

CHAPITRE 7. UNE PENSÉE AFFECTÉE POUR L'ACTION PROFESSIONNELLE

Mireille Cifali

in Mireille Cifali et Florence Giust-Desprairies , *Formation clinique et travail de la pensée*

De Boeck Supérieur | *Perspectives en éducation et formation*

2008

pages 129 à 147

Article disponible en ligne à l'adresse:

<http://www.cairn.info/formation-clinique-et-travail-de-la-pensee---page-129.htm>

Pour citer cet article :

Cifali Mireille, « Chapitre 7. Une pensée affectée pour l'action professionnelle », in Mireille Cifali et Florence Giust-Desprairies , *Formation clinique et travail de la pensée*
De Boeck Supérieur « Perspectives en éducation et formation », 2008 p. 129-147.

Distribution électronique Cairn.info pour De Boeck Supérieur.

© De Boeck Supérieur. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

7

CHAPITRE

Une pensée affectée pour l'action professionnelle

Mireille CIFALI¹

1. UNE SUBJECTIVITÉ ASSUMÉE

Aujourd'hui un professionnel est souvent hanté par l'objectivité qu'il se devrait d'atteindre. Cet impératif colore et son action et sa pensée. L'objectivité lui serait garantie par les approches théoriques, par ce qui relève de la science, par ce qu'affirment les scientifiques. Il lui faudrait donc penser selon la science, agir d'après ses hypothèses et ses certitudes, s'y conformer dans ses paroles et ses actes. Certains se sentent en faute de ne pas y souscrire, et souffrent même parfois de ne pas y arriver. D'autres se révoltent. D'autres se désespèrent. Quelques-uns sont, eux, assurés d'atteindre une telle objectivité garante de la justesse de leur action, et évidemment de leur pensée.

Cette exigence d'objectivité par une caution scientifique se donne à entendre chez presque tous les étudiants, professionnels jeunes ou aguerris, même chez ceux qui ont choisi d'approcher leur objet d'étude par une démarche clinique. La butée dessine une opposition qui devrait se résoudre par l'exclusion d'un des deux termes : objectivité/subjectivité. Nous pourrions invoquer ici l'influence et la responsabilité d'une certaine idéologie scientifique sur leur pensée, mais cela ne suffit pas. Il nous faut également évoquer une interprétation très normative de la science, avec une peine éprouvée de trou-

1 Université de Genève, Suisse.

ver une légitimité hors de ce qu'ils conçoivent comme étant précisément la doxa scientifique applicable dans la recherche comme dans l'action.

Un idéal d'objectivité

Le fait est là, répétitif, insistant, et presque inéluctable. Quand je travaille avec eux, selon une approche clinique, ce fait de clamer leur doute d'avoir été « objectifs » me surprend à chaque fois. J'avais cru les autoriser à penser leur subjectivité et à construire leur compréhension. Et souvent au bout de la course, au moment même où je reconnais la qualité de ce qu'ils ont construit, ils avancent à eux-mêmes la critique d'être restés dans la subjectivité : leur travail n'a donc guère de valeur ; ils regrettent de n'avoir pas été assez objectifs comme ils l'auraient d'ailleurs souhaité, et ils ont peur pour leur accréditation universitaire. J'ai fini par apprendre à accueillir cet instant comme la conséquence d'un surmoi universitaire ; et le doute énoncé, comme une ultime protection. Nous y reconnaissons un vieux découpage. L'objectivité irait toujours avec une rationalité mesurable ; la subjectivité, avec les sentiments qui n'ont pas leur place dans la construction des savoirs. Un sujet s'effacerait derrière l'objectivité de la théorie qui donnerait ainsi la garantie à son action et à sa pensée d'être fondées scientifiquement. Il ne ferait alors aucune différence entre les contraintes d'une recherche et celles de l'action. Rien de très nouveau dans ces propos. Les retombées vont cependant vers un interdit de penser par soi-même, de penser à partir de sa subjectivité, avec une hantise des lieux communs.

Une subjectivité travaillée

La clinique part de l'autre bord : elle exige que dans l'action une subjectivité soit assumée, travaillée, à partir de laquelle la pensée se met en mouvement. C'est notre credo. La tension entre subjectivité et objectivité est tension entre soi et le monde. Nous postulons qu'une intériorité, un dialogue intérieur, une connaissance de soi sont également nécessaires à une action pertinente. Ni les uns ni les autres ne pourraient être négligés. Il s'agit alors de viser une compréhension de cette intériorité, même une conscience des fonctionnements du psychisme. L'efficacité de l'action serait ainsi liée à la conscience que le sujet a de lui-même vis-à-vis du monde. Nous y aboutissons à travers un travail qui part de ce qui advient au sujet : travail de parole qui tente de ne pas dissimuler ou minimiser cette intériorité. L'efficace surgirait alors de cette intériorité retravaillée.

Il n'y a pas d'action sans un sujet qui la porte. Pas de pensée de l'action sans un sujet qui s'y engage. L'objectivité s'obtiendrait alors par une confrontation entre les subjectivités en présence. L'effort vise ainsi à permettre l'essor d'une pensée subjective, lucide quant à ses limites, responsable des conséquences engendrées par sa position et capable de se confronter à d'autres pensées. Nous avons défait l'idéalité d'un lien d'application qui de la théorie

déduirait l'action et la garantirait. La théorie n'exclut pas le travail du sujet, tout au contraire. Un sujet ne peut se targuer d'être objectif rien qu'en l'invoquant. Chacun se doit en revanche de donner des gages de n'avoir pas été partial et de s'assurer que son action n'a pas contribué à la destruction et au malheur d'autrui. Dans l'action, la mesure est peut-être d'ailleurs moins l'objectivité que la justesse et la justice.

Loin d'une interprétation psychologisante

Une approche clinique de la subjectivité n'aboutit pas, comme on pourrait le supposer, à une centration sur un moi original ; à une sur-psychologisation et à une conscientisation du psychisme comme uniques garantes de la justesse de l'acte. Nous ne mettons pas au centre un « moi », mais travaillons pour que ce « moi » puisse s'alléger dans l'action. Partir de soi pour ne pas aboutir à soi, c'est peut-être le chemin que différentes philosophies dessinent. Ce détachement de soi n'est pas oubli de soi, il relève d'un lent processus. Il postule une subjectivité assumée, et non déniée, dans l'acte et la pensée. Une intériorité qui finirait par se dissoudre dans le geste qui la porte.

D'où vient en effet qu'une action (geste, parole) soit appropriée, quand nous sommes dans une action impliquant d'autres que nous ? Comme appui, nous pourrions évoquer le geste du peintre, du musicien ou de l'écrivain. Evoquer ce moment où « ça vient » », « ça traverse », « ça dépasse »... Nous sommes portés par ; nous ne guidons plus notre geste, mais notre geste nous guide. Il y aurait un « lâcher prise », bien que je n'aime pas trop ce terme tant il est repris par une psychologie réductrice. Pourtant advient un laisser-faire, un point où soi et le monde s'annulent pour créer le monde et soi. C'est par là, d'une manière ou d'une autre, que passe l'agir créateur. Créateur non pas seulement d'une œuvre d'art mais aussi du quotidien.

Il ne s'agit pas d'un « soi » réduit à du biographique qui aurait le pouvoir d'expliquer. Mais d'un « soi » impliqué, s'oubliant sans s'oublier, dans cette présence au monde. Serait ainsi à l'origine de la création non pas l'originalité d'un sujet, mais le fait que ce sujet arrive à saisir ce qui est commun, ce qui est immanent. Il s'agit peut-être d'un « soi » en creux, d'un « soi » ouvert, sensiblement intelligent, d'un « soi » d'expérience..., tels que les nomme François Jullien dans son interprétation de la sagesse chinoise (1998). Cette subjectivité que nous posons, ce sujet dans l'acteur que nous formulons et qui est aussi sujet de l'inconscient, est un sujet dans le temps, prenant le temps, dans la disponibilité et l'ouverture. Se réalisant et réalisant le monde.

Dans la sagesse chinoise selon ce qu'en relate Jullien, l'efficace d'une action vient justement lorsqu'il n'y a plus le monde d'un côté et le sujet de l'autre, mais qu'opère un désengagement du sujet pour faire corps avec ce qui vient. Il parle alors davantage de capacité et de processus. Il ne s'agit plus d'un moi individuel coupé des autres et du dehors, mais d'un processus gommant le clivage ou le partage des hommes et du monde. Cela demande de se dépouiller dans le geste qui vient. Ce n'est pas une routine, mais un processus.

Cela ne s'apprend pas de l'extérieur, il faut du temps, de la patience, du travail, de l'inspiration pour qu'advienne cette action qui transforme tout à la fois le monde et soi dans un même mouvement.

Ce n'est donc pas d'une maîtrise dont il est question, maîtrise par la raison, maîtrise de soi par la conscience, mais de quelque chose qui vient du monde et du sujet, et qui fait congruence, concordance. Alors le geste surgit, l'action en découle... Telle serait l'efficace d'une action dans le monde porté par un sujet qui se dépouille de ses attributs. L'aboutissement qui autorise un tel geste ne saurait être considéré comme miraculeux, il est le résultat d'un long apprentissage, d'une patience à recommencer, d'une volonté à ne pas se laisser décourager par une première maladresse. Il est résultat d'une pensée qui s'incarne corporellement pour permettre au sujet d'être au plus juste dans la situation. Nous sommes donc loin d'un idéal d'objectivité comme garantie de cette justesse, et loin du non-engagement du sujet dans son acte. Donc, loin d'une pensée qui bannit le « je ».

Lorsque la subjectivité engagée dans l'action est reconnue, lorsque le geste vient, porté par un sujet qui est en même temps dépassé par lui, quel est le style de pensée qui peut convenir ? Il ne peut s'agir que d'une pensée qui n'a en effet pas peur de dire « je », mais qui accepte cette position subjective comme l'une parmi d'autres, qui autorise la rencontre, et cherche – lorsque la solution ne dépend pas d'un seul – à construire ensemble ce qui convient en ne campant pas sur son quant à soi, sur l'assurance d'avoir raison. Lorsque le geste vient d'un engagement subjectif, d'une expérience longuement ressaisie, la pensée qui en exprime l'ampleur et la justesse passe par la narration et l'interprétation. Elle se raconte et s'interprète, ensuite elle peut argumenter et entrer en débat. Elle s'écrit, peut-être autrement qu'avec le style scientifique habituel, et elle s'adresse (Cifali, André, 2007).

D'une manière ou d'une autre, nous avons à questionner cet investissement subjectif dans l'action, surtout notre manière de l'autoriser. Notre approche est manifestement en tension avec celles qui fondent l'action sur la technique et/ou la science, exigeant une pensée de l'action à leur image.

Loin d'un impératif d'une réalisation de soi

Aujourd'hui, une certaine idéologie libérale impose un investissement subjectif dans l'action, particulièrement quand celle-ci est professionnelle. C'est-à-dire qu'elle exige un engagement des compétences relationnelles et créatives du sujet au travail, pour une efficacité accrue. Axel Honneth (2006) dénonce le développement paradoxal de l'idéal d'une réalisation de soi, aujourd'hui instrumentalisée par l'univers du travail. La clinique psychanalytique croit aux bienfaits libérateurs d'un travail intériorisé, à une désaliénation possible d'un sujet par la reconstruction de son histoire à partir de ses déterminations inconscientes, tant au niveau de sa famille que du social qui l'accueille. Cette valeur de liberté conquise par un travail sur la subjectivité se retourne aujourd'hui paradoxalement contre le sujet à travers des exigences

extérieures qui lui demandent d'être soi-même à chaque fois performant, avec des jugements qui rendent fragile sa capacité de s'estimer, et un usage du « soi » qui réduit ses capacités de résistance.

Cet usage social de la subjectivité ne peut être négligé quand nous nous situons dans une approche clinique. Une subjectivité en travail comme engagement et nécessité ne peut se confondre avec l'exigence d'un investissement subjectif pour plus de rentabilité. Ce développement paradoxal de la place de la subjectivité dans l'action doit être nommé, pour ne pas leurrer celles et ceux à qui nous permettons d'en éprouver les bénéfices dans un certain cadre. C'est ce qu'au fil des années j'ai dû apprendre et transmettre. Sinon ce travail de la subjectivité, son autorisation même peuvent avoir des conséquences qui aboutissent au contraire de nos premières intentions. Comme historienne de la psychanalyse dans ses rapports à l'éducation, j'ai pu constater à plusieurs reprises que ce qui était considéré comme une avancée se retourne contre celui qui devait en être le bénéficiaire. Ce sont des mécanismes sociaux, des contradictions paradoxales, comme les nomme Honneth, qui paraissent bien être une constante psychique du développement social des sujets.

2. DES SENTIMENTS ACCEPTÉS

L'un des idéaux, qui existe également aujourd'hui, dans bien des métiers de la relation, dessine une position conséquente à celle que nous venons d'évoquer autour de l'objectivité, une position qui permettrait à un professionnel de n'être pas touché, affecté, travaillé par ce qui se passe, par un autre vivant ou une situation rencontrée.

Pas de sentiments

Que ce soit dans les professions du soin, de l'instruction ou de l'assistance sociale, une conviction s'affiche en effet : il ne faut ni éprouver ni laisser voir ses émotions ; les sentiments seraient précisément de l'ordre d'un subjectif néfaste par rapport à l'objectivité requise ; il serait nécessaire de rester neutre, en laissant au vestiaire tout ressenti. Surtout, par exemple, pleurer est l'aveu d'une faiblesse, d'une sensiblerie non professionnelle. En bref, il s'agirait de « gérer » les sentiments lorsqu'ils apparaissent ; ce verbe lui aussi insiste. Les sentiments venant ternir l'idéal de maîtrise, ils sont donc à cacher.

Aujourd'hui, cette représentation d'une action désincarnée, cet idéal scientifique de l'action protégeant le professionnel de tout investissement sensible structure plus d'une profession de l'humain. Cet idéal se construit à travers les formations initiales, souvent universitaires. Il est certainement la conséquence de certaines positions de formateurs, mais les professionnels ont aussi leur part quand leur principal but est de rendre leur métier crédible scientifiquement, donc davantage valorisé sur le plan social. Leur démarche est légitime mais également paralysante pour la pensée. Elle vient en opposition avec

une autre représentation, elle héritée d'un passé de dévouement, qui mettait l'enthousiasme, l'implication, la joie, l'intuition au premier rang des qualités professionnelles lorsqu'on travaille avec d'autres en position de faiblesse soit en raison de leur âge, soit à cause de leur fragilité psychique ou corporelle.

S'exprime alors avec force la représentation d'une affectivité parasite, avec la conviction que les sentiments ne sont pas de l'ordre de la connaissance et qu'ils ont donc à être éliminés. L'engagement dans la situation est vécu comme une nocivité. Et la rationalité recherchée passe par l'éloignement des sentiments. Ils n'ont rien à faire dans cet espace balisé où devrait régner la rationalité, la compétence, et donc essentiellement l'intelligence ; où, pour une part, nous obéissons à des ordres, des règles, des règlements et exerçons une fonction à quoi se réduirait notre vie professionnelle. L'idéal serait donc de juste « fonctionner ». Éprouver des sentiments peut ainsi être entrevu comme une emprise indue d'un affectif envahissant, et même d'une position maternelle de mauvaise augure lorsqu'on travaille dans le social et avec des groupes.

Travailler à l'affect n'est pas digne des adultes. Tenir compte de l'affect est encore tout juste possible pour ceux qui travaillent avec de jeunes enfants. Mais plus nous montons dans la hiérarchie des âges, moins nous paraissions professionnellement impliqués dans notre action d'enseigner. Prenons la transmission universitaire du savoir, elle serait purement et simplement une instruction sans que le professeur y soit engagé. Par quel sentiment pourrait-il être pris ? Certes, parfois il éprouve une certaine angoisse à parler, mais il peut s'y soustraire en ayant son texte écrit, son cours reconduit d'année en année. Nulle invention, nul risque pris, seulement une instruction, et surtout pas de sentiment. Nous savons l'irréalité d'une telle scène.

Se jouent donc, sur le plan de l'action professionnelle, les tensions inhérentes liées au souhait d'être enfin rationnel, ou du moins raisonnable. On y répète que la raison n'est pas le cœur. Que les malheurs humains naissent des passions. Que la rationalité est ce qui permet les progrès techniques, et ce qui neutralise les folies meurtrières. Les sentiments y sont de l'ordre du sens commun, d'un anti-scientifique qui déshonore la respectabilité sociale d'une profession : ils disparaissent de la justification de l'action. Autant de positions qui semblent aller de soi, mais qui rencontrent de bien moins simples débats philosophiques.

Les uns avec l'autre

La place des sentiments est en effet ce qui départage le plus sûrement les approches de l'action professionnelle : d'un côté un romantisme qui n'honore pas la raison ; de l'autre une rationalité inscrite dans une application scientifique censée garantir l'efficacité de l'action. Les images sont fortes, les métaphores parlantes. Une pensée dichotomique n'est souvent pas très porteuse. J'affirme pour ma part que ni les sentiments ni la raison ne peuvent fonctionner les uns sans l'autre. C'est un travail sur les sentiments qui permet à la raison de se déployer. La raison sans la butée des sentiments peut s'avérer

particulièrement dangereuse. C'est à tenir les deux que les professions trouveront à développer leur sens de la responsabilité.

Nous souffrons de l'emprise de nos sentiments quand ces derniers sont en effet aveugles ; nous souffrons de l'emprise de la raison lorsque nous croyons qu'elle est la seule guide de notre action. Il nous faut réconcilier pensée et sentiment, raison et ressenti, technique et relationnel. Les tenir ensemble, et non pas séparés. D'un côté comme de l'autre, le danger vient de leur séparation. Se fier à ses sentiments comme seul guide de l'action est dangereux ; ne se fier qu'à une raison objective que l'on tient pour vérité, également. Aucun n'a l'apanage de nous épargner la destructivité toujours possible de soi, de l'autre et du monde. L'irrationnel n'est pas seulement du côté des sentiments. Les passions peuvent certes mener les humains à leur perte, mais la raison ne peut pas à elle seule les empêcher de détruire, parfois même elle engendre et justifie leur pouvoir d'anéantir.

Éprouver n'est donc pas, pour bien des auteurs, contraire à penser. Les sentiments seraient même la couleur des pensées, ce qui meut un humain, le pousse à agir, lui signifie sa manière d'être au monde, ce qui lui indique les valeurs avec lesquelles il juge de la réalité, ce qui l'incite aussi à s'engager. La pensée a donc une corporéité nécessaire. Quand nous disons « je ressens », cela signifie que telle est notre manière de voir le monde et l'autre. En reconnaissant qu'il n'en va pas forcément de même pour notre interlocuteur, alors nous pouvons dialoguer, non en imposant notre subjectivité comme vérité mais en nous confrontant aux deux versions de l'histoire partagée.

Depuis l'époque des Lumières, le progrès est associé à l'avancée de la raison : c'est par la rationalité que la démocratie a pu l'emporter ; par une rationalité morale que la destructivité peut reculer. C'est par des arguments rationnels que l'humain gagnerait en humanité et en civilité ; en devenant un être raisonnable qu'il pourrait agir au plus juste. La philosophie n'a jamais cessé de développer le progrès de la raison, contre les passions, contre les jugements hâtifs, contre les actions sans référence à un bien qui les dépasse. La psychanalyse a, elle-même, tenté de penser ce qui échappe à la raison : l'inconscient, l'irrationnel, l'affect, les pulsions. Elle a misé sur un progrès de la civilisation à travers la maîtrise des pulsions. Si les hommes veulent éviter certains malheurs, qu'ils soient raisonnables, acceptent de débattre publiquement et se rangent à ce qui paraît être comme le plus raisonné. Nous ne pouvons donc pas déplorer que l'on veuille mettre aussi une raison dans l'action.

Un idéal de rationalité, avec des sentiments

Partons pourtant des constats que nous faisons lorsque l'action se décrit. Dans l'action professionnelle, les sentiments existent, ils sont massifs, même si on les réprime. Lorsque j'autorise à raconter une action professionnelle, une situation, un événement, ce sont les sentiments qui viennent massivement, signant la défaite, l'erreur, l'incapacité, l'impuissance, la réussite, tout aussi bien que la rencontre. La honte, la culpabilité, le dégoût, la haine,

l'amour, la détestation, l'agacement, la colère, l'injustice, le plaisir, la jalousie, la joie, la tristesse, la pitié, la compassion, etc., se racontent pour comprendre ce qui s'est passé.

Un tel constat donnerait donc la preuve que ces professionnels ne sont pas encore mus par une rationalité qui leur ferait poser des choix sensés et mener des délibérations argumentées. Vraiment ? Je résiste évidemment à cette conception de l'action et du sujet. L'action ne se divise pas en deux, l'une rationnelle et l'autre sensible ; l'une scientifique et l'autre littéraire. Nous avons besoin de l'une et l'autre. La science n'est d'ailleurs pas que rationnelle, ses découvertes se réalisent également à travers des intuitions, et même de l'amour (Nouvel, 2000). Plaisir de chercher, jeu, trouvailles, surprises, insight, font partie de la science comme de l'action. Nos métiers auraient certainement tort de vouloir former leurs professionnels sans leur transmettre cette dimension des sentiments éprouvés dans la recherche en particulier. Nous vivons aussi de nos joies, de nos danses, de nos arts, de nos amours, et de nos raisons. Nous peignons, chantons, écrivons pour transmettre notre expérience intime qui, ainsi, se socialise. Notre angoisse est précieuse, elle nous indique une menace intérieure qui guette. Les sentiments donnent de l'épaisseur aux faits ; des humains tracent ainsi la destinée de leurs relations, ce qui les pousse à agir et à réagir, ce qui leur enjoint de penser pour comprendre. Nos arguments permettent de discuter pour prendre une décision.

Aussi, lorsque nous affirmons que, dans l'action professionnelle, nous ne nous laissons pas guider par nos sentiments ; lorsque nous sommes dans la dés-affectivisation de nos gestes et dans la non-reconnaissance de cette part, c'est à ce moment-là justement que nous pouvons devenir aveugles quant aux conséquences affectives de cette position, quant à la violence qu'implique le fait de ne pas partager ce que l'autre éprouve, de ne pas entendre la souffrance qu'il y a à échouer, par exemple. Lorsque nous agissons dans l'inconscience de ce qui se passe en nous-mêmes, nous risquons bel et bien, malgré nous, de provoquer des sentiments extrêmes qui peuvent interdire ce que nous cherchons : l'évolution de cet autre, le dépassement de sa difficulté présente, la découverte de sa capacité d'apprendre dans une sécurité non envahie par la peur.

Nos sentiments ne nous révèlent certes pas non plus la vérité, ils sont une indication subjective de ce qui se passe en moi, dans la situation, en rapport au monde. En les nommant, en les exprimant, en les reconnaissant, en les partageant, ils nous permettent de comprendre ce qui est engagé, en positif comme en négatif. Les sentiments sont donc précieux s'ils poussent à rechercher ce qui les meut et ce qu'ils nous indiquent. Nous comprenons que les éprouver n'est pas les actualiser. Nous saisissons en quoi ils freinent ou dynamisent notre action. En quoi le plaisir du partage et de la rencontre est ce qui justifie notre action. En quoi éprouver de la haine n'est pas une faute, mais l'actualiser oui. En quoi notre honte nous demande de rétablir notre dignité. En quoi notre culpabilité nous pousse à réparer le dommage commis, la souff-

france causée. En quoi devant la détresse, nous avons à être touchés. Les sentiments éprouvés nous engagent donc dans une pensée affectée.

À leur juste place

Nos gestes, nos actions ont inmanquablement des retombées, des conséquences. Nos gestes justes ne peuvent l'être que si nous regardons ce qu'ils ont provoqué. Nous sommes ici dans un registre de l'éthique. Cette dimension éthique de nos gestes professionnels ne se réduit pas à un discours de bons sentiments clamant des idéaux ne tenant pas dans le quotidien. Elle est présente en revanche quand nous interrogeons nos valeurs confrontées aux situations (nos impasses, nos dilemmes, nos contradictions) et considérons comment nos gestes rejaillissent sur celles et ceux avec qui nous travaillons. Il importe donc d'examiner le lien existant entre valeur et sentiment : comment définir l'action des valeurs professionnelles ? Que disent les sentiments de nos valeurs ? Comment habiter nos passions, non pas comme ce qui dévalorise l'humain, mais comme reconnaissance de son ambivalence et comme lutte contre la destructivité toujours présente quel que soit le contexte historique et culturel où nous vivons ? D'où vient notre engagement vis-à-vis de la souffrance ? Que faire avec notre agressivité, notre possible violence, notre jalousie, notre envie, avec ces affects qui font qu'un autre est très souvent notre ennemi plutôt que notre ami ? Que faire quand celui avec qui nous travaillons, nous agace, sur lequel nous actualisons notre sadisme, etc. ?

Les humains souffrent certes de jalousie, d'envie, du désir de détruire, mais c'est trop charger les sentiments que de les rendre responsables d'empêcher la réalisation de ce dont nous rêvons : par exemple collaborer avec respect, vivre ensemble avec nos différences sans nous entre-déchirer, etc. Lorsque les professionnels évoquent ce qui les fait souffrir, ils nomment les sentiments qui accompagnent des actions qui blessent, humilient, détruisent. Et ces mêmes professionnels de désespérer de n'être pas plus raisonnables. Nous pouvons, avec eux, regretter que les relations professionnelles de proximité soit encore la proie de tant de passions destructrices ; d'appropriations et de réalisations fantasmatiques primitives où on n'existe que si on élimine l'autre ; de délires paranoïaques et d'usage pervers de l'humiliation, etc. Certes. Mais ce n'est pas le refoulement des sentiments qui nous permettra de travailler en complémentarité, mais bien plutôt leur reconnaissance partagée.

Admettons aussi que nos gestes ont à être, parfois, purement techniques si nous voulons qu'ils aient de l'efficacité et que, parfois aussi, ils vont vers un partage des sentiments quand la technique ne peut plus rien, par exemple. C'est cette tension qui est intéressante : cette possibilité que nous avons d'être justes dans ces deux moments, justes par rapport aux conséquences sur l'autre, sur soi et sur le monde. Quand on opère chirurgicalement, on est dans la technique ; quand on annonce à un parent que nous avons échoué à guérir son enfant, nous sommes dans le partage de notre impuissance, de notre tristesse, et même dans le partage de nos pleurs. À cet instant,

nous n'annonçons pas une information comme si elle était banale, et nous ne la fuyons pas non plus parce que nous sommes au bord des larmes.

Un professionnel est professionnel dans toutes ses dimensions, techniques et humaines ; il l'est donc quand sa parole est affectée et non pas seulement lorsqu'il exerce dans le détachement. Ceci apparaît particulièrement important quand nous considérons les effets de notre agir sur l'autre et la situation dans laquelle nous sommes ensemble. N'oublions pas que le changement et le dépassement de difficulté sont souvent liés à une rencontre de sentiments, en thérapie comme en pédagogie. Daniel Stern l'évoque comme étant un « voyage en sentiments partagés » (2003 : 203).

3. UNE INDIFFÉRENCE QUESTIONNÉE

Au quotidien quelqu'un nous livre parfois : « Il faut que je parle objectivement ; que j'écrive objectivement ; que je m'adresse à l'autre objectivement ; que je sois dans cette abstraction de moi-même pour être dans l'objectivité ». Il lui faudrait trouver neutralité et distance, et même indifférence, pour être dans le juste. Il ajoute que cette ascèse de neutralité est si difficile qu'il peine alors à parler à celle ou celui qui lui fait face. Par exemple : « Je dois tellement m'abstraire de l'affect quand je m'adresse à ce parent d'élève, que je n'arrive plus à parler tellement j'ai peur de dire quelque chose qui pourrait trahir une part de mon affectivité et de ma subjectivité ». Et l'autre, en face, de ressentir peut-être dans cette parole adressée l'efficacité d'un technicien imbu de son savoir, qui n'est cependant même pas capable de partager avec lui le désarroi provoqué par ce qu'il prononce. Et l'autre, probablement de souffrir de ce qu'il ressent comme une indifférence à ce qui lui arrive.

La bonne distance exigée par l'action professionnelle n'est nullement indifférence, elle est affect, joie et douleur, agacement et élan, qui se vivent sans envahir, sans s'actualiser immédiatement. Nos sentiments se reflètent dans les expressions de notre corps, de notre visage. Ce que l'on condamne comme monstrueux aujourd'hui, n'est-ce pas l'attitude de celui qui n'éprouve rien face à la souffrance qu'il cause ? Pas de compassion, pas de honte, pas de tristesse. Une mécanique qui fonctionne (Améry, 2005). L'idéal serait-il vraiment un humain transparent, dont le corps n'exprime rien ? Succède-t-il à cet humain pris par des passions ravageuses, s'autorisant colère, haine, etc. ? Évidemment non.

Certains auteurs affirment que les sentiments sont au fondement de toute morale ; que le sentiment est la dernière barrière contre une inhumanité toujours possible en chacun de nous ; que la réaction à l'insupportable est fondement de notre humanité ; que l'indifférence n'est pas absence de sentiments, mais déjà du mépris (Terestchenko, 2005). Ceux qui se préoccupent d'éthique, comme l'écrivain Musil (1982) ou le philosophe Paul Ricoeur (1986) ou le sociologue Zygmunt Bauman (2003), associent l'éthique aux sen-

timents. La honte, la culpabilité, la peur, l'angoisse, le sentiment de justice, d'injustice, etc., seraient l'apanage de l'humain, la limite de sa résistance vis-à-vis de l'inhumain. Dans les sentiments, l'humanité se reconnaîtrait. La disparition des sentiments dans l'action humaine annoncerait des temps brutaux ; la perte de réaction face à l'insupportable, la possibilité du pire. L'« indifférence morale » est le signe d'une probable déshumanisation ; du retour, dans la démocratie, de l'horreur connue durant la deuxième guerre mondiale. Une barbarie, toujours possible (Améry, 2005).

Aujourd'hui, comme hier, mais différemment, une situation interroge les professionnels pris dans notre contexte politique et culturel : la montée de l'indifférence face à la souffrance, liée à une passivité, à un non-engagement par rapport à ce qui se passe. Dans le quotidien des professionnels, surgissent en effet des récits où, face à l'insupportable, ils ont été lâches, ont eu peur d'un pouvoir qui pourrait les anéantir. Où ils se sont tus, n'ont pas porté secours. Ils ont assisté impuissants à la maltraitance, à l'exclusion, à l'humiliation. Ils ont certes éprouvé de la révolte, du dégoût, mais surtout ils se sont retrouvés lâches et complices de ce qui se passait car ils n'ont rien dit, rien fait. Les sentiments éprouvés ne les ont pas poussés à intervenir, ils ont assisté dans l'impuissance, pas indifférents mais passifs. Ils ont honte de ce qui a pu être interprété par celui qui était en souffrance comme de l'indifférence.

Nous nous interrogeons de longue date sur ce qui meut l'humain dans ses conduites égoïstes et altruistes, sur la fragilisation actuelle de notre lien social par le repli sur soi. Deux livres m'ont marquée récemment. L'un de Patrick Pharo, *Raison et civilisation* qui, travaillant sur la rationalité morale, fait, à un moment donné de son argumentation, un plaidoyer pour une indifférence comme summum d'une rationalité (2006 : 292). L'autre de Michel Terestchenko (2005), *Un si fragile vernis d'humanité. Banalité du mal et banalité du bien*, qui interroge la manière dont aujourd'hui se construisent une indifférence et une passivité où on peut voir souffrir ou faire souffrir l'autre sans rien ressentir, où l'autre peut être tué sans que l'on aille à son secours, sans que l'on essaie de le protéger. L'indifférence serait ici le signe d'une immoralité, la conséquence d'une absence d'identification à l'humain dans l'humain ; elle aurait parfois comme origine une raison réduite à une affaire d'efficacité. Nous l'avons vécu durant la dernière guerre mondiale lorsque, pour certains, la destruction des hommes est devenue un simple problème technique, sans qu'ils éprouvent ce que l'autre ressent lorsqu'on le torture et le fait mourir.

S'agit-il de la même indifférence ? S'agit-il de la même raison ? On pourrait être tenté de répondre par la négative. Les deux auteurs cherchent à comprendre, l'un et l'autre, comment se construit une action éthique. L'un en nommant les sentiments engagés vis-à-vis d'autrui et de soi-même, en décrivant les risques pris sans calcul d'intérêt ; l'autre par une rationalité qui s'est détachée des contingences subjectives. La « distance maximum », la « mise en suspens corporelle » seront-elles en mesure de favoriser « la rationalité au sens plein », qui aura alors plus de « chances d'être une rationalité morale

qu'une rationalité strictement utilitaire » (Pharo, 2006 : 292) ? Ou les sentiments éprouvés liés à des convictions et des valeurs sont-ils les plus à même de lutter contre la passivité et l'indifférence, de permettre un engagement avec et pour l'autre ? A chacun de répondre, je sais qu'autoriser et travailler les récits où de l'indifférence, de la passivité ont été vécues, cela donne naissance à une pensée traversée par le juste et l'injuste ; que les sentiments éprouvés qui poussent à pleurer, qui expriment notre honte et notre culpabilité, ne sont point le signe de notre faiblesse, mais de notre force.

4. UNE PRÉSENCE EXPRIMÉE

La « présence » relève, dans notre Occident, d'une qualité d'être que nous avons du mal à définir. Peut-être parce que le terme est surtout utilisé pour parler d'une « présence divine », de la présence d'un Dieu. Néanmoins dans les métiers de l'humain, notre agir et notre relation à l'autre exigent, bel et bien, notre présence, une incarnation du corps et de l'esprit. L'efficace de la clinique pourrait être dans ce registre un surcroît de présence, c'est ce que je voudrais croire. Un surcroît d'une humaine présence : présence à soi, à l'autre et au contexte dans l'action comme dans la pensée.

Dans l'action, cette présence se sent pour celui qui accompagne, par exemple, un professionnel. Elle ne trompe pas, comme l'angoisse. Pourtant je peine à trouver les mots pour la décrire. Pour moi-même, je peux seulement sentir quand je suis présente dans une situation, et lorsque j'en suis décalée. « Ça sonne faux », « ça sonne juste », c'est ainsi que Wittgenstein (1982), lui, l'exprime. Et je n'ai rien trouvé de mieux pour nommer cette évidence si fragile. Cette présence transparaîtrait également dans la pensée de l'action, en particulier dans l'écriture quand la pensée de l'expérience passe par elle ; dans le texte, à travers le raconter, quand l'expérience se narre. Mais quels en sont les signes ? Pour y répondre, cela exige une mise au travail sur plusieurs plans. J'en évoque ci-après quelques-uns.

Des nuances

La présence dans l'action et la pensée ne passe pas par le clivage entre les bons et les mauvais sentiments. Or le plus souvent, les jeunes étudiants vivent dans un monde clivé, ce qui est une constante dans le temps, c'est-à-dire qu'aujourd'hui n'est pas différent d'hier sur ce plan. D'un côté surviennent les termes positifs : l'amour, l'empathie, la joie, l'enthousiasme, le bonheur, le respect, l'autonomie..., ceux qu'ils sont censés conjuguer la journée durant. De l'autre, se repoussent les termes négatifs, les contraires, qu'il s'agit d'éliminer et du monde et de l'humain : la haine, la tristesse, les pleurs, l'apathie, le rejet, la dépendance...

Ce découpage entre le bien et le mal structure leur action et leur pensée, comme si rien ne pouvait le nuancer. Il s'agit ici d'un discours de l'idéal, avec la conviction qu'il suffit d'être dans le positif pour agir juste et bien. Mes

cours universitaires tournent autour de cette tension et, régulièrement, ce message est rejeté comme trop pessimiste, les contraires devant se dissoudre par la disparition de l'un. Cette pensée du positif, nous la connaissons bien ; elle est discours entendu et répété chez ceux qui veulent transformer le rapport pédagogique ou formatif. La psychanalyse s'est toujours opposée à un tel clivage, nous imposant de maintenir ensemble les contraires, et traitant l'ambivalence humaine comme inéluctable. Il semble que de génération en génération, le deuil d'une réalité uniquement positive doive être recommencé ; c'est d'ailleurs la condition pour que chacun puisse travailler sa potentialité destructive.

Ce problème est philosophique, traité à bien des époques. Si nous prenons la sagesse chinoise selon ce qu'en interprète Jullien (1998), les extrêmes ne s'y excluent pas, et la position du sage est d'être disponible pour être juste dans une situation. Le juste milieu n'est donc pas l'annulation des contraires, mais le maintien de ces contraires comme possibles. Parfois nous serions bons, parfois nous serions mauvais. La position adéquate est d'osciller pour être au plus juste du « maintenant ». Donc ce n'est pas prendre parti pour l'un contre l'autre. Pas prendre position et exclure. C'est « prendre avec » pour que cela tienne ensemble. Ce n'est pas le calme qui serait l'unique valeur, mais la colère aussi. Ce n'est pas l'amour, c'est aussi la haine. Le sage chinois oscille, ne se fixe pas, ne part pas d'une idée pour s'y tenir. Il est là, et se pose au plus juste de la situation. Les choses ne sont alors jamais : ni... ni..., mais : et..., et... Ne se fixer sur aucun des extrêmes, mais vivre pleinement l'un et l'autre, selon ce que le moment exige, telle serait la perspective.

J'ai l'impression qu'aujourd'hui nous fabriquons d'une part plutôt « du tiède », surtout pas trop de passion : le « trop » est gommé et notre juste milieu est affadi. Un professionnel devrait ainsi se tenir dans un juste milieu qui lime des aspérités. Tout excès est jugé impropre. Il est remarquable, par exemple, de constater que les évaluations réalisées des compétences d'un enseignant universitaire par les étudiants – moi en l'occasion – épouse cette ligne : on oscille invariablement entre un « trop » et « pas assez », comme si l'excellence était dans ce milieu qui ni ne déborde ni ne manque, comme si la norme était la moyenne.

D'autre part, il est paradoxalement encore possible professionnellement d'actualiser sa colère avec des justifications défensives, sans vouloir même en saisir toutes les implications, sur soi et sur l'autre, sans en travailler la dimension possiblement transférentielle. Prendre une colère relève en effet de la faute professionnelle si elle n'est pas en phase avec la singularité du moment, si elle n'est que projection sans lien avec celui ou celle sur qui elle s'abat, et surtout si elle n'est pas pensée après-coup. La clinique questionne ces normes psychiques, impose de ne pas laisser ce qui est ressenti sans expression et sans travail de compréhension ; elle chasse les simplifications et cherche à promouvoir une pensée de l'action et des situations qui se dégage alors des adverbes globalisants et totalisants : du tout ou du rien, du noir et du blanc. Elle exige ainsi un travail et une pensée en nuances. L'efficace ne signi-

fierait donc pas le gommage de l'enthousiasme, de l'excès et du négatif, mais leur mise en travail dans une situation donnée.

De l'authenticité et de la sincérité

Il n'y a pas de présence sans authenticité. Le mot est difficile d'accès. Il peut même être frelaté. Et pourtant dans l'action, une certaine intégrité est nécessaire. L'authenticité dans l'action et dans la réaction signifie quelque chose comme être présent à l'autre et à soi-même, sans masque, rendant même visibles notre gêne, notre malaise et notre maladresse. L'authenticité prend sa valeur de ce qu'elle est adressée ; nous sommes dans l'échange, non dans l'idéal de nous-mêmes, non dans une justesse assurée, mais dans une posture qui ni ne trompe sciemment ni ne manipule, donc qui permet le « faire confiance ». Nous nous posons « face à » et sommes prêts à entendre ce que l'autre ressent de cette présence.

Il n'y a pas d'engagement sans authenticité. Nous ne pouvons pas faire comme si nous y étions. Cela nous engage face à l'autre et face à nous. Cet engagement a un poids de responsabilité, mais il est seul porteur de possibles rencontres et de constructions d'une confiance nécessaire à se risquer. C'est ce que nous oublions trop souvent aujourd'hui, l'engagement étant vu d'un mauvais œil car considéré comme un « trop ». Or, du moins jusqu'à maintenant, la possibilité même d'une transformation, d'une évolution, d'un développement est la plupart du temps la conséquence de l'engagement subjectif d'une personne face à une autre.

L'authenticité s'allie ici à la sincérité, qui se différencie de la vérité. Face à un autre, nous ne basons pas et cherchons à dire avec des mots de prudence ce qui se passe, pour lui, pour son présent, de manière à lui permettre de se repérer, même si les mots évoquent une douleur, des empêchements, du pas encore abouti. Aujourd'hui, au nom du respect des personnes, pour ne pas les blesser, pour fuir toute mauvaise nouvelle, nous restons dans le silence, dans l'épargne, dans ce qui nous apparaît comme une attitude de protection. Or, sans repère, sans butée, sans mots dits avec tact, nul ne peut grandir, se confronter, évoluer. La sincérité n'est ni « vérité sur » ni diagnostic posé. Elle cherche avant tout à mobiliser les forces du sujet, qui s'étiolent si elles ne se confrontent pas à ce qui les blesse. Comme professionnel, que nous soyons thérapeute ou enseignant, notre posture clinique passe par de telles qualités de présence. Si nous ne les honorons pas, le dommage peut être plus grand encore : il serait même le pire pour celui qui, floué par un clinicien, se trouverait ainsi confronté à sa tromperie et à son apparence.

Pour ce qui est de la qualité d'une pensée de l'action professionnelle, authenticité et sincérité s'y retrouvent également, peut-être même davantage saisissables. Elles transparaissent, par exemple, dans le style d'écriture de cette pensée. Dans un récit, ce serait d'ailleurs l'authenticité qui serait la jauge et non la vérité, comme l'articule Jean-Marc Ferry (1991). Quand puis-je être assurée que l'une et l'autre sont présentes ? Une réponse vient qui me

surprend : « Quand je suis émue à la lecture d'un récit d'expérience ». Ma jauge universitaire devrait pourtant se situer dans la logique de la pensée ou dans la manière dont un texte est accessible au lecteur, mais je reconnais qu'elle est surtout dans le constat que je suis affectée. Là aussi cela sonne juste : ce n'est pas narcissique, pas tape-à-l'œil, quelqu'un a écrit et cela se sent.

Comment se travaille cette authenticité et cette sincérité dans l'action et la pensée ? Sont-elles de mise dans toutes situations, même dans celles qui comportent un danger institutionnel de manipulation ? Ne faudrait-il pas mieux nous préserver, car l'autre peut nous décevoir ? Le risque est à prendre, à chaque fois. Notre défaite en la matière est moins douloureuse que notre compromission. Reste le comment elles s'acquièrent. Elles ne peuvent qu'être construction lente, au contact de personnes qui les conjuguent au quotidien. D'ailleurs quand nous travaillons cette authenticité dans l'écriture, elle peut probablement s'inscrire davantage dans une action. Le travail d'un texte, jusqu'à ce qu'un professionnel trouve son style, qu'il construise une pensée qui ne nie ni lui-même ni les autres, n'est pas sans effet sur sa possibilité d'être présent dans une action, c'est du moins ce que j'espère. Certes pas à chaque fois, mais au moins il peut sentir quand il n'y est pas.

Du mouvement

La présence n'est pas statique. Elle comprend le mouvant et se fonde sur le devenir. Nous ne cherchons pas l'« étant », mais le processus. C'est sur le devenir que la posture clinique insiste, sur la transformation des situations, sur le fait qu'il s'agit de ne pas arrêter son regard sur un état. Les mots « recherche, mystère, énigme » nous sont ainsi nécessaires pour décrire notre manière de vivre la connaissance. « En devenir », et non pas collé à un présent ; « en devenir », et non pas arrêté sur la plainte d'un présent insatisfaisant.

Les effets de la clinique peuvent-ils être parlés en termes de mise en mouvement ? Certainement. Le piège est l'arrêt, le définitif, l'« à tout jamais ». Au niveau de l'action comme de la pensée, nous privilégions non pas le relatif, mais le provisoire. Dès lors le changement apparaît sous un autre angle. Il ne s'agit plus d'une volonté de changement, mais d'un processus qui compte avec le temps et l'événement. La sagesse chinoise met, elle aussi, l'accent sur le processus, y compris avec le hasard, les occasions et l'incertitude. Travailler avec de jeunes étudiants sur ce qui leur arrive prend ce même chemin.

Dès lors, une nouvelle qualité apparaît, celle de la disponibilité : être disponible et ne pas réduire les possibles. Pour François Jullien, cette disponibilité est ce qui permet de conduire et d'être conduit dans l'action. Le travail de l'expérience vise à ouvrir, et non fermer sur des interprétations ou un modèle qui permettraient de capturer une réalité ou un autre humain. Une telle ouverture ne peut advenir que si nous avons pu, en particulier, nommer et travailler les peurs. Les peurs ferment, figent dans des défenses. Elles arrêtent. La peur est certes réaction nécessaire : il n'y aurait pas de pensée sans peur ; la peur met en mouvement de connaître ou de fuir. Il s'agit cependant,

à un moment donné, que les peurs lâchent pour faire confiance à ce qui vient. N'avoir plus peur de la vie, c'est ainsi que nous pouvons prendre le changement non comme un danger mais comme une nécessité. Aller dans le sens du mouvement, épouser le mouvement de l'autre pour qu'il puisse s'ouvrir ailleurs. C'est la stratégie de la sagesse chinoise. Dans notre culture, les jeunes étudiants vont plutôt vers l'affrontement, la volonté de faire changer un autre résistant.

La disponibilité est « exigence, mais pas impératif : aucun "il faut" ne peut y conduire » écrit Jullien (1998 : 157). C'est le plus difficile à obtenir : une pensée et une action débarrassées de leurs impératifs catégoriques. Nous pouvons y arriver, parfois, par le détour de la narration, par le récit, qui mettent en scène sans chercher à tout prix les causalités, les explications, et les canons de ce qui devrait être. Une pensée et une action qui ne sont pas de l'ordre d'un « on doit », tel pourrait être l'efficace d'une clinique, où l'on fait confiance à ce qui advient de soi, de l'autre et de la situation, porté par un mouvement vers ce qui ne se sait pas encore.

De la prudence

La prudence est une vertu intellectuelle dont Aristote a, très tôt, fait l'éloge. Nous la trouvons autant dans la sagesse pratique que dans l'intelligence *mètis* et la sagesse chinoise. Elle est nécessaire pour une pensée de l'action professionnelle. *Prudentia* est bel et bien une qualité de l'agir et de la pensée. Elle signifie une absence d'arrogance, une humilité face à ce qui arrive et ce que donne à entendre une situation. Prudence ne se réduit pas à peur d'agir ou à frilosité. Elle ne s'oppose ni à l'engagement ni à la prise de risque. Elle se lit plutôt dans l'absence de généralisation quand l'un parle ou écrit, et dans l'affirmation d'une pensée singulière : « un » remplace « les ». Une suspension du savoir préalable advient : on ne sait pas déjà ; on accepte la rencontre qui déplace et qui met en péril les certitudes. L'efficace d'un travail clinique aboutit à cette prudence, qui est conscience de la précarité des rencontres et des succès, et qui est aussi discrétion.

Le sage chinois n'est pas un héros qui clame au monde qu'il a réussi, qu'il a transformé, qu'il connaît désormais la solution d'ensemble pour faire aller mieux. Il se fait discret ; son action ne se voit pas ; son efficace ne paie pas de mine. Notre efficace clinique n'est pas, lui non plus, spectaculaire. Nous pourrions le faire remarquer à ceux qui nous demandent des comptes. Il n'est pas spectaculaire, mais d'autant plus efficace. Qui transforme n'est pas celui qui fait du bruit, mais qui œuvre, en silence, au jour le jour, dans le banal d'un quotidien. Voilà qui trancherait avec notre course à la reconnaissance et notre nécessité d'être visibles. Voilà où se logerait notre sensibilité clinique dans l'action.

Prudence aussi dans la pensée, dans la manière d'affirmer... La pensée qui découle d'une position clinique aurait un style, une couleur, des nuances. Existente certes des textes qui se réclament de la clinique qui n'ont pas

cette qualité, qui affirment fort, pensent en termes généraux. Il s'agit d'une contradiction pour ma part. Nous savons que trouver son style pour écrire la compréhension qui découle de leur intervention est un chemin difficile, douloureux. Il serait intéressant de travailler l'évolution du style d'écriture chez les cliniciens qui, pour beaucoup, évoluent vers une production plus littéraire que spécifiquement scientifique. La prudence dans les propos en est l'une des dimensions. Pour les étudiants, il en va de même : ce travail de la pensée en situation, avec la chasse aux affirmations trop imprudentes, est une tâche toujours à reprendre.

5. UNE LÉGITIMITÉ

L'approche clinique développe un savoir de l'intérieur conjugué au monde. Son mode de penser est tout autant un état d'esprit, une qualité d'être qu'une faculté intellectuelle. Une pensée de l'action humaine est une pensée affectée, comme l'affirment l'éthique, la littérature et la clinique. Aucune pensée de l'action humaine ne saurait l'oublier. L'efficace d'une pensée affectée de l'action exige ainsi un surcroît d'être, des qualités de présence, d'authenticité et de spontanéité, exige une capacité de travailler avec le mouvement et le temps, dans le banal et le détail. L'efficace passe, ainsi, autant par la qualité expressive d'un récit, par une pensée incarnée, un engagement et une sincérité, que par la rationalité des arguments ; tout autant par une éthique mise en acte, une jubilation de la pensée, un plaisir de penser que par l'usage de concepts appropriés (Cifali, 2006).

Quel type de connaissance pouvons-nous alors prétendre construire ? Il ne suffit peut-être pas de revendiquer une pensée affectée comme je le fais ici, faut-il encore que cette pensée affectée soit reconnue socialement comme valable, qu'elle soit productrice de dégagements, sinon de connaissances ?

Une singularité pensée

Travailler une subjectivité, les sentiments éprouvés, le mouvement, le temps pour produire de la pensée n'est légitime que si nous demeurons dans le cadre d'une singularité qui ne prétend à rien de général, dans le cadre d'une pensée située. Telle serait ma conviction. Que faire alors avec le critère scientifique de la vérité, avec celui de la « montée en généralité » ? Cette pensée narrative autorisée est-elle encore à même de produire des connaissances socialisables ? Devons-nous souscrire au fait qu'il existe une vérité scientifique à laquelle nous ne pourrions nullement prétendre, et une vérité littéraire qui pourrait se lire dans les histoires racontées (Rancière, 2007) ? Peut-être.

Sur le plan de ce qui est recherché, je soutiendrai que nous partageons les valeurs liées à toute recherche de vérité, telles que les développe par exemple Bernard Williams dans son ouvrage *Vérité et véracité* (2006), c'est-à-dire des valeurs comme l'exactitude, la sincérité et l'authenticité. Quant à la notion de vérité, je lui préfère celle de véracité. En reconstruisant la singula-

rité de l'action, nous sommes en effet dans une reconstruction interprétative, ce qui n'exclut nullement les faits. Nous sommes dans une reconstruction probable, ce qui n'exclut pas la vraisemblance. Nous sommes dans une fiction, ce qui n'exclut pas la réalité. Cette reconstruction se pose, principalement, comme une démarche de compréhension dans la singularité d'une action engagée. La production de généralités n'y serait pas alors nécessaire. Le but ne serait donc pas de monter en généralité, mais d'accepter qu'à travers le particulier se lisent la connexité des facteurs, les liens tissés qui le constituent, comme Rancière (2007) l'avance.

Cette reconstruction produit sans nul doute des effets sur celui qui en est l'auteur : un déplacement de sa posture ; une compréhension de la complexité des facteurs en jeu et de leurs liens subtils ; une construction d'un espace de pensée ; une transformation de soi. Elle a également un effet sur le lecteur qui aborde, à travers le texte, cette singularité narrée : une compréhension des processus, des déplacements ; une mise en mouvement de sa pensée. Elle a surtout un effet sur l'autre partenaire de l'action, celui qui aujourd'hui nous fait face, et très sûrement sur celui que nous rencontrerons demain. Elle a, ainsi, des retombées éthiques en ne négligeant ni le souci de soi (le soi affecté) ni son articulation avec le souci de l'autre (l'altérité). Elle impose une complexification des causalités en jeu, toute causalité simple et linéaire étant de fait exclue. Ce type de pensée – qui peut être celle de l'historien, et qui assurément est celle du psychanalyste –, rejoint la littérature, et par là même l'écriture. Elle est aussi celle de professionnels dans leur recherche d'un sens à leur action, c'est ce que je soutiens sans le développer ici (Cifali, André, 2007).

Une pensée de la formation

Former et travailler à l'essor de ce type de pensée passe donc par notre capacité à revenir sur ce que nous avons fait et avons dit ; par notre capacité d'entendre les conséquences de nos gestes et de nos choix ; par notre passion de comprendre ce qui se passe quand nous sommes dans l'impasse, dans l'arrêt de l'action ; par notre interrogation quand nous ressentons de l'impuissance, par notre reconnaissance de la part de responsabilité que nous prenons dans toute situation ; par le partage des énigmes ; par notre pudeur dans l'expression des sentiments ; par notre capacité d'éprouver ce que l'autre éprouve ; par notre capacité de penser avec ceux qui ont écrit ; par la confiance que nous pouvons faire en nos gestes en les confrontant à leurs conséquences ; par notre conception d'une rationalité sentie ; par le travail sur nos aveuglements même théoriques. Tout cela exige que nous partagions nos savoirs, relativisions et confrontions nos positions, et les transmettions dans nos formations. Nous avons continuellement à travailler ensemble, en nommant nos constructions défensives, nos certitudes, les miennes comme les vôtres, et nos sentiments éprouvés.

Le lecteur peut, dans cette position tenue par moi, me faire la critique que je cède néanmoins à l'idéalisation. La construction d'une telle pensée exige du temps, un temps long incompatible avec le rythme universitaire. Comment puis-je prétendre y travailler sur une seule année, dans un cadre hors thérapeutique ? Comment puis-je par la parole et l'écriture inaugurer un tel mouvement ? Ne suis-je pas en train de rêver l'efficace de mon action formative, sans tenir compte d'un contexte qui ne le permet pas ? Je ne crois pas être dans la complète illusion de ce que produit une approche clinique de l'action professionnelle. Évidemment, il y faut de la nuance et de l'humilité aussi. Lorsque nous pouvons accompagner les étudiants au fil de leurs années d'université, y compris pour leur mémoire de fin d'études, alors les effets peuvent être certainement ceux que j'ai nommés. La plupart le reconnaissent. Je sais que certains ont œuvré ensuite à l'envers de ce qu'ils semblaient avoir élaboré. D'autres ont continué à évoluer, et ne se sont jamais départis d'une éthique et d'une pensée incarnée de l'action. Mon influence y est-elle pour quelque chose ? Je ne peux le mesurer. Il me faut croire en ma toute relative influence, le relatif étant ce qu'il s'agit d'accepter.