes les créations artistiques, nous faisons l'expérience du gratuit comme quelque chose de plus que nécessaire. C'est un gratuit qui met en échec toutes les logiques du monde et qui pourtant n'est pas sans raison. Ce n'est pas le lieu de le faire ici, mais ce serait passionnant de faire l'inventaire de certaines figures de transcendance dans la littérature contemporaine, en particulier dans la littérature poétique.

On pourrait par exemple observer l'usage tout à fait privilégié du mot liminaire, c'est-à-dire le pressentiment d'un inconnu proche sans préjuger de son caractère de plénitude ou de vide, de néant. Également le mot seuil à propos des grandes réalités de la nature : la nuit, l'aube, les saisons, les arbres, les montagnes qui sont les traces d'un illimité qui ne dit pas son nom. Un grand poète comme Yves Bonnefoy médite souvent sur l'incarnation d'une présence mystérieuse dans les choses mortelles et témoigne d'une quête d'absolu, de transcendance, d'éternité dans l'expérience même de l'instant fugitif.

Enfin, à l'intérieur de la culture comme lieu de transcendance je crois qu'il conviendrait de faire une mention spéciale du septième art. C'est le privilège en effet du cinéma, grâce aux ressources extraordinaires de l'image et du son, de nous faire pressentir l'auto transcendance de l'homme ou encore le vrai sacré, et cela au moment même où les formes archaïques et stéréotypées du sacré religieux ont trop souvent un côté un peu folklorique. Le vrai sacré en effet, celui qui crée du silence chez l'auditeur ou le spectateur, c'est le visage, le visage de l'homme ou de la femme transfiguré par l'intensité de la passion qu'il s'agisse de l'amour ou de la haine, de la joie ou de la souffrance, de la compassion.

Il suffirait d'évoquer certains films : je pense à Bresson, à Tarkowski, qui réussissent à capter le plus profond de l'être humain, là où se joue le mystère d'une liberté affrontée à la grâce.

Et comment ne pas mentionner l'ultime film de Bergman, *Sarabande*, qui nous livre à la fois une vision impitoyable de l'enfer de la haine, mais qui en même temps nous suggère la rémission de l'inhumain par l'amour.

J'ai parlé jusqu'ici des expériences révélatrices de transcendance à partir de ce qui dépasse les échanges utilitaires, ce dont je ne dispose pas . Ce dont je ne dispose pas, c'est aussi la définition théologique qu'on peut donner de ce qu'on appelle la révélation au sens strict, ce dont je ne dispose pas, qu'il s'agisse de la conscience de ma propre origine, d'une parole inédite, d'une rencontre imprévue dans l'ordre de l'amour et de l'amitié, d'une manifestation de beauté qui touche au sublime.

Mais il faut parler aussi des expériences négatives, celles de la confrontation avec le mal absolu : elles peuvent nous acculer à la révolte, mais elles peuvent être aussi paradoxalement un révélateur de la transcendance, de la conscience humaine comme conscience éthique. Comme disait Jean-Paul Sartre dans un de ses derniers entretiens, il s'agit d'une convocation irrésistible. Grâce aux ressources prodigieuses des médias, nous avons une connaissance immédiate de la passion de millions d'hommes et de femmes qui sont victimes soit de l'injustice des hommes, soit des catastrophes naturelles : cela peut conduire à la banalisation du mal et donc à une certaine indifférence, mais cela peut susciter un élan planétaire de solidarité comme on l'a vu à l'occasion de la catastrophe du 26 décembre 2004. Comme je l'ai déjà dit, la cause de l'humanitaire est mieux qu'un élan de générosité, surtout chez les jeunes face à une impuissance des grandes religions ; c'est une forme de transcendance horizontale qui puise son énergie dans la conviction que la seule passion qui vaille, c'est le combat pour l'homme.

À un plan plus profond, il faut chercher à comprendre comment l'expérience éthique peut être un espace de transcendance. Il y a comme une mystérieuse correspondance entre l'excès du mal et l'excès du bien. On connaît le mot si profond d'André Malraux quand il écrit « la suprême énigme, c'est le supplice d'un enfant innocent par les brutes, par une brute, mais c'est la même énigme qui surgit avec le premier acte de pitié ou d'amour ». Alors que, généralement, l'indignation devant l'injustifiable du mal conduit au rejet de l'existence d'un Dieu transcendant, un philosophe comme Emmanuel Lévinas nous persuade que c'est devant le visage d'autrui, surtout s'il s'agit d'un autrui souffrant, que je découvre ma responsabilité infinie, donc une certaine transcendance, et que je puis discerner alors la trace d'un infiniment autre.

Nous avons toujours beaucoup de mal à déterminer le contenu de l'humain véritable et il faut tenir compte ici de l'infinie diversité des cultures et des traditions religieuses. Mais, me semble-t-il, au 21^{ème} siècle, nous savons de mieux en mieux ce qui abîme l'homme, soit par excès de biens consommables, soit par excès de privations. C'est là le mauvais destin de la mondialisation dont nous sommes les témoins. Cependant, un indice incontestable de transcendance dans le monde qui est le nôtre, c'est à la fois de plus en plus la conscience universelle de ce qui est proprement intolérable parce qu'inhumain et la certitude qu'un autre monde est possible.

Une très brève conclusion que j'intitule un sacré non violent. Bon, j'ai cherché à repérer les espaces de transcendance et je n'ai pas voulu préjuger de la nature de cette transcendance. Je constate seulement que cette ouverture à une transcendance a un lien direct avec ce que l'on peut appeler l'humain authentique, le « vere humanum » dont parlait

la constitution pastorale *Gaudium et Spes* de Vatican II. C'est dire assez que si elle existe, la transcendance ne saurait être une transcendance aliénante pour la liberté humaine. Or même si nous constatons une certaine décomposition des chrétientés occidentales, et si nous sommes prêts à parler à une certaine fin de la fonction sociale du christianisme, cela ne signifie nullement la fin du christianisme comme religion vécue, comme croyance personnelle, comme utopie mobilisatrice et comme témoignage prophétique.

Je souscris volontiers à l'analyse du sociologue Jean-Paul Willaime, quand il écrit en écho à la thèse de Marcel Gauchet, thèse bien connue sur le christianisme comme religion de la sortie de la religion : « c'est précisément parce que le christianisme est la religion de la sortie de la religion, qu'il peut incarner aujourd'hui une des figures possibles de l'avenir de la religion ». Alors, pourquoi le christianisme a-t-il quelque chance d'incarner l'avenir de la religion ? Eh bien je pense que c'est parce qu'il y a précisément une complicité intime entre le christianisme comme religion et l'humain authentique. Ce qui est au cœur en effet du christianisme, c'est le paradoxe de l'incarnation, l'avènement de Dieu dans l'homme. C'est l'inauguration la plus radicale d'une alliance, d'un pacte d'amitié entre Dieu et l'homme.

Le Christ en sa réinterprétation de la religion d'Israël a mis fin à la violence du sacré, non seulement le sacré des sacrifices mais le sacré d'un Dieu transcendant, encore violent, un Dieu tout autre qui se définit en termes de toute puissance, de perfection, d'éternité.

Il me semble que si le christianisme est fidèle à la religion de Jésus, il peut demeurer une religion d'avenir parce qu'il rejoint en tout être humain, et je pense que c'est ça un signe de l'humain véritable, l'aspiration à se libérer de la violence du sacré.

Je vous remercie.

Échange entre les trois intervenants

Annie-Charlotte Giust : Merci. Nous allons maintenant passer à un débat autour de notre table. Je vais d'abord passer la parole peut-être à Elena. Veux-tu réagir à ce que tu as entendu ?

Elena : c'est un exercice difficile de réagir à chaud sur nos trois exposés. Je vais simplement signaler trois points communs que j'ai retenus de nos approches sur la transcendance.

Le premier, c'est que la transcendance est apparue dans les trois exposés liée à des contradictions, à des tensions, elle apparaît toujours justement dans la contradiction. Patrick parlait de cette contradiction entre l'inéluctabilité de la vie et l'impossibilité de vivre, moi je parlais autour du vide de la contradiction entre l'absence et réservoir de potentialités.

Claude parlait de cette contradiction entre l'unité et la diversité, entre l'unité et le particularisme et ces contradictions appelaient, à mon avis, chacun à chercher une nouvelle cohérence, une nouvelle articulation. La transcendance, me semble-t-il, apparaissait toujours liée à cette recherche d'une cohérence nouvelle au cœur de contradictions.

Deuxième point commun que j'ai repéré, c'est que la transcendance est toujours liée à la non maîtrise. Moi je disais que c'est quand l'économie accepte de ne pas prétendre qu'elle peut tout maîtriser qu'on peut poser la question de la transcendance. Je pense que c'était très présent aussi dans l'expérience dont Patrick parlait sur ces personnes en exclusion, en situation de non maîtrise. Et Claude justement disait, à propos des expériences révélatrices de transcendance : « je n'ai pas la maîtrise du sens ». Selon chacun de nous trois, la transcendance est toujours liée à la non maîtrise.

Et je finis en signalant deux mots qui apparaissaient dans les trois exposés, c'est ceux d'incomplétude, et d'altérité. Incomplétude, alors je pense que c'était assez présent dans ce que j'ai dit du vide, dans ce que Patrick a évoqué à propos de l'exclusion, et pour Claude, ce sont des mots qu'il a employés au début pour parler de, de la structure anthropologique.

Altérité ? Moi je parlerais plutôt d'inter dépendance. Mais il y a toujours cette transcendance donc apparaît comme quelque chose permettant de se lier autrement à autrui. Alors, voilà, voilà pour les points communs.

J'ai une question à poser à Claude. Il a parlé de l'opacité des sociétés modernes, et il a fait justement référence à l'ère du vide : c'est là où je ne sais pas si j'ai bien compris et je pense que parfois quand on parle de l'ère du vide en ce sens, c'est en opposition à l'opacité pour parler de situations où tout est transparent. Pour moi la notion du vide, c'est justement la non transparence. Le vide, c'est cette opacité qui justement ne permet pas de voir cette potentialité qui peut déclencher quelque chose d'autre qu'on connaît pas, le radicalement nouveau. Cette expression « l'ère du vide », je crois que parfois on l'emploie justement pour dire : « eh bien on n'a plus rien, là on est dans le vide ». Mais justement ce que je vois, c'est l'opacité qui est enfermée dans ce vide peut permettre de déclencher quelque chose de radicalement nouveau. Voilà.

Claude Geffré : Oui, je vais réagir juste là-dessus car je garde moi-même des interrogations sur votre conception du vide, si on garde ce mot. Quand j'ai parlé de l'ère du vide, je faisais allusion au titre du livre de Gilles Lipovetsky, « L'ère du vide », qui est une manière de désigner certains traits de la société moderne au sens, où effectivement là c'est le vide du sens, c'est de la superficialité, de l'insignifiance, de l'absence de questions dépassant l'immédiateté de la vie quotidienne. L'illustration de ce vide, c'était le film qui a eu beaucoup de succès auprès des jeunes, de Besson, Le Grand Bleu. Voilà un vide qui devrait être transparent et qui en fait est très opaque parce que ça aboutit à une rencontre uniquement avec soi-même et avec le non sens.

Ma question, je l'adresse à votre manière d'articuler le vide avec un autre mot qui serait, pour faire bref, la transcendance : pourquoi parlez-vous de manière privilégiée du vide au

lieu de parler du manque ? Parce que qui dit manque dit effectivement l'incomplétude qu'il faut compléter, oui compléter précisément par un apport. Et c'est d'ailleurs en ça que s'enracine la capacité symbolique n'est-ce pas ? Parce que le symbole consiste toujours à réunir deux moitiés dont une est manquante par rapport à l'autre. Mais si on parle du vide, enfin au sens habituel et premier du mot, le vide, c'est le vide, ce n'est pas le néant, ce n'est pas le plein mais ce n'est pas non plus le manque et à partir du moment où vous le dites, c'est une possibilité. Comment est-ce qu'on peut parler d'un vide qui soit une condition de possibilité pour autre chose ? Pour moi, c'est pas du manque. On peut parler du manque qui soit une condition de possibilité pour quelque chose qui est manquant, mais parler du vide comme une condition de possibilité, j'ai du mal.

Patrick Boulte : mon impression sur nos échanges, c'est que je crois que nous avons un peu légitimé la question de la transcendance, nous l'avons décaricaturée, ce qui me semble quand même un point important.

Je reste perplexe en ce qui concerne l'universalité. Nous vivons aujourd'hui dans un univers mondialisé : comment arriver à nous entendre sans référence transcendantale commune, c'est-à-dire sans référence qui dépasse chacune de nos définitions dans notre univers culturel propre ? Il y a un point qui a été évoqué par Claude Geffré et qui est en effet quelque chose sur lequel il faudrait probablement avoir davantage d'observations : c'est la conscience universelle de l'insupportable : qu'est-ce qu'il y a là ? Là il y a un universel me semble-t-il. Qu'est-ce qu'il y a derrière ? Je ne suis pas complètement sûr qu'aujourd'hui on pourrait réécrire la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme, mais il y a quand même cette conscience d'un insupportable. Nous n'avons pas dit grand chose qui puisse faire un peu patrimoine commun, référence commune, anthropologie commune. Je pense que l'anthropologie de l'homme contemporain est de moins en moins dépendante des latitudes où il vit. C'est un chantier à ouvrir, à explorer, à approfondir. Voilà c'était un peu ma réflexion.

Claude Geffré : cette dernière question me semble effectivement très importante : est-ce qu'il y a un universel qui transcenderait la diversité des cultures, des traditions religieuses etc, les idéologies. Je rejoins, en l'explicitant, un mot à propos de tout à l'heure : je pense qu'il n'y a pas de détermination positive et claire du contenu de l'humain authentique, mais je serais tenté de dire que nous allons quand même vers ce que pourrait être une anthropologie négative ou une anthropologie « apophatique » pour parler comme les orientaux, c'est-à-dire que nous savons quand même de mieux en mieux ce qui est proprement, vous avez dit insupportable, moi je dirais intolérable, ce qui est proprement inhumain et que là il y a un certain consensus.

Et donc là je pense que l'on est en présence d'un universel. Bon, les Droits de l'Homme sont également un universel mais on sait que la modalité d'application de ces droits de l'homme peut être extrêmement variée. Le respect de choses positives comme la dignité de

la personne humaine peut comprendre des modalités extrêmement diverses mais il y a quand même des interdits et je dirais cette conscience de l'interdit par rapport à la transcendance de la vie nous est précisément révélé par le négatif, par l'excès dans la violation de ce qui est sacré au niveau de l'humain. Et ce n'est pas à mon avis purement fortuit si il a fallu attendre le 20^{ème} siècle pour définir au point de vue judiciaire les crimes contre l'humanité. Cela prouve bien que là il y avait un progrès peut-être pas dans l'exploration de l'humain authentique, mais il y a un progrès dans l'exploration de ce qui est une limite insupportable dans le domaine des relations entre les humains .

Elena : je ne veux pas revenir sur cette question : je suis d'accord, c'est central et on l'a pas trop abordée.

Mais je voudrais répondre à Claude sur le vide et le manque. J'accepterais volontiers d'utiliser le mot « manque » dans le sens d'incomplétude et je pense que ça renvoie bien à des choses que je disais par rapport au vide. Si je préfère le mot « vide », c'est parce qu'il me semble qu'il est beaucoup plus radical que le mot « manque ». Quand on dit traverser le vide, il ne s'agit pas simplement de trouver un pansement, il s'agit d'arriver à faire émerger quelque chose de radicalement nouveau. C'est pour ça que je préfère le vide. Pour mieux me faire comprendre j'utiliserai plutôt une image qui renvoie à ce qui est pour moi le mystère premier du christianisme, celui de la résurrection : la résurrection, c'est justement la traversée de la mort, du vide, ce n'est pas le manque, c'est l'expérience du tombeau vide qui permet de faire l'expérience de la résurrection. Donc, si je préfère « vide » au « manque », c'est que ça renvoie à mon avis à quelque chose de beaucoup plus radical, et ça appelle vraiment à faire émerger quelque chose de nouveau.

Patrick Boulte : à la suite de ce que vient de dire Elena, je me demande si quand même ça n'est pas une expérience contemporaine fondatrice, cette expérience de l'absolu du tragique de la vie humaine. Nous l'avons vécu à grands frais, mais je pense que c'est un apport de notre période de l'histoire à partir duquel nous pourrions peut-être progresser dans la compréhension de notre propre humanité.

Claude Geffré : à propos de l'exposé d'Elena, bon je suis accroché sur le vide mais j'ai peut-être j'ai mal compris.

Mais j'ai une autre interrogation sur le contenu de l'économie : qu'est-ce que vous appelez l'économie ? C'est peut-être parce que je suis étranger à cette discipline et à ce qu'elle recouvre, mais articuler le vide avec l'économie, pour moi, ça reste très abstrait. Je préfère vos images, je comprends comment on peut articuler les couleurs par exemple

Je vous suggère de réfléchir, dans une perspective extrême orientale et surtout bouddhiste, à la question : qu'est-ce qui différencie le vide du néant ? C'est quelque chose de très important et qui, à mon avis, renvoie à une certaine transcendance, et c'est pas du tout le

néant au sens de l'absence de plénitude, c'est un principe de renaissance, de résurrection, et c'est aussi autre chose que la mort. Bon, enfin, bref, et je vous pose la question : « Qu'est-ce que vous entendez par économie ? »

Dialogue avec la salle

Annie Charlotte Giust : je pense qu'il faut laisser maintenant un peu de place à la salle : je propose que le débat aille vers la salle et Elena, à un moment donné, casera sa réponse. La parole est à la salle.

Michel dubois : je voudrais dire un mot sur ce concept de vide et de potentialités. puisque je me sens en parfaite résonance avec les propos d'Elena. D'abord, la différence entre le vide et le néant, les atomistes grecs l'avaient parfaitement bien définie, et la mécanique quantique l'a définie exactement dans les mêmes termes : le vide c'est bien l'absence d'un objet dans un espace qui est toujours là. Ce n'est pas le néant parce que l'espace, même si on ne peut pas définir l'être de l'espace, l'espace est là. Donc, s'il y a de l'espace, ce n'est pas le néant. Déjà le vide ne peut pas être le néant puisque c'est quand même de l'espace. C'est nécessairement un espace où il n'y a « rien », mais il y a quand même l'espace. La différence entre vide et néant vient de là. Pour que ce soit le néant, il faudrait qu'il y ait pas d'espace non plus, il faudrait qu'il y ait pas de temps non plus qui se passe dans cet espace. Le temps et l'espace, même si ce sont pas des choses, on ne peut pas dire que ça n'est rien.

Et le deuxième aspect, c'est le vide comme source de potentialités et là je rejoins complètement ce qu'a dit Elena : on sait aujourd'hui, ça c'est la mécanique quantique qui nous l'a fait découvrir, que qu'on se place à partir des équations, à partir des matrices d'Heisenberg ou à partir de l'équation stochastique de Schrödinger, dans les deux cas, on montre qu'il y a identité entre principes d'incertitudes. C'est-à-dire le fait qu'on ne peut pas définir ce qui peut arriver dans le vide, c'est bien parce qu'il y a principe d'incertitude, que le vide est lui-même source de potentialités source de quelque chose de nouveau qui peut apparaître.

Cela paraît peut-être très abstrait, mais c'est le résultat d'équations et les physiciens eux-mêmes ont débattu pendant des décennies sans apporter de solutions strictement rationnelles. Mais le fait est là : c'est bien dans le vide qu'apparaît de la nouveauté. C'est une donnée de type physique qui aujourd'hui pour les physiciens n'est pas pensée comme de la métaphysique mais comme une conclusion de tentatives d'expliquer les phénomènes observés.

Une intervenante : juste en un mot, est-ce que le vide ne contiendrait pas potentiellement tous nos manques ?

Annie charlotte Giust C'est une question pour qui ? C'est une question pour les partisans du vide ou pour les partisans du manque ?

Rires.

Jacqueline Maillard : alors, moi je reprendrais également la question du vide, non pas du côté physique, mais du côté psychique. Ce qui m'a beaucoup intéressée dans l'exposé d'Elena, c'est cette notion du vide qu'elle renvoie à ce qui pour moi me semble être du côté de la matrice maternelle. Penser le vide obligatoirement avec de l'enveloppe, c'est la question que je n'ai pas pu traiter hier : comment créer les conditions qui permettent à de la parole d'advenir, et en particulier lorsqu'il y a situation de violence en quoi y a-t-il nécessité de créer des espaces vides ?

L'expérience clinique, c'est de créer un espace vide où va advenir du vivant parce que les conditions sont mises pour que du vide émerge de la vie. La vie s'institue et est transmise dans le corps d'une mère mais aussi au-delà de l'humain physique, je dirais de la chair, du côté des codes qui vont se transmettre d'une génération à l'autre, alors que la mort ne peut pas s'instituer. Il y a là une différence radicale et toutes les expériences, que ce soit la shoah, que ce soient les guerres fratricides, on en sort toujours car la force de vie est toujours à un moment ou à un autre ce qui va faire sursaut. D'où l'importance des répliques et de la résistance.

Donc, la question du vide, je l'entends vraiment du côté d'une matrice et j'ai bien aimé ce que vous disiez du canon : je trouve que ce canon est tout à fait parlant lorsque l'on travaille du côté de l'humain. Je vous remercie Elena d'avoir posé la question du vide en le référant à un contenant, le canon pour vous, moi je dirais la matrice, le corps, la chair, les murs. Ces murs manquent peut-être aujourd'hui, comme les gens qui tiennent les murs : c'est la question de l'autorité et de son exercice.

Une intervenante : j'ai été très touchée par toutes les interventions, qui en plus se complètent bien par cette appréhension ce rôle important du vide. Je me demandais si, alors l'humain, l'inhumain passaient par le vide pour arriver à la rencontre. Je crois que ce sont des images qui sont parlantes pour beaucoup. Notre société secrète certainement ce sentiment du vide y compris dans l'expérience de la dépression, qui est une expérience où le monde devient vide : même ce qui est présent dans le monde devient menace, et devient vite l'inverse du vivant.

Est-ce qu'on ne rejoint pas aussi dans la question du vide et de la transcendance une image très employée par les mystiques qui est la rencontre de Dieu se faisant à travers un sentiment de vide. Je pense à Maître Eckhart disant Dieu au-delà du non, Dieu au-delà de l'expérience, à Jean de la Croix et son idée du rien, trouvant Dieu dans le rien, ou à

Thérèse de Lisieux le rencontrant dans la négation de la foi même. Je ne suis pas sûre que cela ait été évoqué par les uns et les autres : comment est-ce que vous voyez le lien entre votre appréhension du vide et cette vision du vide des auteurs mystiques qui après tout parlent aussi de la transcendance et du vide ?

Claude Geffré : si je vous ai bien compris, c'est la question du rapprochement que l'on peut faire entre l'expérience du vide comme pouvant être un appel à ce qu'on appelle une transcendance, avec l'expérience mystique proprement dite. Je pense qu'il y a des analogies, que ce soit dans la métaphore de la nuit, la métaphore aussi, pas du vide mais carrément du néant chez Maître Eckhart. Ce qu'il y a d'intéressant, c'est de ne pas pas confondre le vide et le néant, ou le vide et même la mort : je pense pas qu'il puisse y avoir l'expérience d'un absolu de Dieu sans qu'il y ait une mise à mort de ce que serait le processus d'absolutisation de soi.

Autrement dit, toute expérience, toute rencontre avec une transcendance absolue ne peut se faire que par un processus d'évidement de soi. Ce qui est intéressant c'est que à ce moment là on rencontre des analogies entre des religions qui par ailleurs sont extrêmement différentes, des religions théistes, comme les religions monothéistes et des religions non théistes comme le bouddhisme par exemple. Dans les deux cas, il y a toujours un processus de remise de soi à un plus grand que soi.

Patrick Boulte : je pense que le vide peut être une condition de l'accès à soi, comme le seul lieu où il est possible de vivre pour certains. Mais je voulais me référer à une chose qu'a dite Claude Geffré, quand il a parlé de l'importance de trouver une parole, comme une porte d'entrée, ou un débouché vers quelque chose qui transcende l'appréhension de la réalité. Je crois, et ça rejoint un peu les propos d'hier, qu'il y a quelque chose auquel nous ne faisons pas suffisamment attention. C'est que nous sommes des destructeurs de parole, à partir du moment nous n'avons pas d'économie de la production et de la destruction symbolique. Ça rejoint aussi la question de la beauté et de l'esthétique. La destruction de beauté, c'est une manière aussi d'empêcher ceux qui n'ont pas d'autre voie d'accès à eux-mêmes, de le faire.

Donc je pense que l'économie dans la production et la destruction symboliques, est une des grandes spécialités de notre temps. Il n'y a qu'à ouvrir un journal pour voir les giclées de vitriol à toutes les pages, et le vitriol c'est très corrosif. Nous corrodons tous nos patrimoines symboliques. Bien sûr ils doivent se transformer. Je voudrais citer un peuple qui a vécu sur un patrimoine symbolique : c'est la Pologne sous le totalitarisme. L'inventivité symbolique de la Pologne est de longue date, pas uniquement du totalitarisme. C'est venu de la disparition de la Pologne comme état. La Pologne a survécu grâce à sa capacité de production symbolique avec une inventivité, une force, quelque chose de vital. C'est un exemple de l'importance de la production symbolique comme nourriture, comme élément de vivre ensemble, et de partage de références communes. Pour des personnes en

impossibilité de vivre, et c'était le cas dans la Pologne totalitaire, c'était un moyen de transcender la situation historique, de transcender la réalité quotidienne pour retrouver un espace où il était possible de vivre. Je crois que c'est quelque chose sur quoi nous pouvons être beaucoup plus attentifs : notre économie symbolique.

Claude Geffré : Oui je compléteraient volontiers ce que vous dites à l'instant parce que je crois que c'est très important. J'ai évoqué rapidement dans mon exposé tout à l'heure la question : comment imaginer une production symbolique nouvelle pour cette réalité nouvelle que serait la future Europe ? Ça me paraît une tâche tout à fait passionnante car il s'agit de trouver des repères symboliques qui dépassent la diversité des cultures et qui cependant ne soient pas étrangers à ces cultures pourtant si diverses. Ces repères symboliques ont une fonction de rassemblement, de mise en cohésion, non pas au nom d'une nation européenne qui est un mythe, mais au nom d'une entité continuellement en auto genèse d'elle-même, en création d'elle-même. Il faut que cela s'accompagne d'une production symbolique qui, à mon sens, jusqu'à maintenant n'existe pas. Or dans le passé de chacune de nos nations il y a quand même un matériau symbolique considérable.

Alors comment faire pour qu'on puisse avoir des symboles qui soient un universel, qui ne compromettent pas et même s'enracinent dans le particulier et qui puissent avoir une valeur, de cohésion et favoriser aussi un élan, c'est-à-dire un dynamisme en perpétuelle création de lui-même ?

Une intervenante : je suis étudiante à la fac, je milite à Solidarités Africaines avec Patrick Boulte.

Est-il possible de penser que l'homme puisse par sa seule volonté arriver à, comment dirais-je, à se débarrasser du vide et à vivre le pardon, la responsabilité, sans passer par les grands philosophes que vous venez de nommer ? Est-ce que la base peut arriver à ce vide ?

Patrick Boulte : je dirai deux choses contraires là-dessus. J'ai été très frappé par l'expérience d'Edmond Michelet dans le camp de concentration de Dachau. Il a fait un travail extraordinaire de réactivation de la mémoire. Il y a 200 noms nommés dans son livre « Rue de la Liberté », de 20 nationalités différentes. Je ne sais comment il a fait avec les gens dont il ne parlait absolument pas la langue, pour réactiver de leur mémoire et ainsi retrouver de leur humanité. Ça touche ce que vous dites c'est-à-dire qu'il y avait de l'expérience initiale, mais il fallait aller la chercher quelquefois très loin.

Il n'était pas nécessaire pour Edmond Michelet d'en avoir l'intuition quand il s'agissait d'un paysan géorgien : il n'avait pas nécessairement beaucoup de points communs culturels avec lui. Mais il s'arrangeait pour mettre ce paysan géorgien en communication avec sa propre mémoire, celle de moments où il avait fait l'expérience de sa propre humanité à

travers un certain nombre de faits culturels, familiaux. Il a commencé dès le départ avant même d'être à Dachau, il était au Schtrutof, je crois en Alsace, il se récitait des pages de littérature. Ces références lui étaient vitales. Il n'était pas nécessaire d'avoir ce type de choses dans les contenus de mémoire, mais chacun dispose de contenus de mémoire.

Un autre cas qui m'a beaucoup frappé, dont je connais beaucoup moins l'histoire, c'est celui de Bukowski, dissident russe. Il a fait de nombreux séjours en prison et à peine sorti de prison il recommençait à résister. Au moment d'une nouvelle arrestation, il recommençait déjà, sa résistance. Elle était permanente comme un réflexe de survie de sa propre humanité. On lui a demandé : comment cela se fait-il ? C'était quelqu'un qui n'avait pas de référence philosophique particulière. Il a dit « il y a un instinct de survie morale dans l'homme, comme il y a un instinct de survie physique. »

Donc, je vous fais les deux réponses. Je suis perplexe, je ne sais pas très bien, mais je vous répète simplement ce mot de Bukowski : il y a un instinct de survie morale.

Elena : dans la suite de ce que vient de dire Patrick, je pense que ce n'est pas de l'ordre ni de la volonté, ni de l'ordre de la référence à des valeurs qui permet de traverser le vide ou l'inhumain. Je pense que c'est beaucoup plus de l'ordre, de ce que disait Patrick, de cette inéluctabilité de la vie, ou comme disait Claude Geffré de cette expérience de la gratuité inédite de quelque chose dont je ne dispose pas. Pour moi, c'est tout le contraire de quelque chose qui passe par la volonté et par la référence à des valeurs déterminées. C'est de l'ordre de l'expérience de savoir s'abandonner. C'est beaucoup plus ça qui est important pour faire cette traversée.

J'ajouterais aussi que l'un des traits de l'humain véritable c'est un sentiment de responsabilité vis-à-vis de ceux qui nous suivent, c'est-à-dire la conscience que l'humanité est une famille, qui se transmet un certain nombre de valeurs absolument nécessaires à sa survie.

Je pensais à cela l'autre soir en écoutant, Simone Veil raconter son quotidien à Auschwitz pendant sa déportation : une jeune fille de 16 ans, qui a survécu miraculeusement. On lui a demandé : « mais qu'est-ce qui vous faisait tenir ? ». Ce n'était pas la foi en Dieu, le Dieu Juif, ce n'était pas une énergie physique plus considérable que d'autres, c'était la volonté absolue de survivre pour raconter à d'autres ce qu'avait eu d'insupportable l'expérience de la non reconnaissance d'êtres humains par d'autres êtres humains : le crime de non reconnaissance de l'humanité de l'autre qui constitue le crime nazi des camps de concentration. Donc la volonté de raconter, de survivre pour raconter. Primo Lévy a fait la même expérience : si on a tenu, c'est parce que on voulait dire. Ça me paraît important comme trait fondamental de l'humain : le sentiment de co-responsabilité avec le reste de l'humanité pour des générations entières.

Une intervenante : aujourd'hui, on a beaucoup de mal à concevoir une transcendance verticale et on pense plutôt à une transcendance horizontale. Cette transcendance prend la

forme peut-être, d'une possibilité de s'adresser à, ou d'être convoqué soi-même dans son humanité à l'endroit de l'intolérable et de l'insupportable.

Je voudrais reprendre un exemple qui a été présenté dans les ateliers hier. Il s'agit d'un accompagnement qui est fait par une association pour les gens de la rue. C'est un accompagnement sur le mode non pas de les sortir de la rue, mais simplement tous les jours venir les voir et leur dire bonjour. Et on racontait le cas d'une personne qui se cachait. Elle ne voulait même pas montrer son visage. Elle ne manifestait aucun signe vers cette présence quotidienne auprès d'elle. Jusqu'au moment où elle est venue adresser une demande parce qu'elle était en train de souffrir terriblement et sans doute de mourir. Mais il lui a fallu beaucoup de temps avant de s'adresser, elle est restée très longtemps en souffrance sans rien demander. Parce qu'il y a eu cette présence quotidienne pendant des années, à un moment donné, au lieu de se laisser mourir dans la rue, il y a eu ce sursaut qui était de s'adresser à cette association qui venait chaque jour la voir. Les conditions de possibilité étaient là pour qu'à un moment donné, du lieu du plus grand dénuement cette personne s'adresse à l'association.

Je prendrai un exemple contraire. Lorsqu'il y a eu dans les entreprises énormément de gens mis au chômage, on a vu apparaître une augmentation des dépressions chez ceux qui étaient des nantis, c'est-à-dire qui n'étaient pas exclus de l'entreprise. Mais en fait, ces exclusions massives arrivaient comme symptôme aussi sur ceux qui étaient privilégiés à ce moment là. Là quelque chose se produit chez l'autre, à cause d'une exclusion qui ne le concerne pas .

Florence Giust-Desprairies : je pense que, dans ces expériences, la question de la personne est inéluctable. Bien sûr, il y a des conditions favorables, il y a cette transversalité, mais il y a la personne. Quel est le point sur lequel elle s'est appuyée pour s'adresser à, pour sortir de cette involution? Il est en elle. Ce n'est pas attribuable à quoi que soit d'autre. Dans le tréfonds, comme quand on arrive au fond de l'eau, qu'est-ce qui la décide à donner un grand coup de pied pour remonter à la surface ? Il faut faire attention de ne pas évacuer, la dimension propre de l'individu dans sa solitude fondamentale : il y a une solitude fondamentale qui ne peut pas être corrigée par quelque médiation que ce soit. Bien sûr, il y a ces aides extérieures, mais je pense qu'il ne faut pas éliminer ce qui est du ressort propre et unique de la personne.

Maria Rosaria Le Péchoux : juste un mot pour remercier pour cette ouverture à la transcendance par l'esthétique et l'humanitaire. Je suis sensibilisée à la question de la transmission vers des jeunes, par exemple mes enfants. Sûrement ce discours de la transcendance de l'humanitaire les intéresserait énormément. Je trouve que c'est une voie avec les jeunes qu'on doit développer, de même que la voie de l'esthétique également.

La finale de Patrick Boulte me questionne d'avantage. Je ne l'approuve pas dans le sens où, si j'ai bien compris, la situation d'inéluctabilité, d'impossibilité à vivre, dans lesquelles se

trouvent tant de personnes autour de nous, constitue une manière privilégiée d'ouverture à la transcendance. Moi, je pense le contraire parce que j'ai beaucoup de cas où l'inéluctabilité conduit à un refus total de transcendance.

Ce que je veux dire c'est que ce chemin vers la transcendance est du côté de la maîtrise par l'anéantissement de soi. Je suis un peu confuse, mais ça m'intéresse beaucoup car cela concerne notre dialogue avec les bouddhistes et toutes les personnes qui préfèrent cet itinéraire de maîtrise totale de soi pour accéder à la transcendance.

Patrick Boulte : je me suis sûrement mal exprimé là-dessus. Mon propos, c'était plus pour dire qu'aujourd'hui, dans ce climat de négation de la transcendance, ce sont les témoignages de ceux qui sont confrontés à ces situations d'exclusion qui m'intéressent. Pour moi, ils ont plus de poids que les discours philosophiques sur la transcendance ou la non transcendance. Ce sont ces témoignages qui m'intéressent, sachant bien sûr que ce sont des chemins improbables. Il y a en effet beaucoup de cas où cette émergence ne se produit pas. Il n'y a rien de garanti.

Et pour en revenir à ce que vient de dire Florence Giust-Desprairies, je voudrais apporter une petite précision à partir de l'expérience de l'accompagnement de demandeurs d'emploi. Il y a là de la transversalité dans la mesure où chacun fait pour soi-même le même chemin. On le pressent quand vous sentez qu'une personne en situation d'exclusion a à faire un passage par le vide, il faut d'abord descendre avant de remonter. Il faut aller toucher le fond, car la vie n'est possible qu'à partir d'un point d'ancrage. Le processus de l'accompagnement, n'est pas de dire à l'autre comment faire. Les deux vont s'efforcer de faire chacun pour soi, le même cheminement. C'est probablement beaucoup plus dans le parallélisme de la démarche, que l'accompagnement est quelque chose de difficile et de douloureux parce qu'il implique une remise en cause réciproque. Chacun s'attend là où l'autre doit être d'une certaine manière. C'est là où il y a la transversalité, mais la dimension personnelle et individuelle à mon sens est inéluctable, elle ne peut pas être évacuée.

Florence Giust-Desprairies : ce qui était sans doute très difficile à supporter, c'était de rester sans intentionnalité. C'est une épreuve, une épreuve terrible d'accepter son impuissance totale, et d'attendre que quelque chose émerge, non pas par d'une volonté d'aide mais du vide des deux, quoi.

Blaise Ollivier : je commence par m'associer à la réflexion de Marie Rosaria sur la transmission de certaines formes de la transcendance. Ça confirme que nous ne pouvons pas traiter de l'humain sans aussi aborder cette question de la transcendance. Une idée m'est venue quand Claude Geffré a évoqué la nécessité, pour la construction de l'Europe, d'une symbolique nouvelle. J'ai lu il n'y a pas longtemps un petit livre Todoroff, « Le nouveau désordre mondial - réflexions d'un européen », et un autre d'Edgard Morin, « Pour une politique de civilisation », traitant de cette question. Je suis convaincu, que la notion de

personne, de sujet bien qu'elle s'emploie continuellement sur le mode d'un "allant de soi", pour reprendre l'expression de Jacqueline Maillard, est encore très inachevée. Qu'est-ce que c'est qu'une personne ? Remettre cette notion en chantier pourrait contribuer à donner un avenir à L'Europe, en donnant des formes politiques à la question.

Patrick évoquait le grand talent des occidentaux pour détruire la parole. Comment l'Europe pourrait donc s'équiper pour combattre cette destruction de la parole, de la parole individuelle ? Elle se compromet parfois en manipulant les concepts de sujet, de personne, d'une manière où se mélangent sans distinction l'indépendance, l'autonomisation et l'individualisme. Je me réfère au travail d'Ignace Meyerson qui s'est consacré à cette question et qui a très bien montré qu'on n'en n'avait toujours pas fini de savoir de quoi on parle quand on parle de sujet. Je trouve que l'Europe devrait être l'endroit du monde où on remettrait sérieusement en chantier cette question.

Claude Geffré : oui, je consoigne tout à fait. Avec la dignité de la personne humaine ça fait partie des slogans habituels « Qu'est-ce que c'est qu'un sujet, un sujet qui en plus sera de plus en plus métissé et pluriel comme sujet européen ? Mais alors, là on est encore au niveau du concept : qu'est-ce que tu proposes comme métaphore ou comme symbole de cet « homo europeanus » ?

Blaise Ollivier : on n'est pas soi en soi seul. C'est quelque chose entre nous qui peut faire en sorte que nous soyons constamment en train de devenir soi. De cet entre-nous, la symbolique serait le contraire de l'unanimisme, quelque chose d'inachevé qui nous empêche de dresser l'Europe contre les uns ou les autres. C'est quelque chose qui doit être "troué", branché sur l'inconnu, en recherche. Un symbole inverse à celui de la tour de Babel.

Marie-Pierre Houdin : je m'occupe de pédagogie depuis une trentaine d'années. Je voudrais revenir, presque pour la petite histoire, sur le « livrer passage » entre le canon qui, mine de rien sert à tuer, et la matrice origininaire ; revenir sur la différence entre le canon dont le "livrer passage" sert à tuer et la matrice maternelle qui sert à vivre. L'un n'est pas réceptif, il tire, et l'autre donne la vie parce qu'elle a d'abord été réceptivité. C'est la féminité comme antidote à la guerre. C'est une première chose

La deuxième chose, c'est sur la destruction de la parole, et notamment la destruction de la parole des jeunes, qui à mes yeux sont pour l'instant les grands inécoutés de notre société. Il y a quinze ans paraissaient dans les établissements scolaires trois choses : il y eu le verlan, puis les p'tits cœurs, et actuellement il y a les piercings. Ces choses sont des paroles. Elles veulent être une indication sur le langage qui n'était plus compréhensible pour les ethnies différentes qui se trouvaient dans les classes. Il y avait les p'tits cœurs qui étaient un appel formidable à la tendresse, il y avait les piercings qui sont une auto mutilation considérable.

Tout ceci aurait du interpeller les intellectuels sur la linguistique, sur le corps, sur l'appel psychologique. Or actuellement, qui sont les grands entendants de ces trois appels ? C'est la publicité, c'est l'économie au sens mortifère, Vous voyez partout un amusement à détruire le langage à l'image des jeunes. On a les p'tits cœurs partout, que ce soit sur la lingerie, les yaourts et j'en passe et les piercings sont devenus à la mode alors que c'est un appel de détresse considérable. On sait très bien que le piercing est lié au suicide des jeunes. Voilà, je voulais simplement dire que la destruction de la parole, c'est quelque chose d'effectivement considérable.

Un intervenant : j'entends ça comme un constat, un témoignage et un apport. L'univers des jeunes ne m'est pas très familier, mais si le problème de la construction de soi se pose, c'est bien là. J'avais eu l'occasion de d'interviewer un président d'Université, celui de l'Université d'Evry, et je m'étais aperçu que lui-même déplorait ce manque de reconnaissance. Mais ses contraintes institutionnelles étaient telles que il n'y avait pas grand chose à faire : il n'y avait aucun élément utilisable pour la construction de soi dans les enseignements qui étaient délivrés, certaines choses n'étaient abordées qu'à la marge par je ne sais plus quelle discipline, je crois le droit ou quelque chose comme cela, et sur le plan des activités extra universitaires il n'y avait rien non plus. J'avais perçu à cette occasion là cette espèce de point totalement obscur, cette non réponse à, cette négation même de la question. Mais vous en savez là-dessus beaucoup plus que moi.

Ce qui me frappe dans ce qu'a dit Marie Pierre Houdin , c'est qu'il y a quelque chose qui s'adresse et qui n'est pas reçu. On parlait de la question du sujet. Le sujet, c'est celui qui peut s'adresser à un autre sujet et donc répondre. Vous dites que les intellectuels ne sont pas interpellés. Mais ils le sont à la manière qu'ils ont de travailler intellectuellement, c'est-à-dire que par exemple, on va faire une sociologie de la question que la publicité va pouvoir exploiter. Mais il y a un grand manque, c'est sur la question de l'adresse. Comment s'adresser à des autres?

Patrick Boulte : je vais rajouter un exemple qui me vient à l'esprit : 'il y a des choses qui se font dans la création d'évènements qui forment un point de départ du processus de l'expérience de soi.

Chez les éducateurs des d'initiatives sont prises qui apparaissent un peu au commun des mortels comme quelque chose de purement ludique, mais qui sont de l'apport d'événement. Mais, institutionnellement, parce que cet objet de la construction de soi n'est pas reconnu, on en reste là. Dans une émission à la télévision, j'avais vu un reportage sur une expérience de plongée sous-marine dans la mer rouge. On voyait bien la plongée sous-marine mais après ? L'interpellation des personnes pour savoir ce qu'ils avaient ressenti pour les remettre en contact avec soi-même, en dialogue avec eux-mêmes à l'occasion de cet événement : zéro.

Ce n'est pas probablement uniquement de la méconnaissance. C'est aussi un genre de barrière institutionnelle. Il faut dire que les choses bougent quand même un petit peu, mais nous sommes handicapés, dans notre capacité de reconnaissance de la question qui s'appelle la construction de soi, et des matériaux qu'il faut mettre à disposition pour que ça se produise. Ce n'est pas uniquement une surdité intellectuelle. C'est un construit culturel. Notre culture, largement partagée est fondée là-dessus sur le fait que, la construction de soi, relève purement du privé, de la famille, mais en rien des institutions.

Elena : je suis d'accord avec Marie-Pierre Houdin que l'image de la matrice maternelle est plus sympathique que celle du canon.  a me permet d'ajouter quelque chose. Je crois que certes la matrice maternelle, c'est ce qui donne la vie. Mais ça peut aussi donner la mort et tuer. Et le canon certes peut provoquer la guerre, mais il peut aussi libérer, aider à libérer. Ce que je veux dire, c'est que le résultat n'est pas garanti. Ce n'est pas le fait de livrer passage qui garantit la vie. Le résultat est indéterminé, et la vie et la mort sont entremêlées. On ne peut pas définir à priori le résultat : si on pouvait le définir à priori il n'y aurait pas de vide, ni vraiment de passage, de traversée. La vie et la mort sont entremêlées.

Christian Joint-Lambert : je voudrais ajouter un petit, complément de vocabulaire en m'inscrivant dans la recherche de ce qui peut être suffisamment simple pour être communiqué dans un débat sur l'Europe avec 25 nationalités et traditions culturelles qui ne sont pas complètement identiques.

Tout à l'heure, Claude Geffré a évoqué l'homme, l'humain comme ce qui relevait soit de l'animal raisonnable soit au contraire de la capacité symbolique. Il y avait m'a-t-il semblé dans sa formulation, je me trompe peut-être, un « au contraire », alors que il me semble que dans une organisation comme celle-ci, il faille essayer de chercher si ça ne peut pas se concilier et qu'il y ait toutes les occasions d'articuler l'animal raisonnable avec l'homme capable de langage symbolique.

  cet égard, le point de passage, qui complète la réflexion sur le vide ou sur l'incomplétude, le manque, me paraît être le mot de recherche qui n'a pas été prononcé ce matin. Il y a eu une époque, il y a eu une vingtaine d'années, où on insistait beaucoup sur la recherche comme un moyen pour éviter une société trop autoritaire. Or la recherche s'est peut-être un peu bureaucratis e, durcie. Des rapports de force et des concurrences entre disciplines s'y expriment éventuellement, des conflits. Est-ce qu'il n'y a pas une réflexion au niveau européen sur le mot, sur ce que recouvre le mot « recherche ». ?

Je ne voudrais pas ouvrir à cette heure-ci un nouveau débat, mais ne pas évoquer le mot « recherche » et les conflits entre les forces identifiées, serait négliger une piste.

Claude Geffré : merci beaucoup pour ces remarques et ces suggestions. Quand j'ai essayé de définir l'humain, il est évident que je ne mets pas une alternative entre la rationalité,

l'animal rationnel, et puis « l'homo symbolicus » ou la capacité symbolique. Quand on dit capacité symbolique, forcément on fait appel aussi à la notion de sens. Qui dit capacité symbolique dit possibilité de prendre de la distance par rapport à l'immédiateté en essayant de retraduire l'immédiat soit sous une forme verbale, soit par une représentation, une refiguration. Cela me paraît tout à fait, typique de l'animal humain dans sa différence avec l'animal.

La nécessité de transfigurer ce qui relève simplement de la première appréhension se manifeste quand l'homme accède au langage, et par le langage au sens de la parole. Mais quand il n'accède pas encore au langage il retraduit le réel déjà dans une autre chose qui double le réel. Autrement dit, peut-être que la meilleure définition de l'homme, c'est qu'il a la possibilité de recréer le monde, de ne jamais se contenter du monde tel qu'il est là, mais d'avoir toujours une capacité de contestation, de résistance, et de création.

Vous avez, Christian Join-Lambert, très justement insisté sur le mot « recherche » qui pourrait être, sinon un symbole, du moins un mot clé pour ce que serait l'entité Union Européenne. Personnellement j'insisterais aussi sur la recherche et l'invention des possibles, ça me paraît très important. Qu'est-ce qui est possible dans un horizon proche ou un peu moins proche, qu'est-ce qui est possible ? Traduire le possible en réel, ça me paraît très important et cela n'est possible qu'avec des initiatives : donc, recherche, invention des possibles, initiatives, c'est quelque chose qui à mon avis est sous-jacent à l'idée même de l'Europe, qui est toujours un projet, qui est toujours un avenir pour elle-même .

Annie Charlotte Giust : il y avait une question restée en suspens, c'était une toute petite question : qu'est-ce que l'économie ?

Rires.

Un intervenant : non, pas de cours d'économie !

Elena : non, ne vous inquiétez pas. Je vais répondre très rapidement par une image.

Quand Michel Dubois a repris la notion de vide, il a souligné le fait que le vide, est un espace, un espace qui permet le déplacement et la mise en relation.

L'économie, à la différence de ce qu'on pense d'habitude, n'est pas un espace où circulent les biens et les services, c'est un espace où circulent les hommes. Donc, le but de l'économie, ce n'est pas tellement de gérer la distribution des biens, l'allocation des ressources. Il s'agit de gérer l'incomplétude et la distance entre les hommes. Pour moi c'est ça l'économie, un lieu d'interdépendance.

En général on met l'accent sur la relation avec les biens et donc tout de suite ça devient un système de certitudes qui essaye de présenter la répartition la plus efficace. L'économie est quelque chose de beaucoup plus fondamental. C'est la relation entre les hommes,

évidemment à travers les biens, mais le fondamental, c'est la relation sociale, l'interdépendance, cet espace de déplacement entre des hommes qui sont incomplets et qui ont besoin des mêmes biens.

Cécile Calvet : pour moi, la condition humaine est marquée par la finitude, par l'incertitude et par la solitude. C'est un schéma auquel je me réfère. Et tout à coup arrive l'incomplétude. Je voudrais savoir si cette incomplétude pour vous recouvre ces trois termes-là ou bien si c'est encore autre chose ?

Elena : c'est un mot, je trouve, qui décrit bien l'énigme de la condition humaine et qui a l'avantage d'être moins philosophique que la notion de contingence, ou la notion de finitude, ou encore celle de relativité.

C'est le fait que l'homme est toujours en projet de quelque chose pour lui-même, pour les autres et il se pose toujours la question de son origine et de sa fin. Donc, incomplétude, c'est une manière de traduire dans un langage plus lisible aujourd'hui ce que la philosophie depuis des siècles appelle la contingence, le fait qu'il n'est pas évident d'être projeté dans l'existence sans savoir pourquoi, par qui et dans quel but.

Est-ce ça recoupe ce que vous appelez finitude? Sûrement. Solitude? ça dépend parce que vous pouvez vivre bien ou mal la solitude. Ce que vous appelez incertitude? oui il y a une part d'incertitude parce que quand on dit incomplétude, c'est pas simplement la non satisfaction de mes aspirations au bonheur, c'est aussi la non réponse à mes questions : c'est cela l'incomplétude de l'homme. Je suis toujours en question et je n'ai pas l'explication totalement satisfaisante. Ce qui s'oppose théologiquement à l'incomplétude, c'est la béatitude. Et dans la béatitude, il y a à la fois la plénitude du bonheur mais il y a aussi la plénitude du sens.

Je voudrais rajouter un mot, auquel j'ai pensé hier soir après la journée, qui n'a pas été vraiment évoqué, mais qui fait partie, avec la beauté, de ce quelque chose de mystérieux qui circule : la tendresse.

La tendresse, n'a été citée qu'une seule fois et il me semble que c'est quelque chose de, très important dans l'homme. Le tout petit enfant est déjà en attente de tendresse de la part de son entourage. On a parlé de la relation à l'autre, de la rencontre. Mais, est-ce que la tendresse n'est pas avec la beauté, avec d'autres choses un des traits fondamentaux de l'humain et quelle place lui faisons-nous ?

Annie-Charlotte Giust : oui, quelle place nous faisons à la tendresse ? C'est une question.

Claude Geffré : Ça me paraît effectivement très important. Je dirais que la tendresse est peut-être une modalité de l'amour, de l'amitié, ou une modalité de la compassion. C'est certainement un signe très important d'humanité dans la mesure où c'est un régulateur de la passion. C'est très important dans la mesure où toute passion humaine est une passion qui n'est pas simplement sous le signe de l'instinct, mais sous le signe déjà d'un certain jugement, d'une reconnaissance. Il n'y a pas de tendresse sans reconnaissance du prix de l'autre, comme autre.

C'est tout ce que je peux dire, mais peut-être Elena a des choses à dire.

Elena : ça vient de la matrice maternelle. C'est le climat de l'humain...

Une intervenante : c'est pas vraiment une question, c'est plutôt une suggestion.

On a passé quasiment un jour et demi ensemble. Il y a eu beaucoup de débats, il y a eu un atelier hier et je termine avec une petite frustration. C'est un peu positif parce que cette petite frustration va me faire proposer quelques idées.

Ce qui s'est passé au cours de l'atelier a été à mon avis, un moment assez enrichissant. Il s'est dit beaucoup de choses pendant les débats, mais j'ai l'impression que il faudrait aller beaucoup plus loin, et, et les questions qui se sont posées lors de l'atelier, c'étaient des questions assez concrètes de gens qui travaillent sur l'humain justement. Ils se posent des questions.

Par exemple quelqu'un parlait en tant que chrétienne et se demandait, quel langage utiliser pour ne pas reprendre les mots, hélas usés, qui sont de consonance chrétienne. Je repense aussi à ce qu'a dit Claude Geffré sur l'évolution de l'individu, par rapport à la transcendance. Si on ne réfléchit pas à ce pourquoi cet individu se trouve face à l'universel, on a du mal à répondre à des questions très concrètes notamment sur la souffrance.

Il me semble qu'il faudrait arriver maintenant à déboucher sur des ateliers assez réguliers qui pourraient permettre d'une part de travailler sur « Qu'est-ce que le sens de l'histoire pour un chrétien ? » et d'autre part, « Qu'est-ce que chacun peut apporter concrètement dans le travail sur l'humain ? »

Annie-Charlotte Giust : ce que vous proposez, c'est de continuer, de continuer à travailler ensemble ?

L'intervenante : Oui, en effet de continuer à travailler, moins en débat comme ce matin, mais plus en atelier, sur les questions qui se posent à chacun. Sur en particulier nos difficultés pour la transmission du message chrétien avec des mots usés. Ce sont des personnes qui travaillent déjà sur l'humain qui se posent cette question. Ce sont soit des

éducateurs, soit des personnes qui font de l'accompagnement de mourants. Elles ne savent pas quel langage employer parce que, leurs références sont comme usées.

Annie-Charlotte Giust : J'entends votre demande comme une demande adressée à CONFRONTATIONS d'organiser des lieux pour pouvoir élaborer une parole. Il y a trop d'endroits où on ne parle plus et ça produit de la souffrance.

Je me demande si c'est pas une bonne transition pour passer à la conclusion.

Blaise Ollivier : le premier point de ma conclusion, consiste à appeler à cette table Michel Dubois en tant que scientifique travaillant dans les sciences exactes. Tous les propos tenus à cette table l'ont été par des gens qui pratiquent davantage les sciences humaines ou la théologie, puisque nous venons d'entendre un théologien, Claude Geffré. Mais on n'a pas entendu les scientifiques des sciences de la nature qui se considèrent comme les seuls vrais scientifiques. Or, il ne vous échappe pas, que si nous posons le problème humain, c'est en partie parce que le monde développé est entièrement conduit par les gens des sciences dures et que précisément, l'humain n'est pas leur préoccupation dominante.

Si nous concluons en l'absence totale des représentants de la science qui dirige le monde, c'est un peu dommage. Or par chance, nous en avons un qui n'a pas peur de parler et à qui j'ai demandé hier : « est-ce que tu veux bien écouter tout ce qui se dit dans le but de nous dire, en cinq minutes, qu'est-ce qu'un scientifique a entendu ? » Il a accepté. Je vous propose de l'écouter. J'ignore comme vous ce qu'il va dire.

Michel Dubois : *La science objective ou science de la nature* évacue le contexte de l'objet de son étude en l'isolant : ça c'est un concept, très important, c'est le concept de l'isolement sur lequel je vais revenir. Le contexte n'est jamais inclus que s'il est du même ordre que ce qui fait l'objet étudié.

C'est donc une reconnaissance de l'indépendance possible de l'objet d'étude. C'est très important de comprendre que contrairement à ce qu'on pourrait croire l'indépendance de l'objet d'étude est une base, un fondement de la recherche scientifique.

De plus, la posture scientifique pose la relation de cause à effet, c'est-à-dire que c'est l'équivalent empirique de la logique formelle dite ensembliste identitaire selon certaines approches philosophiques récentes, c'est-à-dire l'approche mathématique logico déductive.

Elle conduit au déterminisme et à la quantification des variables identifiées.

Là on n'est plus du tout dans l'humain.

Ce concept de déterminisme est une exigence de l'esprit et je crois que quand j'ai entendu les exposés sur les sciences humaines, ce qui m'a frappé c'est de voir que même quand on ne parle pas de déterminisme et que c'est plutôt des articulations, des significations, les exposés sont faits comme si il y avait des déterminations alors qu'on associe des

significations. C'est donc cette négligence de l'esprit qui s'oppose au concept d'indépendance.

Donc, on assiste, sans entrer dans le détail, depuis soixante ans dans les sciences de la nature à une révolution scientifique qui essaye de trouver une solution en associant le concept d'indépendance et le concept de déterminisme.

Alors que l'humain, d'après ce que j'en ai bien compris, en simplifiant ne peut être abordé que selon la représentation, la signification, la finalité. Ce qui conduit les personnes des sciences humaines à être en permanence confrontées à l'impensé, à l'impensable. On est là dans un au-delà des sciences de la nature, que les gens des sciences de la nature n'acceptent pas toujours comme réel. Maintenant comment serait-il possible dans la recherche des sciences humaines que les sciences de la nature y participent ?

D'abord, je voudrais tout de suite évacuer l'usage métaphorique par les sciences humaines des conceptions produites par les sciences de la nature. C'est peut-être la seule chose qui soit utilisée, mais comme c'est au plan métaphorique, on n'est pas au plan de l'utilisation des données elles-mêmes.

Les possibilités d'interaction sont à mon sens, situées dans les recherches qui sont issues de la reconnaissance par les sciences de la nature de la nécessité double de l'indépendance qui est source d'aléas, et en fait de l'aléatoire comme contingence. Il y a relation de cause à effet entre déterminisme et contingence.

Si vous avez à la fois indépendance et déterminisme ça veut dire que vous arrivez nécessairement à la conclusion que vous avez à la fois continuité et discontinuité, et si vous avez à la fois continuité et discontinuité, vous êtes obligés de poser le vide, et justement on y revient, comme donnée, comme fondement de la réalité.

Cette relation donc entre indépendance et déterminisme conduit à des théories probabilistes, ce qu'on appelle les théories de la complexité. Elles permettraient peut-être de trouver des interfaces fonctionnelles entre sciences de la nature et sciences de l'homme.

Pour que ces interfaces fonctionnent, je vais conclure là-dessus, deux concepts importants doivent être bien distingués.

D'abord, le concept d'irréductibilité : l'irréductibilité, c'est le fait que le tout est toujours différent de la somme des parties. Par exemple, le canon n'est pas qu'un trou et du bronze. Celui qui réduit est toujours dans le faux. À une époque, je pensais qu'il était le plus souvent faux, maintenant je conclus qu'il est toujours faux, parce que jamais l'explication ne fera apparaître ce qu'elle explique, et le phénomène est toujours irréductible à son explication. Donc, il y a une irréductibilité, c'est une donnée dans les sciences sitôt qu'on change d'échelle ou sitôt qu'on explique, mais cette irréductibilité n'est pas identique au deuxième concept que j'appellerai la non déductibilité.

Des choses irréductibles peuvent être déductibles.

L'irréductibilité, décrit l'impossibilité de principe et pas de fait. Alors que l'irréductibilité exclut de déduire un phénomène, même s'il semble être un résultat. On peut trouver, le canon est quand même un résultat. On peut analyser complètement même s'il n'est jamais complètement réductible à tout ce qu'on aura expliqué pour le faire . Alors qu'il y a des choses qui sont absolument non déductibles : le concept, la représentation, la signification, la finalité, on en a parlé beaucoup et j'ajouterais, la responsabilité, l'abandon, le récit, la personne, la tendresse. On ne peut pas non plus déduire le manque du vide. Je défie tout le monde de me dire qu'à partir du concept de vide il va pouvoir déduire le concept de manque, parce que pour arriver au manque, il faut arriver à un moment donné à un sujet qui ressent du manque, et donc on rentre dans le concept de représentation qui n'est absolument pas déductible de quoi que ce soit.

La non déductibilité pour moi conduit au concept d'émergence. C'est frappant de voir que le concept d'émergence est énormément repris aujourd'hui par les biologistes : il y aurait là quelque chose à creuser. Je conçois, moi, l'émergence comme un point de rupture de la capacité explicative. On rejoint alors tout ce qu'on a entendu ce matin sur les images de la personne.

Conclusion

(Blaise Ollivier et Catherine Grémion)

Blaise Ollivier : en guise de conclusion, je dirais seulement deux choses.

La première, c'est de souligner que ce que nous avons dit hier dans l'une et l'autre des tables rondes ne pouvait pas se passer de ce qui s'est dit ce matin sur la transcendance. Pendant que s'élaborait le concept de misère symbolique, de la transcendance était déjà là. Ainsi d'une certaine façon, la table ronde que nous venons d'écouter constitue la conclusion de ce que nous voulions présenter. Comme vous l'avez senti, et comme il a été dit, cette conclusion peut s'entendre aussi comme l'ouverture d'un chantier dont la construction reste à développer.

Notre travail de penser sur l'humain, lequel est à la fois indéfinissable une fois pour toutes, et, comme nous l'a montré Patrick Boulte, inéluctable, même lorsqu'il semble mis dans l'impossibilité de subsister, a consisté à mettre en correspondance trois piliers.

Le premier a diagnostiqué en quoi consiste la déficience symbolique dans les fonctionnements institutionnels. Le second a décrit des actions qui remettent en scène des sujets, et qui tendent à éclairer les conditions d'une difficile articulation entre le local et le global. Le troisième pilier est formé par la rencontre, tant dans le besoin humain de dimension symbolique, que dans le mouvement de l'action qui réanime l'humain là où des contraintes extérieures ont tenté de l'exclure, de la transcendance, aussi inattendue qu'incontournable. Elle fait la nature symbolique de l'humain à son origine. Chaque individu en reçoit une intériorité subjective liée à son altérité. La transcendance, de quelque manière que nous la représentions, confère à chaque être humain singulier une destination, un sens, qu'il revient à celui-ci de déchiffrer et de réaliser pour son propre compte, selon un parcours de son invention, aussi déterminé soit-il.

Entre ces trois piliers nous venons d'expérimenter que les correspondances donnent à penser sur l'humain aujourd'hui.

Mon deuxième point concerne la promesse que je vous ai faite hier de vous présenter une synthèse des ateliers. Sur ce point je vous dois des excuses car, hier soir, je ne me suis pas trouvé en état de travailler à cette synthèse.

Je dirai seulement l'importance qui s'est affirmée lors des échanges en ateliers de chaque parole personnelle. Il s'en est exprimée, vraiment, pendant cette journée et demie dans les échanges entre la salle et la table. Rarement, au cours d'un colloque, j'ai senti, après les exposés, les participants s'emparer si bien de ce qui était proposé, le mettre en résonance avec ce qu'ils vivaient. Je vois dans ce mouvement d'échanges une vraie réussite collective de ce colloque.

Surtout dans les ateliers, chacun a pu prendre la parole sur ce qui lui importait, et sur quoi il sentait le besoin d'un échange. Mais tous ont trouvé ce temps trop court. On voit là que, pour toucher vraiment la question de l'humanisation, chacun a besoin de temps et de recul.

Et je retiens en premier lieu de ces ateliers qu'il existe un besoin vital de trouver des lieux de parole, sous thème imposé, ouvert à ce que chacun a besoin de réguler de ses engagements et de sa vie, dont une part nous demeure impensé, comme on l'a vu au cours des tables rondes.

Mais comment espérer pouvoir penser ce qu'en nous, à cause du contexte, et à cause de notre économie subjective, nous demeure impensé ? Comment dépasser ces interdits, et ces défenses intimes?

Rien n'est garanti. Mais n'il y a pas d'autre moyen que l'intervention d'un autre qui, m'ayant écouté, trouve les conditions pour me restituer ce qu'il a entendu, et que je ne pensais pas avoir à dire. Il se trouve que si d'autres peuvent m'aider à discerner en quoi je suis le complice, plus au moins inconscient, de mes impensés, ceux-ci m'offrent quelques possibilités d'avancer par moi-même, grâce à eux, dans un développement et un remaniement de ma pensée sur mes pratiques, sur mon action, voire sur le rapport que j'entretiens avec moi-même.

J'interprète les demandes exprimés dans plusieurs ateliers comme le constat que ceux qui décident de sortir de leurs impensés éprouvent le besoin de trouver des lieux appropriés et surtout une durée et un rythme, qui leur offrent des moyens d'y parvenir. Car il faut vraiment du temps pour accéder à mieux penser ce qui permettrait à chacun, compte tenu des contextes de son action, d'ajuster sa manière d'être avec les autres pour s'approcher des finalités qu'il a choisi de servir concrètement.

Comme l'a dit Annie-Charlotte tout à l'heure, lorsque la demande fut formulée je vois là un appel adressé à CONFRONTATIONS. La balle est dans notre camp. Nous allons examiner par quelles propositions, accordées aux possibilités réelles de l'Association, nous allons la renvoyer vers ceux qui nous l'ont adressée.

C'est ma conclusion. Afin qu'il en soit dit davantage du contenu des ateliers j'invite certains des participants à prendre la parole.

Abel Kouvouama : après notre atelier on a fait un résumé. Il y a deux mots qui sont revenus. C'est d'abord la confiance qui était entre nous : la confiance de prendre la parole et de dire les choses qu'on n'a pas pu dire ailleurs, son expérience personnelle, les difficultés rencontrées et l'ouverture à l'autre.

Le second point, c'est ce que j'appellerai la sérénité, non pas dogmatique, mais lucide avec laquelle on a discuté, on a "palabré ". Il n'y a pas eu d'injures, pas de mots forts. Même dans la salle : je voyais une main qui attendait patiemment depuis au moins dix minutes pour prendre la parole. Il n'y a pas eu de réactions fortes et ça c'est un climat de

sérénité lucide qui permet de conclure effectivement que c'est une vraie réussite. J'ajoute que j'ai été particulièrement ému par ce qu'a dit Claude Geffré.

Parce que avec Régine Oboa et d'autres, nous avons vécu la guerre, donc on sait ce que c'est d'avoir échappé à la mort. Si vous me permettez je veux terminer par cette citation de René Char: « la lucidité, c'est la blessure la plus proche du soleil ».

Régine Oboa : Je suis tout à fait d'accord avec ce que tu as dit Abel' et je rajouterai un point. C'est que les ateliers se sont déroulés juste après la première table ronde. Tout le monde était comment dire, accablé, par tout l'inhumain qui avait été mis en scène, Pourtant il y a eu un début d'élaboration d'une pensée, d'une conception de réplique et pas de réplique uniquement individuelle, mais de réplique collective, et ça me paraît quelque chose d'assez important.

Une intervenante : dans ces ateliers, je veux souligner la question qui a été posée tout à l'heure. J'ai eu l'impression que pour beaucoup d'entre nous la difficulté était de trouver les mots pour dire ce que l'on croit quand on est dans des situations d'inhumanité, l'impression de ne plus pouvoir dire ce que l'on ressent et ce que l'on vit et ce que l'on voudrait transmettre, il me semble que c'est la question que vous posez, je pense qu'il y a quelque chose là certainement à travailler pour nous.

Blaise Olliver : c'est très important. J'en ai fait longuement l'expérience dans certaines entreprises quand nous organisons des mises en débat pour essayer de débloquent des situations qui n'étaient plus viables.

Souvent les gens croient qu'il suffit de donner la parole à 10 personnes en groupe pour que chacune dise ce qu'elle pense. Chacun dit en effet quelque chose, mais trouver sa parole et la construire ne vient pas comme ça du premier coup, même si on a défini des bonnes règles. En fait, ça tient à ce que Patrick Boulte a dit de la destructivité de la parole dans le monde moderne. On est porteur de certaines choses qu'on ne peut plus dire parce que ou bien on n'a plus accès aux mots ou bien quand les mots nous viennent, une censure les arrête. Si bien qu'on ne sait plus comment dire. Il faut la confiance dont il a été question tout à l'heure, et le temps de la constituer entre les gens. La parole humaine qui dit la vie, telle que nous la sentons ce n'est pas une chose spontanée.

Je vais terminer par l'image du va et vient. Je crois qu'il y a un désir et une demande de va et vient. D'un côté c'est la demande de petits groupes dans lesquels on prend son temps pour trouver sa parole et l'adresser à des gens qui méritent qu'on leur adresse, c'est-à-dire qui ont fait la preuve que nous pouvions nous fier à eux.

La parole, est ce qui symbolise l'être et par conséquent ça ne se dit qu'à des gens qui méritent de l'entendre. Et je comprends que dans l'évangile, il soit dit que si vous avez des perles, ce n'est pas à des cochons qu'il faut les offrir.

La parole, c'est trop précieux pour être confié à des gens qui vont la bousculer ou la détériorer. Donc un va et vient entre des lieux où de telles paroles sont possibles, et des lieux plus larges où nous sommes mis en rapport avec une production culturelle. Parce que nous avons besoin de rencontrer des gens qui pensent pour retrouver en soi-même le goût de la pensée.

Mais il ne faut pas que ceux qui sont plus capables de faire de la production culturelle prennent plaisir à dominer les autres. Il y a une conception de la transcendance qui est comme cela, et il faut retrouver, comme cela a été bien dit ce matin, une conception de la transcendance qui nous adresse la parole avec le désir que nous la prenions, et que nous prenions le temps de trouver nos réponses.

Il faut établir ce va et vient entre d'un côté les groupes où chacun trouve sa parole et ensuite la production culturelle qui nourrit le travail de la pensée. Je crois que c'est sinon une définition du moins une symbolisation de ce qui est humain en nous: ce besoin d'un travail de la pensée pour traverser la nuit, accéder à quelque lumière ou traverser le vide et découvrir du nouveau, absolument inattendu et qu'on n'aurait pas pu prévoir avant d'avoir fait cette traversée.

Catherine Grémion : puisqu'il me reste quelques minutes, je vais lancer pêle-mêle quelques choses qui me sont venues, au cours de cette journée et demie qui fut très riche. Je suis très heureuse que certains d'entre vous souhaitent qu'il lui soit donnée un prolongement.

J'ai été sensible à l'histoire des sociétés, de nos sociétés européennes marquées à la fois par une forme de luxe matériel et de détresse, après les drames qu'elle a vécus au siècle dernier, du fait des totalitarismes. Encore cette nuit passait le film « Nuit et Brouillard » à la télévision. Ce qui se sait maintenant c'est que parmi ceux qui ont aidé les Juifs il y eut beaucoup de chrétiens. Ils n'étaient pas forcément militants, ils étaient des gens comme vous et moi, souvent aussi des religieuses, des prêtres, des protestants ou des catholiques. Ils ont risqué leur vie sans après en faire un titre de gloire. Le fait d'être chrétien et d'avoir cela pour les aider dans la conception de la transcendance pour rejoindre l'humain, fait voir une figure de Dieu dans ceux qu'on a en face de soi.

Cette transcendance horizontale dont a parlé Claude Geffré serait reliée à une transcendance verticale. Si on considère que les autres, tous les autres, y compris les plus éloignés en Thaïlande, méritent qu'on se donne du mal maintenant pour les aider, n'est-ce pas en vertu une fraternité en réaction pour certains à une transcendance verticale.

Il y a aussi l'histoire individuelle. Jacqueline Maillard a montré l'importance de remettre de la justesse dans le regard sur l'histoire de l'autre. Il s'agit d'entendre comment la parole reflète une histoire, son histoire à soi qu'il faut essayer d'assumer, d'accepter même si elle est pas toujours ce qu'on aurait souhaité. CONFRONTATIONS est un lieu où on se réunit avec l'espoir pouvoir y exprimer une parole.

J'ai retenu hier des termes comme dénonciation, après l'exposé de ces choses dures que manifestent les institutions, les sociétés. Peut-être avons-nous dans certains cas un devoir de dénonciation de ce qui n'est pas acceptable ? Cette dénonciation passe par une énonciation, et par des interrogations. On se pose des questions, on les pose aux autres, il faut qu'on entende les questions posées par les autres : ceci, peut se faire dans des ateliers, et toutes sortes de réunions. Il s'agit d'accepter les interrogations qu'on se pose, d'essayer de les formuler, de les poser aux autres, d'écouter les interrogations des autres.

C'est une réaction contre cette destruction de la parole qu'a soulignée Patrick. C'est aussi un point très important, le dénigrement dans nos sociétés européennes en particulier. C'est plus fort qu'en Amérique, et c'est un point sur lequel on aurait peut-être à écouter des choses de leur côté : ils acceptent d'entendre des critiques sans forcément dénigrer, ou détruire. Il importe de lutter contre le dénigrement, pour essayer d'arriver à une élaboration et à une expression. Il y a eu une période où l'Église est passée par l'idée qu'on était le levain dans la pâte, mais si le levain ne fait jamais rien lever ce n'est pas la peine qu'il soit dans la pâte. Il nous faut accepter de transformer un peu de farine en quelque chose qui alimente et aide à vivre.

Je crois que votre présence aujourd'hui et hier a vraiment permis une démarche de ce genre. Donc un grand merci à tous, et j'espère que c'est un au revoir.

*Personnes présentes au colloque « Penser
l'humain aujourd'hui »*

(14 et 15 janvier 2005)

Agogué Marie Claude

Allain Marc

Astor Claude (Mme)

Abardia Alain

Abardia Fabienne

Aymard

Bertrand Odile

Bonneault Michelle

Boter Guy

Boury Sonia

Brunel Jacqueline

Bladier Florence

Boulte Patrick

Cagnac Bernard

Cagnac Janine

Calvet Cécile

Charles Joseph

Chebaux Françoise

Charbonnel Ellen

Chastagnier Marie-Noëlle

Clavier Florence

Collette Christine

Cord Madeleine

Corre Olivia

Daubricourt Philippe
Dahan-Seltzer Geneviève
Djereke, Jean-Claude
Delumeau Jean
De la Selle Gérard
De Bruynne
De Verchère Marie-Madeleine
Dubois Michel
De Bruijac Jean Charles
Des Robert Chantal
Dozol Joseph
Dumolin Claude
Duparc Yves-Marie
Eustache M. Marguerite
Fay Eric
Ferrier Marie-Françoise
Garnier Thérèse
Giust Annie Charlotte
Giust Desprairie Florence
Goguel Catherine
Grémion Catherine
Guérend Renate
Hamon Jacqueline
Houdin Marie-Claire
Jacquelin Annick
Jacquin Anne Marie
Join-Lambert Christian
Kouvouama Abel
Laurent Monique
Lavergnat Jean
Lavoué Jean

Le Pechoux Maria Rosaria

Le Pechoux Jean

Lasida Elena

Le Boterf

Maillard Mazer Jacqueline

Mallet Annick

Mansion Damien

Masson Gérard

Molina Jean Gabriel

Maïla Joseph

Oboa Régine

Ollivier Blaise

Ortoli Emmanuelle

Oudin Marie Claude

Padioleau Geneviève

Padioleau Pierre

Pétilion Gérard

Piednoir Jean Louis

Plat Hélène

Raoux Nadine

Rebuffie Laurette

Remond Jacques

Roger Margueritte

Roussel Jean Louis

Tallom Jean Claude

Touzard Hubert

Turlot François

Wiederman

(Nous nous excusons auprès des personnes dont le nom n'est pas correctement retranscrit : les inscriptions à l'entrée ont parfois été prises trop rapidement)

Table des matières

ACCUEIL	3
(Catherine Grémion, présidente de CONFRONTATIONS)	3
PRESENTATION DU COLLOQUE	5
(Blaise Ollivier, vice-président de CONFRONTATIONS)	5
PREMIERE TABLE RONDE : LA MISERE SYMBOLIQUE	11
Modérateur : Blaise Ollivier	
Défaillance institutionnelle et altération du lien social	11
(Annie Charlotte GIUST, psychosociologue, directrice du Centre ESTA)	
Panne du symbolique et résilience dans les sociétés africaines	18
(Abel Kouvouama, professeur, Université de Pau et des Pays de l'Adour)	
Violences identitaires et déconstruction de l'humain	22
(Joseph Maïla, recteur de l'Institut Catholique de Paris)	
Dialogue avec la salle	27
DEUXIEME TABLE RONDE : LES CONDITIONS D'HUMANISATION	33
Modérateur : Catherine Grémion	
L'École face à la pluriculturalité : des conditions d'accès à l'altérité	33
(Florence Giust-Desprairies, professeur, Université Paris VIII)	
La difficile question de l'humain à l'hôpital	37
(Jacqueline Maillard, psychologue)	
Les méthodes d'évaluation et l'initiative humaine dans l'Administration	47
(Gabriel Mignot, président de l'association Services Publics)	
Face aux demandes d'évaluation du travail social, comment garantir la place de l'humain ? L'évaluation qualitative au service du projet associatif et du changement.	54
(Jean Lavoué, directeur général de la Sauvegarde de l'Enfance et de l'adolescence du Morbihan)	
Dialogue avec la salle	63

TROISIEME TABLE RONDE : L'INCONTOURNABLE TRANSCENDANCE 75

Modérateur : Annie Charlotte Giust

Clôture des systèmes économiques et transcendance	76
(Elena Lasida, enseignante à la FASSE-ICP)	
Qu'avons-nous à apprendre sur l'humain de la quête de soi des individus en perte d'identité?	79
(Patrick Boulte, président de l'EAPN – France)	79
Les indices de transcendance dans la société moderne laissent-ils apparaître les bases d'un monde commun ?	82
(Claude Geffré, théologien, professeur honoraire à l'ICP)	82
Échange entre les trois intervenants	88
Dialogue avec la salle	92
CONCLUSION	108
(Blaise Ollivier et Catherine Grémion)	108
PERSONNES PRESENTES AU COLLOQUE « PENSER L'HUMAIN AUJOURD'HUI »	114

Confrontations

4, place de Valois 75001 Paris

tél / fax : 01 42 60 52 41

e-mail : confrontations.intellectuelschrétiens@wanadoo.fr