



D.U. de formation aux fonctions de médiateur

Responsable du D.U. : Anne-Valérie MAZOYER

Centre Universitaire Du Guesclin (Béziers)

Université Paul-Valéry Montpellier 3

LA CRISE PSYCHIQUE

Psychologie et médiation clinique des situations de conflit et de crise

Arthur MARY

ancien « médiateur clinicien » des urgences pédiatriques, C.H.U. de Toulouse
psychologue clinicien, docteur en psychopathologie clinique

2014-2015

2016-2017

Entre Toulouse et Béziers,
Entre novembre 2014 et juin 2015
En novembre et décembre 2016

Ecrit dans l'avant- et l'après-coup de nos rencontres. Il faut dire la part de mes interlocuteurs dans la rédaction de lignes qui se trouvent en-dessous de la qualité de nos échanges :

Aux étudiants du D.U.,

Aux enseignants du D.U..

1^{ÈRE} JOURNÉE – sous le signe du théorique

1. Introduction et contextualisation

1.1. L'individualisme et la société des individus

1.2. La « fatigue d'être soi » : la dépression contemporaine

1.3. Crise : urgence et technique

Déviations : Y a-t-il du sens à envisager de techniciser l'accueil dans un service d'urgence ?

2. La médiation clinique – premières approximations

2.1. Un détour par mon expérience de médiateur

2.2. Ethique de la médiation

3. Psychopathologie clinique de la crise

3.0. Détour (bref et facultatif) par Aristote : l'instant crucial

3.1. Éléments pour une psychopathologie pré-clinique de la crise

3.2. Réalité psychique et réalité matérielle

3.3. La crise du névrosé, la décompensation du psychotique

3.4. Le transfert et le contre-transfert

2^{NDE} JOURNÉE – sous le signe de la pratique

1. La μήτις (mètis) du médiateur : ce qui ne s'enseigne pas

2. Faire l'épreuve du transfert

3. Ne pas faire ?

4. Poésie et vérité dans la pratique de médiation

1^{ÈRE} JOURNÉE – sous le signe du théorique

Ce cours – je l'adresse à des collègues travailleurs sociaux au sens large (médiateurs, éducateurs, enseignants, soignants, psychologues, etc., *c'est-à-dire à ceux qui pratiquent la parole et la rencontre*) – a pour but à la fois que s'enseigne un *savoir théorique* sur la médiation (clinique) de la crise (psychique), que s'élabore un *savoir-faire* (savoir soutenir et inventer des médiations) et un *savoir y faire* avec le Réel de la crise – mais ce dernier s'enseigne-t-il ? Voilà d'emblée énoncés les objectifs que je nous fixe. Une remarque préalable quant à la question du savoir justement et que j'emprunte à Claude Bernard : « C'est ce que nous pensons déjà connaître qui nous empêche d'apprendre »¹. On verra au cours des discussions à venir que le médiateur fait un métier de parole, au sens où c'est bien dans le cadre de ce qui se dit et ce qui s'entend (incluons-y le malentendu), que le médiateur fait le miel de sa pratique.

Une difficulté ne manquera pas d'apparaître : le type de savoir que je vais déplier – en grande partie mobilisé depuis mon champ : la clinique psychanalytique – est certes opérant, mais l'on pourrait craindre qu'il ne soit opérant que dans la situation psychanalytique et que la situation de médiation ne saurait trop quoi faire des notions d'inconscient, de pulsion, ou de transfert. Ce cours n'a certes pas vocation à former des psychologues ; cependant, il fait le pari que les travailleurs sociaux pourront tirer profit *pour leur pratique* de ce savoir qu'un contexte très particulier (la rencontre de psychanalyse) a participé à mettre au jour. En somme, on pourrait s'interroger sur la pertinence ou la nécessité de proposer un cours de psychologie de la crise à des médiateurs. Au fond, peut-être s'agit-il simplement de les sensibiliser à une certaine dimension de l'humain (sa dimension psychique), à une certaine épaisseur ou profondeur de l'humain. Sensibilisation aussi à une certaine

¹ *Cahier de notes 1850-1860*, Paris, Gallimard, 1965. Stéphane Proia et Jean-Pierre Martineau le disent en jargon de psychanalystes : « Nous soutenons ainsi la nécessité qu'il y a à se défaire de son savoir préalable, de sa théorie de référence, pour pouvoir accueillir pleinement l'autre dans sa singularité et offrir à la surprise la possibilité de poser la partition du lien intersubjectif » (cf. « De la nécessité d'un désengagement théorique pour une juste appréciation du contre-transfert », *Perspectives Psy*, 46, 2007).

façon de l'écouter parler, cet humain : une écoute qui entend combien la Parole est susceptible de receler des significations innombrables.

Nous nous poserons des questions d'ordre définitionnel : qu'est-ce que *la* médiation et qu'est-ce qu'*une* médiation ? Pourquoi faire, à quelle fin et à quoi bon ? Qu'est-ce qu'une crise ? une crise psychique ? Quelles logiques y sont à l'œuvre ? Nous préciserons donc les enjeux et raisons, le cadre institutionnel, social, culturel, bref le contexte dans lequel se construisent les pratiques de médiation. Un peu arbitrairement, je découpe mes deux interventions en une première journée placée sous le signe de la théorie et la seconde sous le signe de la pratique, sans perdre de vue ce qu'avec les auteurs marxistes on pourra nommer « l'unité de la théorie et de la pratique » ; ni non plus ce qu'avec Ferenczi et Rank, psychanalystes de la première heure, nous devons repérer d'une souhaitable autonomie de la pratique par rapport à la théorie². Une indication d'ordre contextuel : mes lieux d'exercice (pédagogique à l'université de Toulouse et clinique à mon cabinet libéral) sont actuellement³ traversés par une crise sociale et politique (manifestations, répressions et violences policières, revendications politiques, sociales, écologiques, etc.) qui me mettent au travail. Ceci pour préciser « l'état d'esprit » dans lequel je viens à Béziers, ou du moins mes préoccupations théorico-pratiques (en fait psychologico-cliniques).

Nous contournerons d'abord nos questionnements par une contextualisation que d'aucuns trouveront peut-être exagérément large. En effet, nous nous intéresserons un moment à des questions de société, de culture, voire d'histoire – et l'on pensera, à tort, que ces détours se font au détriment d'une confrontation plus directe et plus concrète avec la pratique clinique de la médiation. Je rassure : nous nous pencherons sur notre objet d'autant mieux armés que nous en aurons cerné les contours. Pour justifier le détour, je m'appuie sur une remarque de Freud qui apparaît dans l'introduction de sa *Psychologie des masses et analyse du moi* (1921) :

L'opposition entre la psychologie individuelle et la psychologie de groupe, qui peut, à première vue, paraître très profonde, perd beaucoup de son acuité lorsqu'on l'examine de plus près. Sans doute, la première a pour objet l'individu et recherche les moyens dont il se sert pour obtenir la satisfaction de ses mouvements pulsionnels,

² Cf. Ferenczi, Rank, « The Reciprocal Effect of Theory and Practice », *The Development of Psycho-Analysis* [1922], Mansfield, Martino Publishing, 2012. Je n'ai pas trouvé la traduction française de ce texte...

³ Pendant le dernier trimestre 2014.

mais, dans cette recherche, elle ne réussit que rarement, c'est-à-dire dans des cas tout à fait exceptionnels, à faire abstraction des rapports qui existent entre l'individu et les autres. Dans la vie psychique de l'individu, c'est invariablement l'autre qui est appréhendé comme modèle, objet, soutien et adversaire ; la psychologie individuelle est donc, dès le départ, en même temps, psychologie sociale, dans un sens élargi mais pleinement justifié du terme.⁴

Retenons cette idée : il n'y a guère de sens à parler de psychologie de l'individu en demeurant sourd ou aveugle au contexte social, culturel, voire anthropologique, dans lequel s'inscrit cet individu et dans lequel s'inscrivent les théories psychologiques qui tentent de rendre compte de sa psyché. Ainsi, la dimension psychique de l'humain semble être de fait et d'emblée dimension psycho-sociale.

1. Introduction et contextualisation

Les perspectives que nous proposons ci-après s'appliquent à dessiner la toile de fond historico-culturelle sur laquelle s'inscrit la pratique de la médiation. Nous rejoignons ainsi volontiers Jacques Faget lorsqu'il écrit que « l'apparition de la médiation familiale n'est qu'un indicateur parmi d'autres des transformations de l'ensemble des modes de régulation de la conflictualité sociale »⁵. Je ne suis pas loin de considérer l'apparition historiquement repérable de cette figure professionnelle (et des institutions et formations où elle s'élabore) comme un symptôme de société.

1.1. L'individualisme et la société des individus

Qu'entend-on au fond quand nous parlons de « sociétés individualistes » ? On entend souvent déplorer le fait que nous vivrions dans des sociétés individualistes. Certes, mais ne peut-on pas dépasser ce qui ressemble ici à un lieu commun stérile qui prend souvent la forme d'une plainte nostalgique – qui suggère que *c'était mieux avant*. En fait, ce que l'on déplore, il me semble, c'est davantage la diminution des solidarités au profit de formes de sociabilités moins ouvertes sur l'autre. Chacun ne penserait qu'à soi, ne se soucierait que de lui-même. Nos sociétés occidentales – pour

⁴ Sigmund Freud, « Psychologie des masses et analyse du moi », *Œuvres complètes*, t. XVI, 1921-1923, Paris, Puf, 1991.

⁵ « L'impensé de la médiation : contre-culture ou *soft power* ? », *Empan*, 72, 2008.

dire vite, les sociétés européennes et nord-américaines – sont des sociétés individualistes non pas parce qu’elles méconnaîtraient la solidarité ou l’ouverture à l’autre. Ce serait prendre les choses de façon simplement morale et l’on sentirait la rémanence discrète de valeurs que tenons du christianisme (par exemple, la Charité). Nous parlons plutôt de sociétés individualistes au sens où *le pôle d’intelligibilité des faits sociaux, c’est l’individu*. Autrement dit, un fait social ne se comprend bien dans ces sociétés qu’à la lumière de l’individu. Une « société d’individus » (pour reprendre le titre du livre du sociologue américain Norbert Elias) est composée d’unités indivisibles (en latin, *in-dividuum* ; en grec, *a-tomos*) dont chacune est réputée être auteur de ses pensées et de ce qu’elle dit, responsable de ses actes, porteuse d’un appareil psychique individuelle (ou d’une âme, d’un esprit, comme on voudra l’appeler).

Je propose deux exemples pour faire sentir que l’« individualisme anthropologique » n’est pas universel. D’abord, un exemple emprunté aux ethnopsychiatries sud-asiatiques : il existe en effet en Asie du Sud-Est (Chine, Malaisie, Singapour...) un syndrome dit de « Koro » qui touche moins des individus pris isolément que des populations d’individus. Le syndrome se répand de façon « épidémique ». Il consiste, pour dire vite, en la croyance (et l’angoisse corrélative) que son pénis se rétracte au-dedans de son abdomen comme se rétracte la tête de la tortue – *koro* en malais – au-dedans de sa carapace. L’histoire retient l’épidémie importante qui frappa la ville de Singapour en 1967. Ensuite, un exemple emprunté à l’histoire de nos sociétés européennes et qui semblent avoir touché plus spécifiquement les aires germanophones : les manies dansantes (mentionnées parfois sous le nom de danses de Saint-Guy). En 1518, à Strasbourg, une femme (Frau Troffea) se mit à danser sur la place publique et fut suivie par de plus en plus de monde. Les danseurs ne parvenaient souvent pas à s’arrêter et dansaient jusqu’à épuisement et mort. Aujourd’hui, nous parlons volontiers d’« hystéries collectives » (pour autant, le phénomène n’en est pas plus intelligible). Ces deux exemples afin d’illustrer qu’il existe une psychopathologie manifestement collective.

Nous rencontrons une première difficulté : *l’individu* pourrait bien être « divisé » par cet appareil psychique : son inconscient le trahit et pour reprendre le mot de Freud « le Moi n’est pas maître en sa propre demeure ». Or, mesurons bien la place que tient autrui (la société en général) dans la constitution de cet appareil psychique : que l’on pense aux interactions précoces du nourrisson avec les adultes

qui prennent soin de lui, que l'on pense à l'entrée progressive dans le langage et la place que tient sa langue maternelle dans la structuration de sa réalité psychique, que l'on mesure bien la dimension sociale de ce qui fait symptôme – c'est-à-dire énigme pour le sujet en tant que cette énigme, il va en chercher la solution auprès d'autrui. Aussi, l'individu est-il également divisé par le langage. En voulant répondre à la question de mon être (« que suis-je ?, qui suis-je ? »), je ne peux que formuler une réponse faite de mots qui ne font que me représenter (mon nom, mon prénom, mon histoire, etc.) en sorte que je ne suis jamais que représenté dans l'ordre du langage (je ne suis ni mon nom, ni mon prénom, ni mon histoire, etc.). Une perspective marxienne conduirait à un même jeu de remarques : la personne est l'expression des rapports sociaux, rapports largement tissés de conflictualité ; l'humain (ce « site archéologique vivant » selon la formule de Gramsci), c'est du social et de l'histoire sédimentés, singularisés dans de l'individu.

S'il est important de préciser ces questions, c'est pour faire entendre que d'une part, cet individualisme anthropologique qui peut nous paraître si évident, ne va en réalité pas de soi et n'est pas une réalité sociale universelle. Aussi, sommes-nous quelque peu déboussolés quand nous rencontrons quelqu'un s'étant socialement et psychiquement construit dans une culture non-individualiste, organisée en société de castes par exemple, ou structurée en collectifs hermétiques (par classe d'âge, par exemple⁶). Exemple : le Japon où le mot 人 [hito] signifie indifféremment « quelqu'un », « l'ensemble des hommes » ou « autrui », tandis que 人間 se prononce aussi bien *kanjin* pour signifier la société, un monde d'hommes, ou *ningen* pour signifier une seule personne – si bien que dire que quelqu'un [hito] est l'ensemble des hommes [hito] relève pratiquement de la tautologie et qu'écrire qu'un *ningen* (une personne) est un *kanjin* (une société) est pareillement tautologique : 人間は 人間 です。 (se prononce *ningen-wa kanjin desu* ou *ningen-wa ningen desu* ou *kanjin-wa kanjin desu*, etc.).⁷

Il s'agissait pour nous de suggérer combien les coordonnées de la vie psychique sont structurées par les grandes logiques qui configurent la société, en sorte que

⁶ On pourra lire par exemple l'étude détaillée qu'Evans-Pritchard a fait des Nuer du Sud Soudan. (Cf. *Les Nuer. Description des modes de vie et des institutions politiques d'un peuple nilote* [1940], Paris, Gallimard, 1968).

⁷ Cf. Osamu Nishitani, « Le japonais », *Tour du monde des concepts* (dir. P. Legendre), Paris, Fayard, 2013, p. 296 ou Doshin Sato, *Modern Japanese art and the Meiji State. The Politics of Beauty*, Los Angeles, Paul Getty Trust, 2011, p. 271.

l'appareil psychique, et l'idée même de crise psychique, l'idée de conflit, sont inscrits *en partie* dans un déterminisme culturel.

1.2. La « fatigue d'être soi » : la dépression contemporaine

L'expression est du sociologue Alain Ehrenberg⁸. Les douleurs morales, les souffrances psychiques, les maladies mentales, sont prises dans des coordonnées culturelles. L'Europe de la fin du XIXe et du début du XXe siècle connut une « épidémie » de cas d'hystérie⁹ – mais il faut croire que la société a tant changé que l'on exprime guère plus son mal être *hystériquement* (du moins, autrement que comme il y a plus d'un siècle). Aujourd'hui, et depuis les années 70 environ, le principal mode d'expression d'une douleur morale est la dépression. Nous pouvons le dire autrement : il semble que pour que sa souffrance psychique soit reconnue comme telle par la société (c'est-à-dire comme authentiquement recevable en tant que souffrance psychique, voire maladie du mental, et donc susceptible d'être accueillie et prise en charge par une institution particulière : la psychothérapie), le sujet doit l'exprimer par un certain nombre de signes recevables et s'y identifier¹⁰. Cela ne retire évidemment rien à l'authenticité du malaise et de la pénibilité ; mais voilà qui inscrit les choses dans un déterminisme sociologique auquel le psychologue n'est guère habitué. (Mais déterminisme social qui ne détermine pas tout...).

Qu'est-ce qui dans la culture a changé au point d'élever la dépression au rang de principale douleur psychique et le suicide parmi les premières causes de mortalité de nos contemporains ? La question ne se résout pas en quelques lignes. Notons toutefois qu'un certain nombre d'impératifs moraux d'un nouveau genre se sont progressivement imposés : l'homme hypermoderne *doit* être rentable, efficace, actif, heureux, il doit jouir à tout prix¹¹, il doit être flexible, adaptable (aux lois du marché). Si autrefois, du temps où le social se régulait principalement depuis la référence à la

⁸ *La fatigue d'être soi. Dépression et société*, Paris, Odile Jacob, 2000.

⁹ Cf. Pierre-Henri Castel, *La Querelle de l'hystérie*, Paris, Puf, 1998.

¹⁰ On pourra lire à ce propos Anne Lovell, Stephania Pandolfo, Veena Das, Sandra Laugier, *Face au désastres, une conversation à quatre voix sur la folie, le care et les grandes détresses collectives*, Paris, Ithaque, 2013.

¹¹ Pour reprendre le titre de l'ouvrage de Charles Melman (en dialogue avec Jean-Pierre Lebrun) : *L'Homme sans gravité, jouir à tout prix*, Paris, Folio, 2005. J'en recommande la lecture, ne serait-ce que comme témoignage de ce qui faisait (déjà) débat au sein de la communauté psychanalytique il y a dix ans.

morale religieuse, on était coupable de (trop) jouir, aujourd'hui, par un retournement ironique, on serait coupable de ne pas suffisamment jouir (ou tout du moins, bien cons de ne pas en profiter...). Ça n'est pas sans conséquence sur l'économie psychique dans la mesure où la morale néolibérale va impliquer de nouvelles formes de culpabilité, de honte, etc. Jacques Faget propose que la promotion des pratiques de médiation n'est peut-être pas sans rapport avec les changements dans la culture : « Les médiations constituent probablement un des moyens pour assurer en souplesse la gestion de cette société complexe, qui du fait de son instabilité s'accommode mieux de processus adaptables que d'institutions immuables et de normes rigides »¹².

Il est à noter que bien souvent faire l'expérience de la dépression et de sa « dépressivité psychique » constitue un moment critique dans une vie humaine ; d'autant que la dépression peut répondre à, ou ménager, ou dissimuler, ou digérer, ou détourner de, ou refroidir etc. un événement de vie critique (deuil, trauma, etc.). Fédida fait preuve d'une certaine originalité quand il écrit ceci à propos du processus critique de dépression :

[Ces crises] sont généralement conçues comme autant de potentialités de changements. Cette prudence psychanalytique offre aussi l'avantage de rendre l'analyste attentif à tous excès de pensée, exprimés ou non, qui risquent toujours de produire chez le patient une accélération du temps, ainsi que des actings d'amélioration ou de guérison. N'est-ce pas la dépressivité de l'analyste – sa propre perception des rythmes et des temps intérieurs – qui règle sa pensée et évite ainsi une sortie trop brutale de l'état déprimé du patient ? Certes, la dépression peut être tenue, à bien des égards, pour une crise survenant dans une vie. N'est-ce pas ce qui advient à la suite d'événements tels que ruptures, séparations ou deuils ? Mais on ne saurait sous-estimer la protection qu'assure la dépression – aussi douloureuse que soit celle-ci. C'est pourquoi on peut *dans une certaine mesure* accorder à l'état déprimé une fonction de régulation des changements – comme s'il fallait pouvoir oser cette hypothèse, selon laquelle on ne saurait demander des guérisons trop rapides qui soumettent l'individu à de fausses adaptations.¹³

L'approche de Fédida est intéressante à bien des égards (y compris lorsque l'on ne partage pas ses conclusions). Nous reviendrons donc plus loin sur sa réflexion, d'autant plus qu'il a consacré un ouvrage, *Crise et contre-transfert*, à notre thématique.

¹² « L'impensé de la médiation », *op. cit.*.

¹³ Pierre Fédida, « Un affect glaciaire et ses guérisons critiques », *Des bienfaits de la dépression. Eloge de la psychothérapie*, Paris, Odile Jacob, 2001, p. 37.

1.3. Crise : urgence et technique

La crise consiste justement dans le fait que l'ancien meurt et que le nouveau ne peut pas naître : pendant cet interrègne on observe les phénomènes morbides les plus variés.¹⁴

GRAMSCI

C'est sans doute déjà un lieu commun que de dire que nous vivons dans une société en crise. Passons sur la crise économique et les mythes associés ; « crise de la parentalité », dit-on aussi ; « crise du politique » quand ce n'est pas « crise du *leadership* » (variation probable autour de la quête éternelle d'un « père incertain »¹⁵)... Il faut certainement ajouter l'état d'urgence, devenu permanent, et l'effet d'habitude des sociétés européennes à nouveau frappées et sidérées depuis une dizaine d'années par la régularité des attentats terroristes : Madrid en 2004, Londres en 2005, Oslo et Utøya en 2011, Montauban et Toulouse en 2012, Paris deux fois en 2015, Copenhague en 2015, Bruxelles et Nice en 2016...

Mais le discours nostalgique et quasi-apocalyptique parcourt l'histoire européenne et méditerranéenne au point de se confondre presque avec un genre rhétorique. Paul Veyne est historien, érudit en matière d'Antiquité. Il écrit :

Le monde est achevé ; allons plus loin : chacun pouvant constater que tout est moins bien aujourd'hui qu'hier [...] il faut en conclure que le monde est, non seulement d'âge mûr, mais proche de la vieillesse et de sa fin. Les textes sur l'épuisement du monde sont innombrables et souvent mal compris. Quand l'empereur Alexandre Sévère, dans un papyrus, parle de la décadence de l'Empire sous son propre règne, ce n'est pas là un aveu d'un courage ou d'une maladresse admirables dans la bouche d'un chef d'État :

¹⁴ Antonio Gramsci, Cahier de prison n°3, §34 (trad. française : « Etat, société civile, stratégie », *Guerre de mouvement et guerre de position (textes choisis)*, Paris, La fabrique, 2011, p. 38). A poursuivre cette indication de Gramsci, je propose que la pratique de la médiation consiste à faire accoucher la situation de crise de ce qui ne parvient pas à en naître.

¹⁵ *Pater incertus* selon l'adage juridique romain : le père est toujours incertain, tandis qu'on est toujours très sûr de savoir qui est la mère (*mater certissima*).

c'est un lieu commun, aussi normal, en ce temps, qu'aujourd'hui, pour un chef d'État de parler du péril que la bombe atomique fait courir à l'humanité.¹⁶

Repérer que « crise » est un signifiant majeur de nos sociétés, ou bien noter l'accélération de la temporalité des vies – leur caractère toujours plus immédiat et urgent – trouveraient un intérêt à les rapprocher par exemple du fait que c'est dans le cadre de ce grand récit social (« notre société est en crise, il y a urgence (écologique, sanitaire, etc.)... ») que nous accueillons au monde la prochaine génération. Autrement dit, des enfants qui se construisent psychiquement et socialement à l'intérieur de ces grands discours, de ces grands jeux de références, d'évidences et d'inquiétudes partagées.

Ce qui est peut-être neuf et relativement inédit, c'est l'accélération qu'impliquent les progrès techniques, en particulier progrès des moyens de locomotion et de (télé)communication. Les rythmes des vies s'emballent à mesure que la technique met au pas. Et si nous sentons bien qu'il y a précipitation, c'est que ces progrès techniques s'enchainent à une vitesse folle et exigent toujours davantage à mesure que le marché les dispose en consommables. On notera que l'expérience de l'ennui, si courante il y a peu, est en passe de devenir une expérience impossible, du moins largement évitable. À mesure que les slogans néolibéraux répètent que « rien n'est impossible » et que le prochain consommable épousera parfaitement les contours de mon désir, la castration symbolique (et ses vertus structurantes) laisse place à la frustration répétée.

Nous pouvons en tout cas faire valoir que les progrès techniques et spécialement des techniques que nous côtoyons au quotidien (ordinateur, téléphone portable, électroménager, transports...) participent de la constitution d'une subjectivité contemporaine. Evidemment, il existe deux tendances dans cette constatation : l'une sinon pessimiste, du moins méfiante (par exemple : Michel Foucault¹⁷, Jacques Ellul¹⁸), l'autre sinon franchement enthousiaste, du moins curieuse et intéressée (Michel Serres). Ce dernier, par exemple, est tout à fait intéressé par les conséquences des techniques de télécommunication et télé-information telles qu'elles se démocratisent et se miniaturisent : ainsi, Michel Serres s'interroge-t-il sur les effets, tant positifs que négatifs, sur les enjeux pédagogiques de l'arrivée

¹⁶ Paul Veyne, *Les Grecs croyaient-ils à leurs mythes ?*, Paris, Seuil, 1983, p. 57-58.

¹⁷ Cf. ce que Foucault repère sous l'expression de « gouvernement de soi et des autres ».

¹⁸ Cf. *Le bluff technologique*, Paris, Fayard, 2012 ; *Le système technicien* [1977], Cherche Midi, 2012.

d'internet sur les téléphones portables des étudiants. L'étudiant a désormais accès *hic et nunc* à un savoir encyclopédique susceptible de prendre l'enseignant de cours, pour le meilleur comme pour le pire. On peut bien sûr douter qu'un tel savoir *sous la main* fasse l'objet d'une assimilation en profondeur. Cela impliquera des changements dans l'idée même d'enseigner : l'enseignant sans doute devra-t-il davantage s'assurer de ne pas être approximatifs dans ses affirmations ; il le paiera d'un plus grand contrôle de soi (d'un « gouvernement de soi » pour le dire avec Foucault, voire d'une plus stricte soumission au processus secondaire de la névrose de contrainte). En tout cas, la localisation du savoir (livresque du moins) n'est plus a priori du côté de l'enseignant, mais aussi du côté de l'étudiant. Voilà qui change assurément la *forma mentis* (pour ne pas dire le discours même) de nos pédagogies contemporaines. Je laisse de côté ce qu'on pourrait repérer de changement dans la relation du médecin au malade lecteur assidu du site *doctissimo* ou armé des pages Wikipedia traitant de sa maladie.

La thématique de la technique et du savoir soulève une question corolaire : à quoi tiennent les savoirs théoriques sur les pratiques de médiation ? En quoi consistent les savoir-faire techniques qui agissent les situations de médiation ? Et, qu'est-ce qui de la médiation ne s'enseigne pas ? Cette dernière question – que nous reprendrons plus loin – peut encore se formuler ainsi : qu'est-ce qui fait crise au sein du savoir du médiateur ?

Ces différents propos, largement introductifs, ont dressé comme un décor de la société dans laquelle se déroule la rencontre de médiation. Évidemment, ce décor est brossé à grands traits, il est incomplet : qu'importe. L'enjeu est peut-être de ne pas le tenir pour évident, de repérer les coordonnées socio-historiques de la commande sociale et des demandes de médiation, de pouvoir s'y positionner et répondre de son positionnement (ce qui préfigure une éthique).

Déviation : Y a-t-il du sens à envisager de techniciser l'accueil dans un service d'urgence ?

S'accommoder des hommes comme ils viennent, tenir table ouverte dans son cœur, voilà qui est libéral, mais qui n'est que libéral. On distingue les cœurs qui sont capables d'une hospitalité *supérieure* au grand nombre de leurs fenêtres dont les rideaux sont tirés et les volets clos. Ils gardent vident leurs meilleurs chambres. Pourquoi donc ? Parce qu'ils attendent des hôtes dont il ne suffit pas de s'« accommoder ».

NIETZSCHE, *Crépuscule des idoles*,
1889.

Qu'un service d'urgence se dote d'un médiateur, me fait penser qu'il se munit d'un outil d'humanisation des relations entre deux espaces hétérogènes : celui de la pratique médicale d'urgence (dans des conditions particulières : service submergé par les épidémies hivernales notamment) et celui de la demande de soin d'urgence, demande articulée dans la précipitation, voire l'anticipation, dans l'angoisse et dans une exigence d'instantanéité si caractéristique de nos sociétés. A mon sens, il doit exister entre ces deux jeux de langage suffisamment de jeu pour que l'individu n'y étouffe point psychiquement, suffisamment de « non-immédiateté ». Et il me semble que cet espace, c'est au sein même de la réponse apportée aux « usagers » du service que nous pouvons l'introduire. Ainsi, je fais mienne la proposition de Jean-François Roche, pédopsychiatre à Limoges :

Et si, effectivement, le travail de l'urgence était de proposer des solutions à ces sollicitations immédiates, mal définies, parfois stupides, mais de les proposer en introduisant d'emblée l'idée que ces solutions ne valent pas plus qu'une réponse éphémère – simple moyen de se donner l'espace et le temps nécessaires à une réponse non pas à l'urgence mais à un individu en développement et en souffrance. Accepter cela nous amène à ne pas réduire notre pratique professionnelle à une réponse protocolisée explicitement ou le plus souvent implicitement mais bien l'enrichir par

un « bricolage » permanent, s'il reste centré sur les corpus de savoirs et de savoir-faire de notre fonction ; cela est valable pour le psychiatre d'enfant que je suis comme pour les autres professions.¹⁹

Qu'on ne s'y trompe pas, l'idée de J.-F. Roche est plus subversive qu'il peut y paraître au premier abord, plus vivifiante aussi. Il explicitera plus bas sa position :

Faire face à l'urgence, c'est d'une part accepter d'y répondre et d'autre part, dans le même mouvement, transgresser les demandes et les réponses : pour refuser les confusions [...] ; pour refuser l'usage de la stupidité (la nôtre et celle des partenaires) [...]. Transgresser l'urgence, car elle est morte de la pensée ou plutôt pensée mortifère qui s'insinue dans l'ensemble des comportements sociaux. En effet, toute prise de risque – toute réponse non normative – nous sera reprochée au nom de la protection de l'enfance ou bien du respect de l'ordre public.²⁰

Ce que dénonce le pédopsychiatre, c'est bien le risque qui menace les équipes de soin de se laisser aller à une routine et à un culte du geste normal et normatif des conduites et des pensées. Le risque en somme de faire l'économie du « temps pour comprendre » (Lacan, 1945). Pour autant, il n'est pas moins important de donner consistance à une série de gestes et d'usages relevant du culturel et des institutions langagières en général et qui sont les rites d'interaction de la vie de tous les jours : serrer une main, regarder dans les yeux la personne avec qui l'on parle, se présenter, respecter la distance culturellement déterminée des échanges, etc. Ces gestes normaux sont des institutions moins protocolaires qu'éthiques : au sens où elles orientent le face-à-face dans une reconnaissance mutuelle de l'humanité de l'Autre. A échapper en partie à la protocolisation du dispositif d'accueil et de prise en charge, la figure du médiateur rend possible une dimension de l'accueil que le respect minutieux d'un protocole ne permet pas.

Il paraît ainsi nécessaire de laisser parfois un champ de notre action hors des prescriptions normatives et de s'en remettre au jugement du professionnel, jugement certes imparfait et imprévisible mais néanmoins pertinent dans bon nombre de cas. L'important est en tout cas de ne jamais perdre de vue

¹⁹ Roche, J.-F., « Chronique de l'urgence... ou de l'usage chronique de l'urgence », *Empan*, 1/2003 (n°49), dossier : « le soin », 2003, pp. 72-75.

²⁰ *Ibid.*

2. La médiation clinique – premières approximations

On s'intéresse spécifiquement à la médiation d'une situation de crise, d'un moment critique. La médiation est cette pratique sociale qui permet de transformer la crise en autre chose. Non pas pour la faire taire ou la résoudre nécessairement – car bien sûr la crise, quand elle est bruyante « fait désordre » – mais pour entendre ce qu'elle dit et ce qu'elle ne sait pas qu'elle dit. C'est donc faire d'une part le pari que la crise recèle un sens *en souffrance*, et d'autre part, que la médiation est un dispositif d'accueil de ce sens. A partir de ces premières approximations, autorisons-nous à une conception très large de la médiation et supportons pour le moment que nous n'en tracions que vaguement les contours.

2.1. Un détour par mon expérience de médiateur

Je me suis trouvé occuper un poste de médiateur à l'hôpital par un heureux concours de circonstances et sans doute aussi à la faveur d'un malentendu entre mon employeur et moi. On attendait de ma présence dans le service que j'empêche les conflits de survenir (alors même que je reste convaincu que le conflit peut être une occasion de changement intéressante), les crises d'éclater (crises de violence de toute sorte), ou encore les voix de trop s'élever. S'agissant d'un service d'urgences, les conditions mêmes d'une rencontre et d'un dialogue entre soignants et soignés sont en partie compromises : la rencontre ne se fait que pour la durée du soin, et les conditions d'exercice du soin urgent sont telles qu'il n'est guère possible aux soignants de prolonger la rencontre. Des fantasmes de part et d'autres donnent à cette rencontre un caractère franchement fictionnelle tant les « films » que l'on se fait sur les soignants, sur les soignés sont nombreux et difficilement démentis par une rencontre qui pourrait s'offrir le temps d'un dialogue. L'écart se trouve matérialisé *et symbolisé* par une baie vitrée séparant les deux mondes : la salle d'attente d'un côté, le monde du soin de l'autre. A travers cette transparence, on s'observe tandis que demeure paradoxalement une certaine opacité. Le médiateur, se demandera-t-on, de quel côté de la vitre se tient-il ? (Les premiers mois, je répondais *des deux côtés* ; plus tard, *ni de l'un ni de l'autre côté*.) Il faut mesurer aussi ce qu'implique d'être employé par l'hôpital pour faire de la médiation entre ses employés (mes collègues) et ses « usagers » (ceux qui en font usage...) – la position n'est certainement pas neutre et l'asymétrie est entière.

Au vue de ces conditions, de quoi suis-je au juste le médiateur ? Rapidement, j'introduis ma méthode dans ma pratique – elle se déduit largement de ma formation de psychologue – : il s'agira de faire de la *médiation clinique*, c'est-à-dire médiation de situations au cas par cas, sans réduire à du « déjà su » (ou du « déjà théorisé ») les situations dans lesquelles on se trouve impliquées. Je reviendrai plus tard sur la question de cette implication. En plus d'une méthode clinique, deux conceptions vont se construire au cours de mes premières semaines d'exercice : les médiations que j'opère relèvent de l'accueil (de la réception, de la contenance, de la thérapie pour peu qu'on restitue par l'étymologie à ce terme la signification de « prendre soin de son hôte ») et de la transformation (je le pense également en terme de catalyse : accompagner un processus naturel sans modifier sa direction générale).

Enfin, sur quoi portent au juste mes médiations ? Je crois pouvoir dire que le dénominateur commun serait la crise au sens large. Médiation (clinique) de la crise (psychique). Entendons bien que je ne présume pas que la crise ou le conflit se localisent nécessairement et toujours entre deux personnes, ou deux groupes de personnes... mais que la crise est en tout cas crise de l'appareil psychique d'au moins une personne, que tout conflit à sa contrepartie psychique : conflit intérieur. Nulle difficulté dès lors à concevoir une médiation auprès d'une seule personne (sauf à considérer que cette personne serait d'un bloc, *in-dividuum*). Ou, si on veut le dire ainsi : *la situation duelle n'entame pas la ternarité du dispositif de médiation*.

2.2. Ethique de la médiation

Je propose que nous définissions simplement l'éthique comme la façon de faire avec autrui, la façon de le traiter²¹. Nous pourrions mieux dire en empruntant au philosophe Emmanuel Levinas : l'éthique, c'est la « mise en question de ma spontanéité par la présence d'autrui ». Aussi, comprend-on qu'il n'existe pas *une* mais *des* éthiques de la médiation, différentes façons, plus ou moins justes, plus ou moins altruistes, plus ou moins acceptables, de faire avec autrui. Nous pourrions dégager ainsi plusieurs grandes options éthiques :

²¹ On pourra lire en contrepoint de ma présentation l'article d'Isabelle Jues, « éthique et déontologie du médiateur familial », *Empan*, 72, 2008.

Les approches techniciennes consisteraient à se rapporter à autrui sur le mode de la technique, c'est-à-dire en appliquant des recettes préétablies – sous-tendues par un appareil théorique plus ou moins raffiné –, et donc préalables à la rencontre. Le paradigme du *new public management* est assez représentatif de ces approches gestionnaires²² et nous voyons, surtout dans le monde de l'entreprise, se multiplier les formations à ce que l'on pourrait appeler des techniques du contrôle social, certes enrobées de principes généreux. Heureusement, l'humain résiste et objecte à ces méthodes – et il ne suffira pas de s'accommoder de ces objections. Par-là, se trouve justifié que je ne vous propose pas de techniques de la médiation « clé en main », simplement parce que le choix éthique que je fais face à autrui est antinomique avec la perspective de le diriger, de lui faire faire, de le faire taire, fût-ce pour son bien ou pour le bien commun.

Les approches suggestives visent à convaincre, à influencer, à faire faire à autrui, pour son bien et souvent à sa demande (« aidez-moi à me gérer » entendent parfois les psys dans leurs cabinets). L'hypnose (hypnose conversationnelle, notamment) en est le paradigme : par des moyens détournés, on parvient à ce que le sujet en vienne à vouloir ce que l'on souhaitait qu'il veuille. Vouloir peut-être, mais on ne peut pas *faire désirer* repère la psychanalyse (nous reviendront sur ce qui distingue vouloir et désirer). Selon Freud, on n'accepte jamais une suggestion directe qu'au regard de notre complexe infantile, c'est-à-dire que pour autant que la suggestion rencontrera la docilité suscitée jadis par les demandes parentales²³. L'hypnose repose sur des mécanismes identificatoires, sur des enjeux transférentiels mobilisés à des fins de suggestion ; et les techniques, essentiellement logico-langagières, s'enseignent relativement facilement. C'est une éthique certainement armée de bienveillance, mais qui suggère à autrui *pour son bien*. Or, que sais-je au juste du bien d'autrui ? Et ma bienveillance n'est-elle pas traversée d'ambivalences à son égard ? La moralité des individus pourrait bien recéler quelque haine réprimée au-dedans de soi. « Qui prête au bienveillant les rumeurs de l'hostile ? » (René Char).

Enfin, un troisième type d'**approches** que l'on pourrait rapidement qualifier d'**humanistes** vont puiser dans la psychanalyse ou la phénoménologie. Pour

²² On sera ainsi attentif à ce que figure dans la définition de la médiation par le conseil national de la médiation familiale l'idée selon laquelle le médiateur favorise la *gestion* des conflits. Cf. Jocelyne Dahan, « La formation : le chemin pour la construction d'un métier », *Empan* (numéro sur « médiation familiale et lien social »), 72, 2008.

²³ Freud, « Théorie et pratique de l'interprétation des rêves », *Œuvres complètes XVI*, Paris, Puf, 2010.

reprendre une expression de Levinas encore, « humanisme de l'autre homme », nous pourrions dire que ces approches s'orientent à la boussole de l'autre homme, de son discours, de son désir. Pour le dire en jargon de psychanalystes, c'est une éthique en faveur du sujet de l'inconscient et de son désir – qui portent peut-être atteinte à l'occasion aux identifications moïques, c'est-à-dire à ce pour qui ou pour quoi on se prend, nos identités – et qui fait le pari que l'on ne sait pas mieux que le sujet qui parle, que d'ailleurs on ne sait pas, ni mieux que lui, ce que l'on dit quand on le dit²⁴. Freud dit cela lorsqu'il écrit en 1900 que le « moi n'est pas maître en sa propre demeure ». On voit l'écart entre cette éthique du désir inconscient (ce qui se fait malgré moi) et toute morale (en forme de bien et de mal).

3. Psychopathologie clinique de la crise

Nos imageries, au fur et à mesure que nous nous en approchons, se réduisent, se révoquent et s'enneigent.

René CHAR

Au risque d'être un peu schématique, nous allons parcourir des éléments de psychopathologie pour dégager les grandes logiques à l'œuvre dans la crise psychique et dans ses conséquences sociales (c'est-à-dire dans leurs complications à l'égard d'autrui). Nous parlerons de « névrosés », de « psychotiques », ou de « pervers » comme s'il y avait du sens à centrer la question sur des individualités (mais souvenons-nous le pas introductif opéré avec Freud : pas de psychologie de l'individu qui ne soit d'emblée sociale). D'autant que Nietzsche fait remarquer que lorsque nous pensons avec des concepts, nous pensons avec ce qui est « formé de l'oubli de ce qui différencie un objet d'un autre objet » : l'idée d'arbre ignore la différence entre cet arbre contre lequel mon vélo d'enfant est venu s'écraser, cet arbre sur la branche duquel je n'ai jamais pu grimper ou encore l'ombre de cet arbre qui

²⁴ Quand je parlais innocemment de mon perroquet à des étudiants de psychologie lors d'une leçon sur « communication animale et langage humain » au cours duquel j'aurais dû aussi leur parler de Lévi-Strauss, savais-je que je leur disais *mezza voce* mon soulagement que « mon père [Lévi-Straussien] : OK » ?

accueille des amours naissantes (ainsi, le concept de névrosé « oublie » que tel névrosé diffère de tel autre...).

Il y a donc un abus de langage ; si nous le commettons, c'est pour simplifier...

3.0. Détour (bref et facultatif) par Aristote : l'instant crucial

On trouve chez Aristote une articulation intéressante entre trois termes : *muthos* (μῦθος), *telos* (τέλος) et *èthos* (ἦθος) ; respectivement, le mythe (ou la fable, le récit), la fin (ou le but, l'instant crucial, le moment critique, la crise) et le caractère (ou l'expression et les traits du visage, la structure psychique, la façon d'être-au-monde, la position existentielle). L'articulation est la suivante : à l'instant crucial (τέλος) du déroulement du mythe (μῦθος) se révèle pleinement le caractère (ἦθος) du personnage. Disons-le autrement : à la crise qui opère une rupture dans la continuité de l'existence se superpose la disposition psychique authentique et manifeste du sujet.

Ce détour par Aristote permet de poser comme hypothèse de travail que la situation critique est révélatrice de ce qui se déroule autrement à bas bruit. Les attitudes, les postures, les conflits se cristallisent dans une scénographie dont nul ne connaissait par avance les termes, et dans laquelle chacun semble pourtant « fidèle à lui-même ». C'est au pied du mur, ou au bord du gouffre, que la vérité du sujet éclate au grand jour, là où paradoxalement on le voit composer avec des circonstances exceptionnelles, inhabituelles. C'est-à-dire dans sa façon de composer avec l'évènementiel. Mais chaque seconde n'est-elle pas événement en puissance ? *Omnia vulnerant ultima nequit* (toutes, elles me blessent, la dernière me tuera). René Char le dit mieux au détour d'un poème :

Mais l'instant qui coule
Me nomme
Quels que soient les traits
que j'emprunte.

Pour ce qui est du projet d'écrire une psychopathologie à l'usage du médiateur, son caractère par trop idéal et abstrait se verra compenser un peu par le fait que toute psychopathologie de la crise (ou psychopathologie de l'instant crucial) est de fait

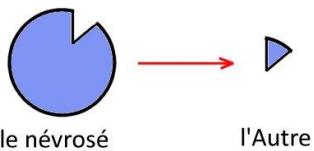
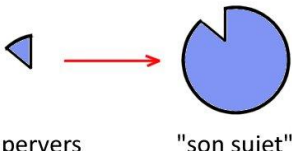
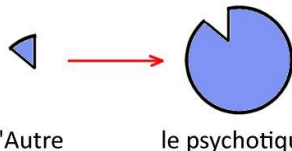
idéale en ce qu'elle ne retient qu'une photographie de ce qui demeure néanmoins changeant et échappe à toute saisie totalisante.

3.1. Éléments pour une psychopathologie pré-clinique de la crise

Pré-clinique, car préalable à la rencontre clinique, c'est-à-dire à la rencontre qui fait l'épreuve qu'autrui est imprévisible (ni Freud, ni aucun manuel de psychopathologie n'ont rencontré les personnes que nous rencontrerons demain). Autorisons-nous alors à introduire dans nos nosographies²⁵ plus ou moins raffinées (et d'ailleurs quelques soient les options théorico-pratiques de ces nosographies) une *case vide*, une catégorie sous-déterminée, indéfinie, saturée d'aucun critère, et prête à accueillir autrui en tant qu'il est inimaginable. (Ceux que Nietzsche désignait dans la citation plus haut comme « les hôtes dont il ne suffit pas de s'accommoder »). Ou bien, accordons à autrui qu'il puisse mettre en défaut nos montages théoriques, nos idées préconçues dans nos rassurantes éruditions.

Je propose ici une classification extrêmement réduite et simpliste. J'essaie de défendre l'idée selon laquelle les trois grandes structures psychiques que la psychanalyse repère traditionnellement (la névrose, la psychose, la perversion) sont trois grandes façons d'être-au-monde et même, trois grandes façons de se rapporter à Autrui, en ce sens, il s'agirait de trois grandes options éthiques : une éthique névrosée, une éthique perverse, une éthique psychotique... Je présente déjà un tableau nosographique dans lequel on décline les principaux « dialectes » de chacune des trois grandes familles. La dernière ligne du tableau anticipe la question de « l'orientation du désir » (les flèches rouges) que nous détaillerons plus loin ; ce dernier aspect s'inscrit dans une conception assez lacanienne des structures psychiques.

²⁵ « Nosographie » renvoie à la pratique de classification et de description des maladies. Le terme est donc emprunté à la médecine. Pour autant, peut-on facilement assimiler une « maladie de l'esprit » (comme une obsession, une phobie des avions, ou le sentiment d'être déjà mort) aux maladies que prend en charge la médecine : rhume, cancer, maladies génétiques ou chromosomiques, maladies neurologiques, etc. ?

Névroses	Perversions	Psychoses
Névrose hystérique Névrose obsessionnelle (ou névrose de contrainte) Phobie	Sadisme, masochisme Voyeurisme, exhibitionnisme Fétichisme, travestisme « paraphilie » : pédophilie, zoophilie, nécrophilie (?), etc.	Schizophrénie Psychose maniaco- mélancolique Paranoïa, érotomanie, etc.
		

En quoi névrose, psychose et perversion seraient trois éthiques, c'est-à-dire trois façons de se rapporter à autrui ? Très schématiquement : le désir du névrosé s'oriente en quête de ce qu'il localise chez l'Autre l'objet de son désir. Le psychotique (tout spécialement, le paranoïaque ou l'érotomane) s'éprouve comme étant lui objet du désir de l'Autre à son endroit (c'est l'autre qui m'en veut ou qui me veut). Le désir névrosé s'oriente vers autrui tandis que le psychotique fait l'épreuve d'être au centre de l'attention de l'Autre. La perversion consiste à fournir de force à autrui l'objet de son désir inconscient, à faire jouir à tout prix. Tout cela est encore schématique...

Soulignons à nouveau que ce tableau, par son schématisme, n'indique pas clairement où l'on pourrait s'attendre à trouver, par exemple, l'autisme (s'agit-il d'une quatrième colonne ?, d'un « dialecte » de la psychose ?, d'une maladie strictement organique qui serait hors des classifications des psychologues ?, etc.).

Concevoir une psychopathologie s'appuie sur la *critique* (c'est-à-dire la mise en crise) du mythe d'une normalité psychologique. J'y insiste : la « normalité » n'est faite que de l'ombre de cette fiction.

Les névroses

Il s'agit certainement de la structure psychique la plus courante, en tout cas, celle dont nos sociétés s'accommodent le mieux. Le névrosé serait comme traversé par un conflit interne (nous dit Freud) entre ses pulsions d'une part (pas toujours socialement acceptables) et l'instance morale d'autre part où opèrent les interdits

moraux. Nous dirons que les névrosés se caractérisent par le fait d'être divisés par leur désir inconscient. Ils veulent quelque chose mais désirent (inconsciemment) autre chose. Aussi bien : ils veulent (ou croient) dire quelque chose mais c'est autre chose qui se manifeste et *se dit malgré eux*. Le « malgré moi » est peut-être comme la marque de fabrique du névrosé. Si le névrosé désire, c'est dans la mesure où il manque, si bien que manquer et désirer pourrait bien être l'envers et l'endroit d'une même pièce. Et le désir névrosé localise l'objet de son manque chez l'autre, en supposant par exemple que le médiateur détient une solution qui pourrait lui permettre de satisfaire ce qui, en lui, désire. Le désir amoureux du névrosé ne consiste-t-il pas dans l'idée que l'autre aimé est celui ou celle auprès de qui je serai enfin entier, pleinement heureux ? C'est ce que représente le petit schéma dans la troisième ligne du tableau : la flèche en rouge est la flèche du désir orienté vers et par l'Autre.

Autre façon de définir le désir inconscient, cette fois de manière assez contre-intuitive, je vous l'accorde : le désir est le contraire de la volonté. Autrement dit, ce que je désire (inconsciemment), c'est ce que je ne veux pas (consciemment). « Tout, mais pas ça ! » L'exemple éloquent du lapsus peut éclairer cette idée : je veux dire quelque chose, mais je dis (*i.e.* je désire) autre chose. À prendre au sérieux cette dialectique de la volonté et du désir, et à la tirer jusque dans ces conséquences dernières, il faut admettre que tout désir est en dernière analyse *désir incestueux, inconvenant, non voulu* (« avec toutes les femmes, mais pas avec ma mère ! »).

La névrose repose sur le mécanisme du refoulement de contenus de pensée (de représentations) *inconsciemment* hors du champ de la conscience. Au vrai, on ne pose l'hypothèse du refoulement (et de l'inconscient) que dans la mesure où l'on assiste à un retour du refoulé à la faveur d'un rêve, d'un lapsus, d'un acte manqué, etc. À tel point que l'on pourrait dire qu'au fond, le refoulement n'existe pas (dans la mesure où c'est un processus par définition invisible, nul n'en fera jamais l'expérience proprement dite) mais qu'on *n'assiste jamais qu'au retour du refoulé* – dont nous déduisons après-coup qu'il y a donc dû y avoir refoulement préalable. La crise du névrosé peut alors se concevoir comme excès de signification inouïe du sujet en crise.

Pourquoi certains humains tireraient-ils un « curieux plaisir » dans la souffrance d'autrui (sadisme) ou dans leur propre souffrance (masochisme) ? Pourquoi ce prêtre dont Charles Lasègue (psychiatre) parle à la fin du XIX^{ème} siècle ne tire de plaisir à sa fréquentation des prostituées qu'au moment de leur annoncer, une fois l'acte consommé, quelle est sa profession – ce qui ne manque pas de troubler profondément les femmes qu'il paie. La fameuse histoire drôle du sadique et du masochiste pourrait bien en dire long sur le problème que pose le mystère de la perversion : que demande le masochiste ? « Fais-moi mal ! » Alors le sadique lui répond très méchamment : « non ! ». Le masochiste émet alors un râle de plaisir minable. Cette histoire a au moins le mérite de faire apparaître que dans la comptabilité des plaisirs trouvés, le compte ne tombe pas juste : si le masochiste de cette petite histoire a tiré profit d'être humilié par l'intention malveillante du sadique qui lui refuse son plaisir, on imagine que ce dernier ne peut pas être tout à fait satisfait de voir sa « victime » heureuse de la vexation qu'il lui inflige (le « non ! » malveillant qui avait pourtant pour but de refuser au masochiste ce qu'il demandait). Les couples complémentaires d'authentiques sadiques et masochistes se rencontrent-ils vraiment ? On est en droit d'en douter. L'autre intérêt de cette histoire réside dans le retournement humoristique : la logique masochiste renverse si paradoxalement l'idée de plaisir que le sadique de l'histoire, pour faire le mal, en est réduit à devoir refuser à sa victime de la faire souffrir. D'où l'importance de souligner qu'il refuse certes, mais qu'il refuse méchamment.

Ma façon de concevoir les perversions est à peu près totalement détachée de considérations morales. Ça n'est pas parce que telle pratique est condamnée moralement par une société et à une époque donnée – par exemple la sodomie homosexuelle – qu'elle est fondamentalement perverse. Considérons qu'il existe un stade au-delà duquel le plaisir devient excessif et qu'il peut y avoir du « trop de plaisir » (dès lors, du déplaisir). Considérons aussi qu'il peut y avoir un étrange plaisir dans ce qui pourtant cause une douleur. Dans une perspective lacanienne, on peut dire que la perversion (ou mieux : l'éthique perverse) consiste à vouloir faire jouir l'Autre à tout prix, à imposer précisément l'objet de ce que l'Autre (sa « victime ») désirerait inconsciemment. Or, satisfaire un désir, c'est le rendre vain et inutile ; peut-on désirer encore si l'on ne manque plus ? On peut peut-être avoir à l'esprit « l'excuse » de certains violeurs qui expliquent qu'elle n'attendait que ça (et

quand bien même la victime fantasmaît d'être violée, elle ne le voulait pas²⁶). Les récits de Sade sont évocateurs de tableaux, de scènes, dans lesquels ce qui est déterminant, c'est que la victime jouisse et manifeste un inavouable plaisir.

Il vaut la peine de faire une remarque quant au travestisme dont la présence dans le tableau pourrait surprendre : on se tromperait à déduire des comportements et des pratiques qu'un tel serait un pervers du seul fait qu'il s'habille en femme. Le travesti pervers est sans doute celui qui tire son plaisir de parvenir à tromper autrui au point d'être désiré comme une femme jusqu'au moment de la découverte dramatique que ladite femme est en fait dotée d'un pénis. Alors, l'homme qui se croyait hétérosexuel et qui s'est trompé (qui a été trompé), est pris de dégoût et de trouble : désire-t-il donc en fait un autre homme alors qu'il pensait vouloir une femme ?

Notre schéma, dans le tableau, s'applique à montrer ceci : le pervers serait celui qui vient introduire par une sorte de forçage l'objet du désir inavouable de sa victime. C'est une éthique, presque militante, en faveur de la jouissance forcée d'autrui, en tout cas qui vise non pas le plaisir d'autrui mais directement le retournement paradoxal de ce plaisir en son contraire ou en son trop-plein.

Les psychoses

Aussi bien disons « la folie » (en dégageant autant que possible ce mot de toute la couche de morale normative que l'histoire, chrétienne notamment, est venue déposée : « fou dangereux », « fou possédé », « fou à remettre dans le droit chemin », etc.). Les manifestations les plus impressionnantes sont le délire et l'hallucination. Prudence cependant, car ce n'est pas l'apanage de la psychose que d'halluciner et de délirer : à l'occasion, le névrosé peut bien en faire l'expérience. Prudence encore, car on peut bien être psychotique et tout à fait adapté à la vie en société, sans que d'ailleurs l'entourage ne trouve à redire à sa façon d'être. Ainsi, tout psychotique n'a-

²⁶ Il y aurait matière à rendre compte du sentiment de culpabilité de nombreuses victimes de viol : de quoi seraient-elles coupables au juste ?, si ce n'est de l'avoir inconsciemment désiré... Si cette hypothèse scandaleuse a quelque pertinence, on peut effectivement se dire que la violence de la mauvaise rencontre avec le violeur peut dans certains cas se doubler de la rencontre entre un scénario phantasmatique inconscient et la réalisation brutale et forcée de ce scénario. Évidemment, cela ne constitue en rien une excuse socialement recevable du viol sexuel.

t-il pas vocation à être adressé à la psychiatrie : car un bon nombre trouve et invente des solutions plus ou moins tenables de faire sans psychothérapie ni médicaments.

Certaines options psychotiques se caractérisent par ce que la psychiatrie appelle le *concernement généralisé*. Le sujet éprouve qu'il est au centre de l'attention de tout le monde, que tout le monde fait preuve d'un curieux et inquiétant intérêt pour lui, qu'il occupe comme le centre du monde. On parle également de la « centralité psychotique ». Le paranoïaque éprouve (plus qu'il ne croit) que l'Autre veut lui faire la peau (et cet Autre peut prendre autant les traits d'un professeur qui a une dent contre moi que ceux de la CIA qui organise l'espionnage de ma vie) ; l'érotomane, pareillement, découvre que l'Autre fait preuve d'un intérêt amoureux pour lui (et cet Autre peut être aussi bien une voisine que je croise au supermarché que Lady Gaga qui me fait un troublant clin d'œil à la télévision). On pourrait dire que, dans la centralité psychotique, la flèche du désir (dans le schéma du tableau ci-dessus) désigne le sujet psychotique et l'Autre qui le désigne pourrait bien avoir une attitude perverse.

Un mot sur la supposée dangerosité des fous. En mars 2011, la Haute Autorité de Santé a fait paraître un rapport sur la dangerosité des patients psychiatriques²⁷. L'approche des auteurs est principalement épidémiologique (statistique). Ainsi, on peut lire que seul un homicide sur vingt est le fait de personnes atteintes de troubles mentaux graves. Que les personnes souffrant de troubles mentaux seraient responsables de 3 à 10% des actes de violence (donc, dans 90 à 97% des cas, ce sont des personnes réputées sans troubles mentaux). D'autre part, les auteurs du rapport soulignent que ces personnes, si elles sont rarement auteurs de violence, sont souvent victimes d'agressions : « 7 à 17 fois plus fréquemment victimes que la population générale ». Il y aurait donc une très grande vulnérabilité des « malades mentaux » si bien que souffrir d'une pathologie psychiatrique, peut-on lire dans ce rapport, multiplie par 2,5 le risque de mourir assassiné. Ce ne sont que des statistiques, certes ; mais l'intérêt est certainement d'attaquer un peu l'imaginaire collectif du fou dangereux dont la société devrait se défendre par tous les moyens. Cela dit, on ne peut pas nier que le psychotique puisse aussi faire du mal, et que parfois, la logique

²⁷ Ce rapport, intitulé « Dangerosité psychiatrique : étude et évaluation des facteurs de risque de violence hétéro-agressive chez les personnes ayant des troubles schizophréniques ou des troubles de l'humeur », est consultable en ligne :

http://www.has-sante.fr/portail/upload/docs/application/pdf/2011-07/evaluation_de_la_dangerosite_psychiatrique_-_rapport_dorientation.pdf

de son acte échappe tout à fait au sens commun. La récente affaire d'un psychiatre condamné pour homicide involontaire après que son patient a donné la mort dit quelque chose de nouveau sur le rapport de notre société à la folie et à l'humain : on attend désormais de la médecine – et au-delà, de la science – qu'elle soit en mesure de prévoir ce que fera l'humain. Il y a là l'idée que l'humain serait prévisible parce que déterminé (biologiquement, socialement, etc.). Comment penser alors la liberté humaine d'agir et de penser si véritablement on conçoit l'humain comme le fruit de ses déterminants bio-psycho-sociaux ?

3.2. Réalité psychique et réalité matérielle

Classiquement, on peut distinguer ces deux registres. D'un côté, la réalité matérielle, ou « la réalité » à proprement parler, celle du monde objectif, dans lequel se déroulent les événements, les actes, etc. De l'autre côté, la réalité psychique : celle qui a trait à la subjectivité, qui se tient « au-dedans », qui est largement tissée du fantasme et dans lequel autrui intervient et se rencontre à travers le prisme d'une subjectivité qui le configure à la mesure de son désir inconscient.

La distinction peut être précieuse quand il s'agit de rendre compte par exemple d'un sentiment de culpabilité. « De fait, je n'ai jamais frappé cet homme [réalité matérielle] mais combien de fois lui aurais-je fait la peau ! [fantasmatiquement] ».

Une démarcation voisine existe entre deux concepts freudiens, la « vérité historique » (du sujet) et la « vérité matérielle » (objective), qu'il fait fonctionner pour poursuivre son élaboration psychanalytique du fait religieux : se demander si Moïse a réellement existé, s'il a réellement frappé à mort un égyptien ou s'il a ouvert la mer Rouge, du point de vue de l'archéologue et de l'historien relève bien d'une interrogation sur la vérité matérielle de l'homme Moïse comme personnage historique. Indépendamment de cette matérialité des faits, Freud ajoute que les religions monothéistes sont « historiquement vraies » (lisons « subjectivement vraies ») car l'animal parlant commence par être accueilli au monde par un grand adulte tout puissant et qui prend soin de lui, l'aime et l'éduque (non pas Dieu en personne certes, mais ses parents, ses « *care-givers* »).

En faisant valoir donc que la réalité matérielle a une contrepartie (ou des échos) dans la vie psychique, nous faisons valoir que toute crise est bien aussi crise

psychique. Précisons encore : *la crise psychique est une crise de la subjectivité, c'est-à-dire une mise en tension du sujet en tant qu'il porte autrui en lui.*

Introduire cette distinction des réalités matérielle et psychique devrait avoir une incidence dans la pratique du médiateur : en-deçà de la scène qui se déploie *en réalité*, il existe une *autre scène* insoupçonnée des différents acteurs de la crise. C'est au regard de cette autre scène (dont la scénographie opère inconsciemment) que la crise qui bouleverse la scène visible prend racines, sens et jouissance. Le médiateur peut travailler en posant à titre d'hypothèse l'existence de cette autre scène.

Je glisse ici une remarque subsidiaire. Elle porte sur ce que l'on pourrait appeler le « fanatisme de la vérité » et trouve à se formuler dans une question de facture déontologique : doit-on ou ne doit-on pas dire la vérité ? Ledit fanatisme consiste sans doute à la délivrer systématiquement et à tout prix. Certes, cela peut s'enrober d'intentions charitables ; et parfois prendre des traits plus intrusifs et furieusement dire le vrai à celui que ça concerne et qui l'ignore au prix de l'évitement, du refoulement ou de la répression. Ma remarque est de prudence : toute vérité n'est pas bonne à entendre, d'autant que certaines vérités secrètes ont des effets structurants de situations qui autrement se disloqueraient. Ce qu'en dit René Char : « Il est des cas limites où la délivrance de la vérité doit rester secrète, où nous devons souffrir pour la garder telle, où la nommer c'est déloger la clef de voûte pour précipiter au sol tout l'édifice. Mais comme on apprend cela tard ! »

3.3. La crise du névrosé, la décompensation du psychotique

Freud dans ses *Nouvelles conférences* a proposé une métaphore qui peut éclairer l'idée de crise selon les grandes structures psychiques : « Si nous jetons un cristal par terre, il se brise, mais pas n'importe comment, il se casse suivant ses directions de clivage en des morceaux dont la délimitation, bien qu'invisible, était cependant déterminée à l'avance par la structure du cristal. Des structures fêlées et fissurées de ce genre, c'est aussi ce que sont les malades mentaux »²⁸. Cette métaphore de Freud fait valoir l'idée selon laquelle il existe des lignes de tension qui préfigurent la crise encore inaperçue ; ou bien, la crise psychique préexiste à sa manifestation.

²⁸ Sigmund Freud, *Nouvelles conférences d'introduction à la psychanalyse* [1932], Paris, Gallimard, 1984, 33^e conférence.

Si d'une part l'on reconnaît bien volontiers que chaque crise est radicalement singulière, originale, inédite, on peut néanmoins distinguer deux grands régimes d'évènements psychiques critiques : la crise du névrosé (que la crise hystérique illustre emblématiquement par l'élégance de son geste) et la décompensation psychotique. Le médiateur n'a certes pas vocation particulière à travailler auprès de la folie. Cependant, on ne choisit pas qui l'on reçoit dans son bureau (et par quelle pirouette ségrégative de bon sens justifiera-t-on qu'un psychotique relève exclusivement du bureau du psy et certainement pas du dispositif de médiation ?) ; d'autre part, un nombre important de nos contemporains sont des (pré-)psychotiques ayant trouvé quelque étayage leur permettant de contenir leur folie, voire qu'elle passe absolument inaperçue²⁹. Quand ces étayages sont repérés, il vaut la peine de les respecter pour ce qu'ils sont souvent : l'unique solution trouvée pour être-au-monde et être-avec-autrui. Ainsi, ce collectionneur de cannettes de soda suscite-t-il dans son entourage un authentique ras-le-bol face aux proportions de sa passion morbide, mais à entendre cette collection comme rempart contre une anorexie qui menace toujours de le reprendre et la dislocation du vécu de son corps, la place qu'occupe la collection est peut-être un moindre mal s'il lui fallait à nouveau s'éprouver comme une cannette vide et sans ouverture. D'autant que cette collection lui permet d'habiter le lien social et d'y prendre la parole.

Telle épouse, face au coma de son mari, renoue avec une pratique toxicomane (à la faveur d'une prescription d'anxiolytiques) et réactualise pour son compte les problématiques familiales qu'elle avait connues dans sa jeunesse en les répétant avec sa belle-famille. La crise familiale autour de ce coma et des angoisses débordantes de l'épouse est tissée de la mise inconsciente que chacun projette sur la situation ; pour l'épouse, la conflictualité œdipienne demeurée latente, actualisée par l'évènement traumatique de l'accident de l'époux et par la brume chimique où ne se distinguent plus l'actuel et l'infantile, configurera la situation de crise dans des directions incompréhensibles aux autres membres de la famille.

²⁹ Jacques Lacan dit ceci : « rien ne ressemble autant à une symptomatologie névrotique qu'une symptomatologie prépsychotique » (*Séminaire III, les psychoses*, Paris : Seuil, 1966, p. 565).

3.4. Le transfert et le contre-transfert

Pourquoi introduire ici ces « gros mots » de la psychanalyse ? A quoi pourra bien servir au médiateur cette paire de concepts ? Pierre Fédida affirme que *le transfert est le seul phénomène propre à donner contenu de pensée au concept de crise*. Soyons bien attentif à sa thèse : faire l'expérience du transfert, l'éprouver, c'est s'offrir une voie d'accès pour penser l'appareil psychique en crise. Varions-en les formulations : on ne peut penser la crise que par voie de transfert ; ou encore, hors phénomène transférentielle, la crise demeure impensée. L'accent est ainsi mis sur la pratique de la rencontre.

Fédida ajoute une seconde thèse : il faut penser la crise comme *processus* critique. Peut-être est-ce contre-intuitif : la crise n'est-elle pas une discontinuité, une rupture de l'ordre des choses ? Si la crise est un processus, alors elle s'étale sur du continu, sur des dynamiques de transformations que nous ne repérons pas a priori comme crise. Alors, contre la fiction idéale d'une normalité psychique (normalité bien illusoire), « l'incidence du psychopathologique, écrit-il, équivaut à la capacité de penser un événement comme processus critique », c'est-à-dire capacité de penser une discontinuité manifeste comme continuité inaperçue. L'idée de crise psychique comme événement de rupture au sein d'une continuité normale de la psyché – ou comme turbulence sur la surface plane de la psyché – s'énonce donc au prix de la croyance en la fiction d'une normalité psychique, d'un cours stable et homogène du psychique. La psychiatrie repère des « crises clastiques » parcourues de violence et conduisant à la destruction d'objets. *Klastos* [κλαστός] signifie en effet « brisé, cassé ». Il n'est pas impossible que choisir de briser un objet dans l'événement de la crise serve, en plus de décharger une tension pulsionnelle, à mettre en scène, à symboliser, la mise en morceaux de la continuité psycho-sociale.

Mais reprenons. Qu'est-ce que le transfert ? En première approximation, il s'agit du phénomène au cœur des relations humaines par lequel quelque chose (des affects, des représentations) provenant du Jadis de l'infantile se réactualise, se répète dans une relation actuelle. Exemples : ressentir pour untel la même sympathie que j'éprouvais autrefois pour mon père ; éprouver telle relation comme faite d'une rivalité qui fait écho à la rivalité qui s'instaura jadis entre mon frère et moi. Il en découle une conséquence dont il faut prendre acte : nos relations à l'autre, dans la mesure où elles sont tissées dans l'étoffe du quiproquo transférentiel, sont des

relations de fiction. Nous prêtons à l'autre des dispositions à notre égard qui ne sont vraies qu'au regard de notre fantasme. La réciproque vaut également : ceux que nous accueillons dans nos dispositifs de médiation investissent notre personne et le principe de la médiation selon des motifs qui leur échappent et à la faveur desquels se réactualisent des relations plus anciennes. On pourra parler de la scène transférentielle pour désigner cette espace relationnel structuré par ce qui demeure inaperçu. Les rivalités (imaginaires) prennent une autre épaisseur en ce qu'elles indexent donc des enjeux plus anciens.

A s'en tenir à ces éléments de définition, dans quelle mesure alors peut-on dire que le transfert rend pensable la crise psychique ? Certes, je peux trouver des explications actuelles pour rendre compte de ce qui alimente la crise : nous sommes stressés par nos conditions de travail, ou bien fatigués par les pleurs du bébé la nuit, nous avons de bonnes raisons d'être en conflit pour tel ou tel motif, etc. Mais rapportés au transfert qui structure les sous-jacences de la relation humaine, ces « explications actuelles » se trouvent être *mises au service* d'une détermination inconsciente. Tout se passe comme si les circonstances de la crise (les conflits qu'elle engendre, les tensions, souffrances et rapports de force, etc.) agençaient un texte dont la scène transférentielle est le *pré-texte* inaperçu. Inversons la proposition : la crise manifeste sert de prétexte à l'écriture du texte du fantasme qui organise la crise latente.

Tel jeune homme marqué par la dernière phrase (« fous-moi la paix, je vais me coucher ») de sa mère avant que celle-ci ne se suicide, donne prise à des conflits avec sa compagne – sous les motifs les plus variés – jusqu'à ce point crucial où il rompt toujours la discussion la ponctuant de cette même phrase dite autrefois par sa mère. Redisons l'idée de Fédida : prendre en compte la répétition du jadis dans l'actuel (le transfert) restitue à la crise un contenu de pensée. La crise se trouve alors dire autre chose que ce qu'elle croit dire (la prise de bec au prétexte de la vaisselle à faire est mise au service de l'impensable attaché à la douleur de la perte de la mère et aucune solution actuelle, aucune comptabilité des assiettes sales, ne changera fondamentalement la Question).

Pour ce qui est du contre-transfert, ce concept connaît plusieurs définitions selon les écoles psychanalytiques, certaines allant jusqu'à en disqualifier totalement la pertinence, ou à lui donner le statut de concept au service d'une résistance à

penser la situation. Ecartons en tout cas une acception commune qui consiste à penser que le contre-transfert désignerait les contre-attitudes du clinicien, autrement dit ce qu'il fait mal pour des raisons subjectives. Il est important de dépouiller l'idée de contre-transfert de toute considération morale. Rien chez Freud ne vient d'ailleurs alimenter ce contre-sens que l'on retrouve souvent chez les étudiants ou dans certaines mauvaises vulgarisations de la psychanalyse. On pourrait aussi penser que le contre-transfert est le phénomène en miroir au phénomène transférentiel, c'est-à-dire ce que le professionnel projette sur la relation à partir des motifs de sa névrose. Certes, on ne niera pas que ce phénomène projectif existe. Plus intéressant, me semble-t-il, est la conception selon laquelle le contre-transfert est ce qui du clinicien donne consistance à la scène transférentielle structurée par les personnes accueillies. Exemple : une femme me raconte un rêve dans lequel un homme marche dans une direction inconnue de la rêveuse et dans lequel une porte reste ouverte bien qu'elle soit dotée de nombreux verrous. Je lui demande : « alors, vers où marche-t-il ? » croyant naïvement relancer le récit du rêve. Elle répond très justement : « les *verrous* ne marchent pas », puis entendant l'équivoque (inaperçue de moi au moment où je l'énonce), « les *vers-où ?* ne marchent pas ». Elle entendra également que ses interrogations sur son orientation ne fonctionnent pas : non seulement ses questionnements ne marchent pas, mais elle s'y enferme. Disons que par voie de contre-transfert, je ne savais pas ce que je disais mais ce non-savoir qui sortait de ma bouche relevait moins de ma névrose que de la névrose de cette femme qui qualifie, en un sens, mon non-savoir comme savoir inconscient en forme de jeu de mots. Bien sûr, il n'est nul besoin de mobiliser des idées de télépathie ou de communication entre inconscients (voire d'inconscient collectif) pour s'expliquer le caractère surprenant de cette interprétation. Nul besoin non plus de prêter une intuition géniale au clinicien. Freud parlerait sans doute d'un heureux hasard ou d'une certaine complaisance dans la langue – car il a bien fallu que la rencontre du récit de rêve et de ma question se fasse en français pour que l'effet d'interprétation se présente – : « La présence irréfutable d'une *complaisance du hasard*, qui joue pour la formation du délire le même rôle que la complaisance somatique dans le symptôme hystérique et la complaisance de la langue dans le jeu de mots. » écrit-il dans une lettre en 1909³⁰.

³⁰ Citée par Roland Gori, *La preuve par la parole. Essai sur la causalité en psychanalyse*, Érès, Toulouse, 2008, p. 230.

Pour ma part, je mobilise peu la catégorie de contre-transfert et je parle à la limite, comme certains collègues, de la situation transféro-contre-transférentielle pour signifier que l'espace de la relation est tissé de ces retours de l'ancien dans l'actuel.

3.5. Les identifications imaginaires et symboliques du sujet en crise

Nous disions plus haut à propos du transfert, que nos relations sociales sont tissées dans l'étoffe du transfert et parlions ainsi de relation de fiction. C'est l'occasion d'introduire une réflexion sur ce qui donne consistance à l'idée que l'on pourrait être « victime d'autrui » ou que la crise est le fait de l'autre, sur ce qui en définitive donne à la plainte chronique ses motifs et la complaisance dans laquelle s'inscrit celui qui en souffre. Hegel a produit une réflexion sur ce qu'on appelle « la belle âme ». Imaginons que cette belle âme se plaigne continuellement du peu de considération que lui accorde son conjoint ; ou qu'elle se plaigne de combien les mesquineries de la vie politique sont de pures vanités – *tous pourris !* – et que ce serait tellement mieux, une authentique représentativité démocratique ; ou encore qu'elle se plaigne de l'imminence de la catastrophe écologique mondiale ; ou bien, qu'elle déplore que les hommes ne cessent de regarder avec insistance sa mini-jupe ; ou enfin, qu'elle se plaigne de ce que ses collègues de bureau ne la saluent point. La belle âme, chez Hegel, consiste dans le caractère inefficace de ses lamentations : que fait-elle pour changer ce qu'elle déplore ? Le paradoxe hégélien de la plainte de la belle âme peut alors s'énoncer ainsi : tant que la situation dont je souffre se maintient, je peux me maintenir dans ma plainte et me complaire dans quelque bénéfice secondaire. On reconnaît cette complaisance à la pérennité de cette plainte : elle s'est établie dans une posture.

Une jeune patiente de Freud, Ida Bauer – Freud écrivit à propos d'elle en l'appelant « Dora » –, lui rapporta que lorsqu'elle avait 14 ans, Monsieur Zellenka, un ami de la famille, avait tenté de lui voler un baiser (si Monsieur Bauer, son père, n'était pas activement complice, du moins détourna-t-il le regard de l'attitude de son ami envers sa fille) ; Monsieur Zellenka reçut de l'adolescente une gifle. Par ailleurs, Freud apprit de sa patiente que son père entretenait une liaison avec Madame Zellenka en même temps qu'Ida se liait d'amitié pour cette jeune femme qui partagea avec elle des confidences sur la vie sexuelle. À dire vrai, si les symptômes hystériques d'Ida prenaient la forme d'une *simple plainte* (toux nerveuse, aphonie,

amnésie...), c'est son père qui formula une *demande* à Freud en lui adressant sa fille. Sans rentrer plus dans les détails de cette intrigue amoureuse, il apparaît que cette situation – qui au passage semble exclure tout à fait le personnage de la mère, tant sa fille y tient le rôle de monnaie d'échange dans ce curieux croisement des partenaires – semblait bien satisfaire en un sens la jeune Ida.

Dans sa lecture du « cas Dora », Lacan a souligné combien la démarche de Freud relève de Hegel et combien la position d'Ida Bauer correspond à la posture de la belle âme. Ainsi, là où l'adolescente semble dire « ces faits sont là, ils tiennent à la réalité et non à moi-même. Que voulez-vous y changer ? », Freud répond : « regarde quelle est ta propre part au désordre dont tu te plains. » Et Lacan de commenter : « J'ai dès longtemps souligné le procédé hégélien de ce renversement des positions de la belle âme quant à la réalité qu'elle accuse. Il ne s'agit guère de l'y adapter, mais de lui montrer qu'elle n'y est que trop bien adaptée, puisqu'elle concourt à sa fabrication. »³¹ Et les exemples d'une participation d'Ida elle-même *par sa passivité* à la configuration de cette intrigue ne manquent pas. Je renvoie à la lecture de l'article de Freud.

On conçoit alors que lorsqu'un collectif est en crise, quelques-uns de ses membres puissent tirer un certain bénéfice de ce dont ils se plaignent néanmoins. On imagine que le médiateur (familial par exemple) puisse repérer une « belle âme ». Žižek analyse ainsi cette posture assez courante de la névrose et que l'on décèle souvent sous les traits de l'hypocrisie :

La « belle âme » prétend décrire l'état déplorable du monde comme si elle en était exclue, comme si elle le regardait d'une distance objective, disons : d'une distance de métalangage. Mais elle oublie d'y inclure sa propre position subjective, le fait qu'elle *veut* le monde tel qu'il est pour pouvoir continuer à occuper sa position confortable de victime exploitée – tout son jouir narcissique tient à ce rôle, son identité de victime exploitée donne la consistance à son moi imaginaire.³²

Nous voyons formulée l'idée selon laquelle on peut jouer un rôle en n'agissant pas : nous retrouverons plus loin cette idée lorsque nous nous demanderons si la médiation pourrait tirer bénéfice de fonctionner sur une certaine inaction du médiateur. D'autre part, avec Žižek, le bénéfice de la « belle âme » est nommé : il s'agit de s'assurer de la consistance de son Moi, d'une certaine cohérence ou

³¹ Jacques Lacan, « La direction de la cure », *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 596.

³² Slavoj Žižek, *Le plus sublime des hystériques, Hegel avec Lacan*, Paris, Puf, 2011, p. 154. L'auteur écrit « elle *veut* le monde tel qu'il est », j'aurais plutôt dit qu'elle le *désire* inconsciemment.

continuité ou homogénéité du Moi... alors que chaque manifestation de l'inconscient (lapses, actes manqués, rêves, symptômes, etc.) vient pourtant contredire cette illusion d'unité ou d'harmonie. Ce qui vient en contrepoint des identifications imaginaires est pour ainsi dire « iconoclaste », briseur d'images. Est-ce si évident ? Si je me découvre être une « belle âme » et réalise que ce dont je me plains est en fait entretenu par moi – il faudrait dire, *par quelque chose en moi* –, alors je ne suis plus assuré que ce Moi est d'un seul tenant et l'on voit apparaître un écart entre ce que je dis et ce que je fais (ou de façon plus criante, entre ce que je dis et ce que je ne fais pas).

Il vaut la peine d'introduire un couple de notions de Freud, pas toujours clairement définies dans ses textes : le moi idéal (*idealich*) et l'idéal du moi (*ichideal*) ; et ces deux notions sont articulables à deux processus, respectivement : l'identification imaginaire et l'identification symbolique³³. Disons que le moi idéal est ce à quoi je m'identifie, cette personne que j'aimerais être. Si l'on peut parler d'identification imaginaire, c'est dans la mesure où elle procède « spéculairement » : il s'agit de prélever dans l'*image* de l'autre, à la façon d'un miroir, le ou les traits d'identification que le moi fait sien(s), de prendre autrui pour modèle. En somme, il s'agit de *ressembler*. En revanche, la composante symbolique de l'identification tient au fait que c'est peut-être moins à quelqu'un que l'on s'identifie que *pour* quelqu'un ou *par rapport* à quelqu'un. Parler de symbolique permet d'emblée de situer l'enjeu en terme de relations structurées : plutôt que d'intégrer des traits empruntés à l'un des pôles de la relation, c'est la relation elle-même qui est déterminante, c'est-à-dire la *différence* qui existe entre les deux pôles de la relation. Prenons un exemple : un jeune adulte s'identifie (*imaginaiement*) aux moudjahidines de l'État islamique – à leurs qualités supposées ou avérées de courage, de vertu, de fidélité au message religieux, etc. – au point d'envisager un départ pour la Syrie. De même, il trouve dans la figure idéalisée d'Oussama Ben Laden des traits (*imaginaires*) d'identification. Un repérage de l'identification *symbolique* à l'œuvre fera apparaître que c'est peut-être davantage à ce que représente et ce qu'évoque le terrorisme djihadiste pour la société et pour ses parents – à savoir un certain effroi pour les uns, ou une fascination (avérées ou

³³ Ce terme de Symbolique exige une précision : il s'agit d'un concept tout à fait défini dans la pensée de Lacan et qui s'articule avec deux autres registres : le Réel et l'Imaginaire. Disons, pour simplifier et rendre accessible ce concept, que par « symbolique », on désigne ce qui est pris dans un réseau structuré ou articulé d'éléments. Ainsi, l'on peut dire qu'une langue (faite d'éléments articulés : les phonèmes, les morphèmes, les mots, les phrases, etc.) est un système symbolique ; ou encore un système de parentés (fait de relations articulées : filiations, alliances, etc.) relève du symbolique dans la mesure où précisément il fait système et que chaque élément y a sa place.

supposées) pour d'autres – que s'identifie ce jeune homme. Et puis, son grand-père, originaire du « bled », ne l'encourageait-il pas à faire des efforts à l'école ? (en arabe, *jahada* [jahada], signifie « faire un effort » ; le mot a la même racine que *jihad*).

Žižek, encore, distingue très nettement ces deux registres, imaginaire et symbolique, de l'identification : « Ainsi, à propos de toute imitation d'une image-modèle, à propos de tout jeu de rôle, la question à poser est : pour qui le sujet joue-t-il ce rôle ? Quel regard est considéré quand le sujet s'identifie avec une certaine image ? »³⁴ Ce sont des questions que l'on peut avoir à l'esprit dans la situation conflictuelle. Si effectivement, chacun joue son rôle dans un drame adressé au médiateur, il peut être fécond de repérer ce qui fait modèle (moi idéal) et le regard qui implique ce modèle, ce pour quoi ce modèle est choisi (idéal du moi). La crise, si elle est l'exacerbation des coordonnées du conflit, fait alors apparaître, parfois de façon presque caricaturale, l'idéal du moi qui configure la conflictualité à sa racine.

L'opposition entre la façon dont je me vois et le point duquel je suis observé pour m'apparaître aimable est cruciale pour saisir l'hystérie (et la névrose obsessionnelle, comme sa sous-espèce), c'est-à-dire ce qu'on appelle le théâtre hystérique : quand nous considérons une femme hystérique dans un tel accès théâtral, il est évident qu'elle fait ça pour s'offrir à l'Autre, comme l'objet de son désir ; mais une analyse concrète doit révéler aussi quel sujet incarne pour elle l'Autre. Derrière une figure imaginaire, extrêmement « féminine », nous pouvons généralement découvrir une certaine identification masculine, paternelle : elle met en jeu sa féminité fragile, mais, au niveau symbolique, elle s'identifie en fait au regard paternel auquel elle souhaite paraître aimable. [...] Le névrosé hystérique se vit comme quelqu'un qui joue un rôle pour l'autre, son identification imaginaire est son « être pour l'autre » [...] il est lui-même déjà symboliquement identifié avec le regard pour lequel il joue ce rôle.³⁵

Repérer ainsi les registres imaginaire et symbolique de l'identification présente un intérêt pour une psychopathologie de la crise. En effet, la crise psychique de névrose comporte à la fois des motifs imaginaires et des motifs symboliques. Il y a comme une autre scène, en-deçà de la crise manifeste, une crise qui se joue *inconsciemment* dans un autre théâtre.

³⁴ Slavoj Žižek, *Ils ne savent pas ce qu'ils font. Le sinthome idéologique*, Paris, Puf, 2016, p. 207.

³⁵ *Id.*, p. 207-208. L'essentiel de la réflexion de Žižek découle assez naturellement de son commentaire du « graphe du désir » de Lacan.

Moi idéal	Identification imaginaire	À qui je m'identifie (ressemblance)
Idéal du moi	Identification symbolique	Pour qui je m'identifie (différence)

Ce second temps de notre travail, je le fais débiter par cette idée de Wittgenstein selon laquelle la véritable définition des concepts, c'est leur mode d'emploi, c'est la façon dont on en fait usage. Pour le philosophe viennois donc, il y a peu d'intérêt à proposer des définitions abstraites des concepts et notions avec lesquels nous travaillons (par exemple, une définition très théorique du transfert ou de la crise psychique) mais il vaut mieux montrer comment les concepts opèrent, comment ils agissent en ouvrant telles perspectives et en rendant aveugle à telles autres, comment ils modifient le cours de la pensée de celui qui fait usage de ces concepts. Aussi bien disons-le avec Mao : « c'est une perte de temps que de discuter d'épistémologie hors de toute pratique »³⁶. Ainsi, plutôt que de brasser des abstractions conceptuelles, soyons attentifs à ce qui se déroule dans la situation pédagogique qui fait le cadre de notre rencontre (exemples : le transfert au savoir qu'on attend d'un D.U. – qu'on l'idéalise ou qu'on le trouve décevant... ; ce que l'on en attend, ce qu'on lui suppose comme intérêt –, le transfert à l'enseignant – qu'on le trouve sympathique ou antipathique... – et enfin la crise psychique que ce savoir ou cet enseignant suscitent peut-être).

1. La μήτις (mètis) du médiateur : ce qui ne s'enseigne pas

Mètis est une divinité de la Grèce archaïque – elle sera pour nous une image, une notion. Elle est fille d'Océan et de Téthys. Zeus la fécondera avant de la manger et d'accoucher par le crâne de leur fille Athéna. Mètis est la ruse de l'intelligence, mère d'Athéna c'est-à-dire mère de la sagesse, de la stratégie, de l'art et de l'artisanat

³⁶ Mao Zedong, « Entretien sur des questions de philosophie », *De la pratique et de la contradiction* (textes réunis par Slavoj Žižek), Paris, La Fabrique, 2008, p. 259.

– c'est-à-dire de la poésie. Elle se dissimule toujours (car elle cache son jeu) ; elle a deux visages (elle est duplice). Ulysse est particulièrement doué de mètis.

Un peu schématiquement, on a pris l'habitude – depuis Aristote je crois – de découper ainsi le champ de la connaissance : il y aurait le savoir (théorique, abstrait) et le savoir-faire (pratique, technique). *Epistémè* et *praxis* chez les Grecs. L'un et l'autre s'enseignent et s'acquièrent. Mais la mètis des Grecs pourraient bien être cette forme de savoir qui excède ces deux catégories : *savoir composer avec ruse dans le vif de l'évènement*. L'exemple courant : le navigateur dirigeant sa voile au gré des vents fait preuve d'un savoir sur les vents et les marées, sur les géographies marines ; il sait aussi amarrer et nouer, tirer un bord ou empanner ou mettre son navire au mouillage. On reconnaît cependant le bon navigateur, celui dont le métier est totalement rentré, à ce qu'il sait y faire avec des conditions imprévisibles auxquelles donc rien ne prépare si ce n'est l'expérience, la « bouteille » : dans la tempête qui prend au dépourvu, il évite encore l'écueil indiqué par nulle carte.

Que le médiateur soit doué de mètis. Qu'il sache composer avec le caractère imprévisible des situations critiques en bricolant des réponses au réel, des façons de faire dans l'instant (quand bien même il s'agirait de s'abstenir), en faisant preuve d'athéna – de sagesse, de mesure, de stratégie, de poésie. Bricoler et donc répondre de son bricolage, l'assumer dans son imperfection. Comment enseigner tout cela ? Je l'indique simplement et j'invite à se lancer : car c'est en faisant qu'on apprend.

2. Faire l'épreuve du transfert

Ce D.U. a pour visée la formation professionnelle du médiateur. Comment *faire le médiateur* ? C'est-à-dire à la fois : comment soutenir qu'il entre dans le métier à mesure que le métier rentre, comment en tenir le rôle (ce qui suppose un écart, un recul), comment fabriquer du médiateur et de la médiation dans le vif de la situation, comment donc se donner les moyens de toujours être en mesure de pouvoir redevenir l'agent d'une médiation ? Pour ce qui nous concerne, en nous réunissant autour de cette notion de « crise psychique », il s'agira d'équiper le médiateur en formation de telle sorte qu'il puisse reconnaître et travailler auprès de la crise psychique. J'ai fait le pari que ça n'est pas par la mobilisation d'abstractions théoriques que l'on pourra rendre cette notion véritablement utile au médiateur.

Nous avons vu que selon Pierre Fédida, c'est uniquement par le transfert que l'on peut penser la crise psychique. C'est-à-dire depuis la place à laquelle la rencontre de fiction (ou de phantasme) me situe. Dire que c'est par l'expérience ou par le terrain, que l'on comprend et que l'on accède à la connaissance de ce qui l'instant d'avant n'était pas même imaginé renoue avec cette expression que l'on croise dans le théâtre d'Eschyle : *πάθει μάθος* [pathei mathos], Ce qui s'éprouve (le pathique) enseigne. « Non par raisons, mais par sens » précise Maldiney³⁷. (Chez le dramaturge d'Eleusis, la réciproque est vraie : ce que j'apprends m'affecte.) Éprouver la rencontre dans sa dimension sensible, en-deçà des édifices de raison, d'identifications, de suppositions, etc. qui viendront épaissir la rencontre ensuite, c'est se donner une voie d'accès vers le réel d'autrui en tant qu'il est d'abord impensable, irréductible à mes catégories de pensée.

Un homme d'une cinquantaine d'années s'adresse à moi depuis quelques mois déjà. Je reconnais que je n'ai aucun plaisir à le recevoir en séance : son discours m'ennuie le plus profondément et rien de mes interprétations, remarques, mouvements d'impatience, attitudes, rien de mes questions, amusements, silences, ni les élaborations théoriques que j'essaie de bricoler pour moi, ne me permettent d'accueillir son discours de façon moins pénible. C'est un discours d'un bloc, fait de lieux communs et de plaintes répétitives. Parfois, je reconnais des segments entiers qui se répètent au mot près d'une séance à l'autre. Parmi ses plaintes, celle-ci : sa mère le tourmente en lui téléphonant chaque jour et en lui faisant le récit, toujours le même, de ses malheurs, récit qu'il écoute *ad nauseam* sans parvenir à raccrocher ou à ne pas décrocher, sans réussir non plus à détourner la conversation sur autre chose pour se défendre de ce peu de ménagement de sa mère à son égard. En fait, dernier né d'une grande famille, il tient le rôle de réceptacle des lamentations de chaque membre du clan, au motif qu'il est – et qu'il restera – le « petit dernier ». En l'entendant me décrire combien et comment il est affecté par ces discours tournant à vide, je reconnais dans mon propre ennui la même pénibilité dont il fait les frais quotidiennement. Sur cette scène fictionnelle qu'est la rencontre de transfert, ne me trouvè-je pas occuper la place (avortée) du *petit frère qu'il n'a jamais eu* et qui aurait pu le soulager (à ses dépens) de ce que les autres se déchargent sur lui ? D'autant que sa mère le paye pour s'offrir la jouissance de ces conversations téléphoniques – de même que me paie cet homme pour que je l'écoute. Ça n'est qu'une fois pensée puis

³⁷ Cf. Henri Maldiney, *Regard, parole, Espace*, Lausanne, L'Âge d'homme, 1973, p. 71.

formulée cette interprétation, que son discours ne me paraît plus aussi pénible car il change de statut pour moi et pour lui, puis bientôt il change tout à fait de forme.

Disons que la crise (comme discontinuité et comme évènement) est la crise de sa désignation : le moment où je lui indique ce rapprochement fait rupture dans le cours du discours. Ce que fait apparaître cette désignation depuis cette place impossible (petit-frère du petit dernier !), c'est aussi le processus critique qui le travaille tacitement et continument ; en fait, qui nous travaille l'un et l'autre à mesure qu'il déplie son discours jusqu'à me rendre audible que c'est à un autre qu'il s'adresse. Πάθει μάθος : *les affects en circulation sur la scène transférentielle recèle un savoir en souffrance*. Ici, affect impossible car le petit frère du petit-dernier qui saurait (μάθειν) les éprouver (πάθειν) est une figure impossible de son théâtre intérieur. Je me trouvais *par fiction* destinataire éprouvant un affect impossible, *croyant* néanmoins l'éprouver. En affirmant que la crise est crise de sa désignation, je me tiens au plus près de l'étymologie : la crise, c'est le discernement et « critiquer » (au sens de rendre critique, produire de la crise), c'est distinguer, c'est mettre de l'ordre dans ce qui est confus et indifférencié.

3. Ne pas faire ?

*Je hâterai la sève de vos actes. Je mènerai vos
œuvres à maturation. Et vous aiguiserai
l'acte lui-même comme l'éclat de quartz et
d'obsidienne. [...]*

*... Et vous aviez si peu de temps pour
naître à cet instant.*

SAINT-JOHN PERSE, *Vents* (IV, 5)

Nous nous sommes un peu dégagés des questions d'ordre technique (quelles sont les pratiques propres à soutenir une médiation de la crise ?). Rien ne nous empêche cependant de dessiner à grands traits les lignes directrices qui orientent cette pratique. En somme, que *fait* le médiateur ? Sous ce titre, « ne pas faire », je n'entends cependant pas délivrer des interdictions ou des défenses. Au contraire : j'invite à prendre la mesure de tout l'intérêt qu'il peut y avoir à savoir positivement

s'abstenir, à faire acte de silence, à ne pas surcharger la rencontre de nos interventions – d'une part, car nous naviguons à l'aveugle (c'est affaire de prudence et réserve)³⁸ ; d'autre part, parce que le sens de ce que nous faisons, nous échappe largement au moment où nous faisons. En fait, il serait naïf de penser que la médiation est réductible à une liste bien définie des actes du médiateur. Rien ne garantit en effet par avance que le médiateur fera de la médiation. Cela se mesurera après, avec le recul, quand rétrospectivement on se demandera ce qui a été opérant dans la rencontre, ce qui s'y est joué. D'où la nécessité de toujours et chaque fois se réapproprier le métier – en fait, le réinventer –, de redevenir médiateur à la boussole de situations toujours particulières.

On vise un changement, on souhaite que la situation ne reste pas inchangée. Quelles seront au juste les directions de ce changement, nous n'en savons sans doute rien. Susciter le changement : la médiation est une crise³⁹, le médiateur le catalyseur d'un processus critique. N'être que catalyseur, c'est ne pas être indispensable. Yves Morhain et Jean-Pierre Martineau affirment à ce titre que la médiation « suppose que les médiateurs sociaux ne soient que des intervenants supplétifs, éphémères [...], qu'ils n'entendent pas arbitrer, résoudre, trancher trop vite ce qui doit être considéré comme indéterminé, ouvert afin que ceux qui s'opposaient [...] découvrent un espacement où leur subjectivité respective peut être accréditée. »⁴⁰

Arrêtons-nous sur une expression peut-être énigmatique de Lacan. Son travail de clinicien consiste, écrit-il, en un « non-agir positif en vue de l'orthodramatisation de la subjectivité du patient »⁴¹. Non-agir positif : assumer de ne pas faire alors que la situation nous demande de façon pressante d'agir selon des voies que la crise préfigure et suggère (en livrant par exemple des solutions de bon sens). Orthodramatisation : non pas dans une visée orthopédique ou corrective, mais plutôt la juste dramatisation de la crise ou du conflit pour que chacun puisse *tenir le rôle* avec justesse qui participe de la crise elle-même, que l'on ne trahisse pas la trame dramatique qui agite chacun et auquel chacun prend part. Parler de rôle ou de

³⁸ Le temps de saisir les enjeux du recours au dispositif de médiation (l'élaboration de la demande), rien n'interdit tout à fait de penser qu'il puisse être mobilisé et instrumentalisé au détriment d'une des parties.

³⁹ Une autre formulation pourrait viser juste également : la médiation est la métaphore de la crise psychique – *de quelle crise la médiation est-elle le nom ?*

⁴⁰ « Adolescents en souffrance : de l'exil à la médiation », *Revue de psychothérapie psychanalytique de groupe*, 38, 2002.

⁴¹ Lacan, « intervention sur le transfert », *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 226.

dramatisation nous situe dans le champ du théâtre. De façon intéressante, l'acteur de théâtre mais aussi l'interprète des rêves, pour un Grec, se disaient ὑποκριτής (*hypokritès* – dont dérive le mot « hypocrite »)⁴². Or, est hypocrite, est acteur ou interprète celui qui se tient en dessous (*hypo-*) de tout discernement, de tout jugement (*krisis*) – le juge, au sens de celui qui discerne se disait κριτής [*kritès*]. L'acteur est celui dont on ne parvient pas à distinguer les traits véritables. La crise manifeste de l'acteur, c'est quand il abat son masque. En grec ancien, jouer une pièce de théâtre : ὑποκρίνομαι (*hypokrinomai*), c'est littéralement sous-discerner, c'est se prendre au jeu de l'indifférencié, c'est se situer en-deçà de la crise que sera la fin de la pièce et le moment d'abattre les masques. La médiation n'est-elle pas cet espace qui accueille une pièce de théâtre en son acmé et l'accompagne jusqu'à sa résolution ? Là où je parle de théâtre et de dramaturgie, Stéphane Proia et Jean-Pierre Martineau parlent de *partition* et disent ainsi : « offrir à la surprise la possibilité de poser la partition du lien intersubjectif »⁴³.

François Jullien⁴⁴, helléniste et sinologue, nous rend accessible quelque chose de la sagesse chinoise à propos du *ne pas faire*. Voici trois extraits éclairant ce point :

Mencius nous raconte l'histoire suivante. Un paysan rentrant le soir dit à ses enfants : aujourd'hui, j'ai beaucoup travaillé, j'ai tiré sur les pousses de mon champ. Tirer sur les pousses de tout un champ, l'une après l'autre, brin après brin, c'est évidemment fatigant ; et, quand les enfants s'en vont voir le champ, tout est bien sûr desséché. Voilà l'exemple de ce qu'il ne faut pas faire, nous dit Mencius. Vous voulez que cela pousse et vous tirez sur les pousses. Vous voulez obtenir le plus directement l'effet, en fonction de l'objectif que vous avez fixé, et, ce faisant, vous ratez l'effet, parce que vous l'avez forcé. Je veux que ça pousse, je tire sur la pousse. En voulant hâter la poussée, agir *directement* sur elle, je vais à l'encontre du processus engagé ; car j'ai contrecarré, enrayé, la possibilité d'avènement *sponte sua* de l'effet. Car, bien sûr, la poussée de la pousse se trouvait impliquée *dans la situation* : elle était dans la graine qui était dans la terre. Au lieu de prétendre intervenir et vouloir me dépenser, il suffisait d'exploiter ce potentiel : de laisser *mûrir*. [...] Il faut *laisser* faire (le processus) sans pour autant le *délaisser*. Mencius nous dit : on bine, on sarcle, au pied de la pousse ; en rendant meuble la terre, en l'aérant, on favorise la pousse. On se garde de l'impatience

⁴² Pour être précis : le κριτής ἐνυπνίων [*kritès enupniôn*] est littéralement celui qui discerne ce qui est à l'intérieur du sommeil.

⁴³ Cf. « De la nécessité d'un désengagement théorique pour une juste appréciation du contre-transfert », *Perspectives Psy*, 46, 2007.

⁴⁴ Je remercie Françoise Gouzvinski d'avoir attiré mon attention sur cet auteur.

comme de l'inertie. Ni volontarisme, ni passivité ; mais, en secondant le processus de poussée, on tire parti des propensions à l'œuvre et les porte à leur plein régime. [...]

« Ne rien faire, mais que rien ne soit pas fait » (*wu wei er wu bu wei*). Ou je peux traduire aussi bien : ne rien faire *de sorte que* rien ne soit pas fait. [...]

On ne voit pas la plante pousser, parce que le phénomène de la poussée est global, imperceptiblement graduel, et se fond dans la durée. Or les chinois vous le diront : mais toute la réalité *en fait* n'est qu'une suite de transformations. L'action est saillante, pelliculaire, apparente ; mais seule la transformation est effective. Car l'action n'est tout au plus qu'une focalisation – coagulation – crispation dans le cours continu des choses, ce qui la condamne structurellement à demeurer éphémère et superficielle. On pourrait même l'exprimer de façon inversement proportionnelle : moins cela se voit, plus c'est effectif [...] Par exemple, on ne se voit pas grandir, on ne se voit pas vieillir.⁴⁵

Nous pourrions relire l'histoire racontée par Mencius en substituant les mots « paysan », « champ » et « pousses » par les mots « médiateur », « médiation » et « crises »...

4. Poésie et vérité dans la pratique de médiation

Mètis est mère d'Athéna (encore qu'elle ne l'enfante point), disions-nous, c'est-à-dire mère de la déesse des fabricants et des poètes. Je souhaite soutenir que quelque chose du métier de médiateur (mais au-delà, de tout métier de la rencontre) a à voir avec la poésie *parce que* justement il est impossible d'enseigner tout à fait l'art de la rencontre. Poésie au sens de la création ou de l'invention. Aussi bien, c'est affaire de pensée et de parole, pour autant que la rencontre en passe par la parole (et l'implication subjective corrélative à la prise de parole) et la pensée. Nous pourrions dire avec Maurice Blanchot ceci : « poésie, parole et pensée ne sont qu'un même nom sous l'apparente dualité des vocables. Mais s'il faut deux noms, plusieurs noms, pour nommer ce qui s'accomplit comme un dans la recherche, c'est que celle-ci n'a pour centre qu'une unité sans unité »⁴⁶. Je le relève en passant (et en détournant légèrement le propos de Blanchot) : ce qui se tient au centre de « la » pratique de la

⁴⁵ Cf. François Jullien, *L'archipel des idées de François Jullien*, Maison des sciences de l'homme, 2014, pp. 100, 107, 110.

⁴⁶ *L'entretien infini*, Paris, Gallimard, 1969, p. 442.

médiation déborde l'unité conceptuelle de la médiation ; l'épreuve de la rencontre de médiation exige de renouveler dans l'après-coup de la pensée et par la parole ce qui s'est inventée sur le moment de la pratique. Nous avons relevé plus haut que la crise psychique s'accompagne de la mise en crise de la pensée du médiateur ; ajoutons la mise en crise de sa pratique qu'il ne peut pas ne pas remettre à nouveau sur le métier sous l'effet du réel de ce qu'on lui adresse d'évènement critique.

Il convient aussi de relever et soutenir la part créatrice des personnes reçues en médiation, la part qu'ils tiennent dans l'invention d'une parole déliant la crise ou configurant la situation sous un autre jour. Cette invention se fait un peu malgré la personne du médiateur, ou seulement au prétexte du médiateur. Lacan écrivit à propos de sa pratique : « Je ne suis pas un poète mais un poème. Et qui s'écrit, malgré qu'il ait l'air d'être sujet »⁴⁷. Autrement dit, le clinicien (dans notre cas, clinicien de la médiation) est moins l'auteur de « sa » médiation qu'un personnage sur la scène d'une médiation qui s'écrit comme malgré lui. Il est *comme* un personnage du rêve que construisent les prenants parts à la crise qui demande(nt) une médiation. Ou mieux, la personne du médiateur est investie comme un reste diurne qui fournira le matériel à l'agencement des grandes coordonnées de la crise.

Un jeune couple d'acteurs de théâtre (d'hypocrites donc) demande au psychologue de tenir le rôle d'un médiateur au milieu des scènes de leurs disputes. Ils interprètent *Alceste* d'Euripide, le mythe de l'épouse qui sacrifie sa vie pour que soit prolongée la vie de l'époux. Chez Euripide, Héraklès intervient un peu à côté de la plaque – il est ivre – mais parvient à ramener l'épouse chez les vivants (en combattant violemment la Mort). Ces deux jeunes acteurs, apparemment travaillés par leurs personnages, demandent alors au médiateur qu'il soit pour eux comme Héraklès.

Je me voulais évènement. Je m'imaginais partition. J'étais gauche. La tête de mort qui, contre mon gré, remplaçait la pomme que je portais fréquemment à la bouche, n'était aperçue que de moi. Je me mettais à l'écart pour mordre correctement la chose. Comme on ne déambule pas, comme on ne peut prétendre à l'amour avec un tel fruit aux dents, je me décidais, quand j'avais faim, à lui donner le nom de pomme. Je ne fus plus inquieté. Ce n'est que plus tard que l'objet de mon embarras m'apparut sous les traits ruisselants et tout aussi ambigus de poème.

René CHAR

⁴⁷ « Préface à l'édition anglaise du séminaire XI », *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 572.

La création poétique peut passer éventuellement par la mise en place d'un médium. Une analysante ne parvenait pas à laisser venir simplement ses pensées à la conscience malgré ses efforts. Elle entreprit de dessiner des *clouds* (des nuages) de bulles, au stylo sur des feuilles blanches, machinalement, comme pour occuper le poignet, distraire les barrières qui empêchaient la libre association des pensées. Ces dessins de *clouds*, produits à la manière de l'écriture automatique, étaient effet et réponse à la crise endopsychique qui compliquait la parole. Puis, on découvrit que les *clouds* n'étaient pas un simple outil au service de l'interlocution, mais participaient du dialogue qu'elle menait avec elle : on voit dans les nuages, ce que l'on *désire* y voir et y faire voir à celui à qui l'on indique les formes reconnues... Jusqu'à entendre que l'anglais *cloud* ne se traduit peut-être pas par « nuage », mais en français par « Claude ». Depuis ma place, je réussis à voir dans les nuages la forme qu'elle m'indiquait de la carte d'un pays, d'un lion qui lui tenait lieu de totem... Il lui fallut beaucoup de temps pour qu'elle parvienne à me faire distinguer avec peine un fœtus mort qui continuait à l'habiter. « L'ancien meurt, le nouveau ne peut pas naître... » écrit Gramsci pour caractériser ce qui fait crise et ce qui dessine le terrain des « phénomènes morbides ». En traçant ses *clouds*, elle mit au monde ce que j'appellerai un médium projectif à usage restreint – entre elle et moi – que nous mobilisions un peu à la manière des tâches d'encre du test de Rorschach.