

S'ÉMOUVOIR (pas seulement en psychiatrie populaire)

Olivier Croufer, animateur au Centre Franco Basaglia

Résumé.

Il est grand temps de réimaginer ses cohabitations avec tous les vivants. En renvoyant les personnes qui souffrent à des institutions spécialisées en santé mentale ou en psychiatrie, nous nous soulageons, certes, mais nous nous privons aussi de nous émouvoir à ce qui pourrait transformer radicalement nos modes de vie. L'enjeu d'une psychiatrie démocratique, ou populaire, est de ramener les souffrances existentielles dans le quotidien de nos expériences de cohabitation pour y tenter des émancipations, bien plus collectives qu'individuelles. Cela commence par s'émouvoir. Trouver une joie à s'émouvoir depuis les souffrances existentielles d'un autre.

L'audace tenait au lieu : un sauna. Cet étouffoir destiné à la détente avait servi durant vingt minutes de local de psychiatrie populaire. Cela s'était déroulé en deux moments. Le premier moment nous avait inondés d'une générosité de confiance et de fantaisie. Cela a dû avoir des conséquences. Trois amis s'étaient charriés et lavés d'une insulte raciste que l'un d'entre eux venait de subir. Leur ton était désinvolte, comme pour éviter à tout prix que les mots sales, injustes et grotesques ne pénètrent les corps de façon durable. Puis ils étaient sortis, calmes et gais, du sauna. Je m'étais retrouvé seul avec un homme recroquevillé sur un corps potelé. Je fus surpris qu'il se redresse pour tenter de deviner mon métier. Sans doute comptable ou professeur, me dit-il. Deux coups dans l'eau ! J'ai pris plaisir à poursuivre la devinette à son sujet. J'ai vite trouvé : cheminot, sur les rails, sur les chantiers. Nous étions en période de grèves tournantes au long cours. Je m'étais mis dans ce que j'imaginais être son camp, et qui, de toute façon, était mon lieu politique, le soutien d'un service public. J'étais curieux qu'il s'exprime sur la pénibilité de son travail, puisque cette charge faisait partie de la négociation politique. Mais il coupa abruptement.

— Ce n'est pas pénible, me dit-il. Son corps était flasque, mais dans la sincérité de sa réponse, je sentais surtout un corps détendu. On est cinq sur un chantier, dit-il. Il y en a toujours un qui n'a rien à faire. Parfois, on attend des plombs l'arrivée du contremaître pour les instructions. Ça arrive d'attendre dans la camionnette toute la matinée. C'est pas pénible. Je ne ferai pas la grève. Je ne m'occupe pas de tout cela.

Parfois, on laisse faire. C'est son point de vue, son morceau de vie. J'avais envie de le laisser comme ça.

Nous nous sommes retrouvés quelques semaines plus tard encalminés dans ce sauna. Il démarre la conversation avec l'immédiateté qui m'avait déjà surpris la première fois.

— Puisque vous travaillez en psychiatrie, je crois, je peux vous poser une question ? Un stress post-traumatique et une dépression réactionnelle, c'est la même chose ?

— Les mots ne sont pas les mêmes. Je partageais avec lui une évidence.

— Mon médecin m'a dit que c'était la même chose. Il m'a redonné trois semaines et il m'a dit que j'avais une dépression réactionnelle. C'est la même chose ou pas ?

Nous avions peu de temps. Nos corps suintaient. Je lui proposai de chercher ensemble ce que les mots pouvaient dire. Stress, dépression, post-traumatique, réactionnel, qu'est-ce que nous pouvions comprendre de ça. À cause de ma pudeur, par respect pour la sienne aussi, je n'avais pas trop envie de m'aventurer dans ce que cela pouvait désigner précisément dans sa situation. Nous sommes restés sur ce bord discret et chaleureux. Cela nous a fait plaisir d'être ainsi.

Et si c'était joyeux ?

Ce n'était pas chiant du tout. Si je le dis de façon si vulgaire et lapidaire, c'est que ce qualificatif concentre la charge décourageante et exaspérante attribuée d'habitude à l'évocation de situations psychiatriques dans la vie quotidienne. D'autant plus quand ces évocations se déroulent dans un lieu voué à la détente et au plaisir. Imaginez, dans un sauna !

Partant, sans joie, pas de psychiatrie populaire. Celle-ci ne vise pas à étendre du lourd, mais à multiplier les contacts qui allègent les existences malgré ce qu'elles supportent. Tout en émancipant des souffrances, permettre des découvertes qui transforment nos rapports aux autres, au monde. Ce n'est pas facile, mais c'est bien cela des lignes de joie. On dit qu'elle est populaire car elle essaie d'impliquer les uns et les autres, avec cette attention particulière à celles et ceux qui semblent n'avoir aucun titre pour prendre place dans cette affaire.

Dans les années quatre-vingt, alors que nous entamions dans un quartier d'une ville des expériences de « psychiatrie alternative » (on disait ainsi), nous utilisions une formule pour désigner cette tentative : nous travaillons à partir de « *l'existence-souffrance en rapport avec le corps social* ». La proposition permettait de ne pas se focaliser d'emblée sur un objet défini par la discipline psychiatrique, une maladie mentale, un diagnostic,

mais de s'ouvrir à des alternatives pour désigner, pour comprendre, pour agir. Quarante ans plus tard, nous pouvons ressentir à quel point ce geste alternatif, très humain, très universel, ce geste ne va pas de soi. Comment pourrions-nous en parler de ce qui t'arrive, ou de ce qui nous arrive à plusieurs, certes avec les mots de la discipline psychiatrique s'ils nous sont utiles, mais aussi en nous permettant des alternatives puisées à notre propre langue ? Et pourquoi pas avec des pleurs, des cris, des bercements et des chants.

Le pouvoir magique d'une chambre de résonance

Il faut bien admettre que cela ne va pas de soi, une psychiatrie populaire, on dit aussi une « psychiatrie démocratique² », un mouvement qui permet aux uns et aux autres d'interroger et de transformer nos relations depuis les souffrances existentielles saisies par la psychiatrie. Ça ne va pas de soi, c'est un bon point de départ pour tenter de comprendre ce qui se passe.

Donc, par-ci par-là, le sujet peut-être « chiant », c'est du lourd. Ça fait qu'il est prêt à bifurquer ailleurs, être confié ailleurs. Ça tombe bien, l'institution psychiatrique a rendu cet ailleurs possible. Au fil de son histoire³, elle s'est créé une existence et une légitimité. C'est là qu'on peut traiter, soigner, contrôler des existences trop lourdes pour les vivants d'aujourd'hui. C'est là qu'on parlera de ces existences. Son discours fait désormais autorité. Non que la psychiatrie parle d'une seule voix, mais plutôt que toutes sortes de voix discourent dans toutes sortes d'institutions psychiatriques forment une chambre de résonance dont on écoute les mots et dont on considère les pratiques avec une certaine confiance. Aux yeux de la population, la psychiatrie a acquis un pouvoir symbolique pour conduire le vivant.

On peut prendre ce pouvoir par les mots. Dépression réactionnelle, trouble bipolaire, angoisse. Cela est très partiel car les mots ont tout un monde, ils sont enveloppés dans des discours, dans les savoirs structurés des disciplines, plus ou moins culturelles, plus ou moins scientifiques. Ils tintent dans les traitements et les soins, ils résonnent dans les chambres des hôpitaux et les cabinets de consultation des services de santé mentale. Les mots ne sont que les fragments d'une sphère de résonance dont les sonorités retombent dans les saunas et les couloirs du monde.

Les mots exercent un pouvoir symbolique. Le symbolique est ce qui permet de désigner la réalité. Cette désignation est arbitraire, un mot pourrait désigner tout autre chose, et ce qu'il désigne est toujours plus ou moins fixe, plus ou moins flottant. Parfois, ce qui est désigné ne bouge pas de trop, pour le mot « tasse » par exemple, mais parfois cela peut varier très fort, par exemple ce qu'on met sous le mot « femme ». Là, on sent bien toutes les variations possibles où sont convoqués des référents culturels de toutes sortes — communautaires, scientifiques, politiques, artistiques, fictionnels... Ces référents culturels vont permettre de faire varier ce qu'on désigne par « femme » grâce à l'arbitraire, l'instabilité, l'incertitude du lien entre la langue et ce qu'elle désigne dans le monde. Être femme ! Être dépressif ! Être nostalgique, enthousiaste ou honteux ! La langue nous ouvre du jeu. Elle nous invite au plaisir délicat de partager les références culturelles qui racontent les mondes qui inspirent notre vivant.

En désignant le réel d'une certaine façon, le symbolique exerce un pouvoir. Un pouvoir assez joyeux, puisqu'il permet d'être dans un monde plus ou moins partagé, ou à partager, en ouvrant la possibilité d'exprimer les chemins culturels, scientifiques, politiques, amicaux, familiaux, spirituels où l'on se dit qu'on se vit « femme » ou « déprimée », ou tout autre chose. En parlant ainsi, on se découvre dans des rapports sociaux et parmi des traits auparavant inouïs ou invisibles des mondes vivants. Cela ouvre la possibilité de s'entendre, de créer des communautés d'entente, où se vivent aussi des mésententes.

Cela peut aussi tourner tout autrement, quand les rapports sociaux se cristallisent dans des rapports de domination.

Le sociologue Pierre Bourdieu (1930-2002) a fait de l'analyse du « pouvoir symbolique » un aspect majeur de la compréhension des rapports de domination. Le pouvoir symbolique, les mots par exemple, nous donne à voir le réel, y être sensible d'une certaine façon. Il devient un pouvoir dominant quand ce pouvoir symbolique s'exerce l'air de rien, comme si le symbolique n'avait rien d'arbitraire : c'est ça ! tout le

monde est sûr qu'un mot désigne cette réalité sans flottement quant à cette réalité. La force du pouvoir symbolique, le tour de force par lequel il devient un pouvoir de domination, réside dans sa capacité à s'exercer comme par magie : « *Le pouvoir symbolique comme pouvoir de constituer le donné par l'énonciation, de faire voir et de faire croire, de confirmer ou de transformer la vision du monde et, par là, l'action sur le monde, donc le monde, [est un] pouvoir quasi magique qui permet d'obtenir l'équivalent de ce qui est obtenu par la force (physique ou économique)*⁴ ». Autrement dit, et Pierre Bourdieu le dit clairement, ce pouvoir symbolique est aussi une « *violence symbolique*⁵ », c'est un coup de force, dont le tour de force est de s'exercer de manière « *quasi magique* ».

C'est une « dépression réactionnelle », c'est un « trouble bipolaire », c'est un « burn-out », ou des appellations plus générales, c'est un « problème de santé mentale », cela va constituer un donné, le faire voir, lui donner une compréhension et entraîner des actions sur la situation, et au-delà des actions sur la situation, entraîner la transformation des institutions, la transformation du monde. Il pourra certes y avoir des hésitations, quelques controverses, mais, foncièrement, tout le monde suivra la ligne donnée par les mots, avec soulagement, avec espoir, avec patience ou résignation, ou même avec colère. Les uns et les autres se plieront, l'air de rien, dans ce donné chaque fois que le pouvoir symbolique est « reconnu, *c'est-à-dire méconnu comme arbitraire*⁶ ».

Quand je pense à cet homme dans le sauna, je ne sais pas ce qu'il a apprécié de notre conversation. Je ne l'ai pas senti trop déçu que je ne confirme pas les appellations arrivées par les pouvoirs symboliques du médecin. Je crois qu'un plaisir un venu de s'être parlé comme si ces appellations étaient possibles ou discutables ou arbitraires, et que donc, depuis nous-mêmes, depuis les diverses références qui composent nos vies, on tentait de se parler à deux, depuis nous-deux.

Jouer le jeu du bien-être avec évidence

Depuis ce « méconnu comme arbitraire », il y a certainement quelque chose à tenter, pour se parler, et si je gonfle un peu l'ambition, je dirais pour vivre différemment, ensemble, de ce qui surgit des souffrances des existences.

Le travail sociologique de Pierre Bourdieu a été de construire des repères conceptuels pour expliquer comment en société il devient possible que ce pouvoir symbolique s'exerce de façon quasi magique. Un concept essentiel est celui de « champ social ». Un champ, par exemple le champ des arts, le champ du sport, le champ politique, est un « espace structuré de positions » qui peuvent être très différentes, même opposées, mais où les acteurs se reconnaissent dans un enjeu commun, irréductible aux autres champs. « On ne pourra pas faire courir un philosophe avec des enjeux de géographe », dit Pierre Bourdieu. « Pour qu'un champ marche, il faut qu'il y ait des enjeux et des gens prêts à jouer le jeu⁷. » Dans le champ de la santé mentale, l'enjeu commun est le bien-être. Il peut exister des divergences sur ce qu'est le bien-être ou les institutions pour le soutenir, mais, dans ce champ, tout le monde a incorporé des positions à l'égard du bien-être.

Nous sommes dans ce champ, moi et mes comparses. Quelques décennies auparavant, nous aurions plutôt évoqué un champ psychiatrique. Nous continuons à présenter les *Expériences du Cheval Bleu*⁸ que nous développons comme des propositions de *Psychiatrie démocratique*. Depuis les années nonante, le champ a clairement muté⁹. Le sujet à partir duquel nous travaillons tous n'est plus simplement la maladie mentale, mais la santé mentale. On sent d'emblée la différence. La maladie mentale est un état négatif. On essaie de s'en débarrasser, ou tout au moins de le limiter. La santé mentale, quant à elle, est positive. On essaie de l'encourager. La dynamique du champ, ses acteurs, ses institutions se sont alors réinventés. Le champ s'est élargi aussi. À tel point qu'on a parfois le sentiment qu'il est impossible d'être hors champ : toutes et tous, nous sommes invités à conduire nos vies à l'horizon de la santé mentale. Le champ de la santé mentale a un pouvoir symbolique. Il s'impose avec évidence, comme par magie.

Sans dire le jeu de la violence symbolique

Pourtant, depuis les *Expériences du Cheval Bleu*, depuis des lieux urbains qui accueillent des personnes qui souffrent de troubles psychiques et psychiatriques, nous pouvons sans cesse faire le constat qu'il y a

quelque chose qui nous décale. Les personnes nous arrivent dans les *Expériences du Cheval Bleu* pas seulement pour y trouver une attention à leur bien-être et faire soin de santé mentale. Elles nous arrivent car elles ne parviennent pas à s'émanciper de leur souffrance existentielle là où elles sont.

Cette souffrance existentielle ne parvient plus à s'alléger suffisamment ni dans la famille, ni à l'école, ni avec les amies, ni avec le médecin traitant, ni au travail, ni dans l'association culturelle, ni au C.P.A.S. Les personnes sont alors adressées à part, dans les institutions d'un champ spécifique : dans un établissement psychiatrique, dans un centre de jour, une habitation protégée, vers un professionnel, une psychiatre, un psychologue, vers un centre de santé mentale, et dorénavant vers des associations spécialisées en santé mentale qui développent des activités culturelles car les personnes ne sont plus accueillies dans les espaces culturels, des associations spécialisées en santé mentale qui développent des activités de formation car les personnes ne sont plus acceptées dans les établissements de formation, des associations spécialisées en santé mentale qui développent des coachings car les accompagnements par les services dédiés à la recherche d'emploi ou l'insertion ne se sentent pas équipés. C'est un « problème de santé mentale » s'impose alors comme une évidence. Mais nous pourrions tout autant dire que c'est un problème de famille, un problème d'école, un problème d'économie du travail, un problème culturel. Les enjeux spécifiques à chacun de ses champs bifurquent vers la santé mentale. Dans les situations les plus extrêmes, la vie quotidienne d'une personne peut-être massivement absorbée par le « problème de santé mentale », par le pouvoir symbolique des institutions de la santé mentale à « constituer le donné par l'énonciation, de faire voir et de faire croire, de confirmer ou de transformer la vision du monde et, par là, l'action sur le monde. » Au point où, dans les *Expériences du Cheval Bleu*, nous éprouvons toutes les peines du monde, voire l'impossibilité, à réinscrire les problèmes, et évidemment les personnes, hors champ de la santé mentale, dans le champ du sport, dans le champ associatif, dans le champ économique du travail, etc.

On ne se l'était pas dit, on ne s'en était pas vraiment rendu compte, mais ce qui allait de soi, comme par magie — c'est un problème de santé mentale —, apparaît aussi comme un geste de ségrégation. Une violence symbolique.

Jouer dans les paradoxes : s'émouvoir

La grande affaire de la psychiatrie populaire est de jouer dans ces paradoxes. À la fois y être dans cette psychiatrie, ses pouvoirs de constituer le donné par l'énonciation, de transformer la lisibilité du monde, et par là, l'action sur le monde, d'être là où nous met la psychiatrie, ou la santé mentale, et en même temps, sans cesse en rappeler le caractère arbitraire, la possibilité de constituer la réalité différemment. Autrement, sans la révélation continue de cet arbitraire, ce pouvoir s'affirme dans sa violence. Cette violence ne s'exprime pas uniquement par un pouvoir d'énonciation qui dominerait les autres, cette violence met à l'écart celles et ceux qui ont une autre sensibilité, un autre langage pour approcher les réels des souffrances existentielles. Elle met hors jeu les personnes qui n'auraient pas de titre pour y jouer et y être vivantes. C'est en ce sens que le terme « démocratique » à toute sa valeur, il s'agit de remettre dans le jeu les langues, les discours, les institutions, les terrains, les personnes, les points de vue auxquels est continûment ôté le titre d'y jouer.

La proposition reprise à Franco Rotelli (1942-2023)¹⁰, *être présent depuis l'existence-souffrance en rapport avec le corps social*, permet de se glisser dans le paradoxe, puisque la souffrance permet d'être en psychiatrie, en santé mentale, la souffrance est un quasi-inverse du bien-être préconisé, et en même temps d'être en dehors, la souffrance peut traverser l'existence depuis les pouvoirs de Dieu, depuis les violences d'un système économique, depuis la dictature d'un État, depuis la destruction des milieux des vivants. La souffrance permet de voyager dans le monde autrement que par la psychiatrie et la santé mentale.

Je propose un exercice, ce genre de voyage. La suite de ce texte n'a pas d'autre prétention. Raconter des voyages de la souffrance existentielle dont les départs sont pris dans quelque chose de psychiatrique ou de santé mentale pour permettre de sentir, de comprendre l'importance de ces aventures dans la découverte du monde, la joie d'y être avec les autres. Et aussi, de ces départs, sentir des devenirs du monde, c'est peut-être cela qu'il est grand temps de retrouver ensemble.

La souffrance, c'est trop gros, trop massif pour un départ. Ça vaut le coup de faire atterrir la souffrance dans ce qui s'éprouve d'une situation vivante. Je me sens mal, ce n'est pas la même chose que je me sens triste, je me sens désespéré, je me sens sans cesse en colère, je me sens dans des enthousiasmes débordants. Une façon d'entrer en contact avec la souffrance est de la considérer comme une émotion, ou des émotions qui traversent une existence, des émotions qui donnent une granularité plus précise, plus singulière à ce qui se vit. Cela nous ouvre une voie plus fine sur le chemin du pouvoir symbolique des mots.

J'ai choisi trois émotions : la nostalgie, l'enthousiasme, la honte. Je les ai choisies car elles sont toutes les trois en prise avec la psychiatrie ou la santé mentale. La nostalgie, le mot lui-même, est née dans la médecine, je présenterai quelques éléments de cette histoire. J'ai pris l'enthousiasme du côté de l'enthousiasme maniaque, celui de la folie, de la maladie mentale, alors que cette émotion voyage aussi dans de tout autres mondes. La honte : il suffit de taper honte et santé mentale dans un moteur de recherche pour découvrir à quel point cette émotion est avalée dans les discours et pratiques de santé mentale alors qu'il est possible de la déguster tout autrement.

Je pourrais utiliser un autre mot qu'« émotion ». J'aime bien ce mot car il évoque le mouvement (-motion) et le dehors (ex-), mouvement qui arrive du dehors, ou qui conduit à sortir de soi, de sa situation. Mais il est vrai que d'autres mots sont de cette trempe-là : passion, dont la force nous met à l'épreuve de ses transports ; sentiment, qui insiste sur le trajet sensible, sensitif, sensuel ; affect qui exprime la façon dont l'extériorité nous touche, où la façon dont nous touchons, affectons, le monde. De ces mots, je retiens chaque fois le mouvement : ce n'est pas la définition d'une émotion qui intéresse pour cet exercice, mais le voyage qu'elle permet, le voyage qu'elle fait. La proposition du philosophe et historien de l'art Georges Didi-Huberman (1953) dans deux tomes généreux sur les *faits d'affects*¹¹ convient ici fort bien : il parle d'*émouvoir*¹², plutôt que d'émotion, « pour en marquer la valeur de processus, voire de processus infini¹³ ». Je suivrai dans ces exercices sa proposition de chercher, non pas ce que sont les émotions, mais ce que *font* de tels processus : « ne pas immobiliser [l'émotion] sur un état déterminé, mais en repérer la nature d'*intermédiaire* (...) en mouvement, de *tension* ou de *puissance*. Ne pas la fixer dans une stase ou dans une temporalité standard, mais l'ouvrir à ses propres *modalisations* (...) plurielles.¹⁴ »

Et maintenant, commençons. Tentons des exercices à s'émouvoir.

Nostalgie

Au commencement, le mot n'existe pas. Le mot « nostalgie » n'existe pas. Ce premier exercice d'émouvoir démarre son voyage dans les pouvoirs symboliques d'une émotion par l'apparition d'un mot dans la langue.

Première étape du voyage : Bâle, faculté de médecine, 1688

La masse confuse du corps morbide d'un soldat suisse frémit d'un sursaut fugitif. On aurait dit le faisceau d'un phare aussi vite allumé qu'éteint. Le soldat ouvre les yeux, relève un instant la tête. L'incident passe inaperçu dans la cadence des soins aux malades affalés dans un hôpital de fortune. Mais dans le brouhaha de la guerre, Johannes Hofer repère le petit événement. Il s'en émeut. Il ne comprend pas. L'événement reste, il flotte, il intrigue. On pourrait apprendre quelque chose des paroles de ce soldat. Celui-ci se tait.

Johannes Hofer¹⁵ est très jeune, dix-neuf ans, quand il se présente, sa thèse dans les mains, devant le jury de la faculté de médecine de Bâle. Nous sommes en 1688. La ville de Bâle prospère en paix dans une Confédération helvétique qui a acquis la reconnaissance juridique de son indépendance à l'issue de la ravageuse guerre de Trente Ans (1618-1648). Bâle est un refuge pour les protestants persécutés. Le jeune étudiant est issu d'une famille de pasteurs de la ville voisine de Mulhouse.

Sur la page de couverture de sa thèse¹⁶, le jury peut lire : « dissertatio medica », en lettres latines, la langue des savants, des disciplines, ici de la médecine ; « nostalgia » est imprimé en majuscules grecques, une langue ancienne ; « oder Heimwehe » sert de sous-titre, typographié en allemand gothique, la langue populaire. Oder Heimwehe, ou le mal du chez-soi, ou le mal du retour, est la traduction de « nostalgia ». Avant ce moment de 1688, ce mot n'existe pas. Johannes Hofer a assemblé *nostos*, retour, et *algos*, douleur. Il donne un nom à une souffrance particulière.

Le mot permet d'établir un contact, — avant tout, je dirai quelque chose comme ça, d'être touché, de part et d'autre. Le soldat malade est un homme affaibli, sans appétit, qui respire mal, au sommeil agité. Il semble aller vers la mort par épuisement. L'homme n'est présent sur son lit de malade que par ce corps et ces symptômes. Il est taiseux. Mais il réagit à la prononciation du nom de son village natal. Il relève alors légèrement la tête. Souffrirait-il de nostalgie, tentons le mot ? Le soldat est Suisse. Il s'est engagé dans l'armée française, loin de son village alpin. Alors, le mot nostalgie vient aiguïser une sensibilité dans le brouillard épais du monde. Il guide. D'un indice anodin, le nom prononcé d'un village, la souffrance du soldat prend l'allure quelque peu intelligible d'un mal du retour. Peut-être que le nom du village est le tracé d'un désir. La sensibilité de Johannes Hofer (sa patience ? sa tendresse ?) prend la tournure d'un presque-savoir qui se cherche à deux, le médecin et le malade. Peut-être que ce savoir ouvrira la possibilité de soigner. Peut-être.

Dès l'institution, le voyage se tend

Le mot entame sa vie dans l'institution médicale. Formulé à l'occasion d'une thèse de médecine, dans l'institution académique qui organise une discipline dont la vocation est de guérir, le mot « nostalgie » définit une entité morbide. Il renvoie à un ensemble de symptômes dans le réel d'un corps : une tristesse constante, des insomnies, des palpitations cardiaques, des fièvres, des pertes d'appétit, des pensées obsédantes à l'endroit du pays natal. Sur le plan théorique, Johannes Hofer fait de la nostalgie une maladie des esprits animaux. C'était une théorie médicale de son époque. Les esprits animaux circulent dans le sang, agissent sur les passions en dilatant les pores du cerveau. La nostalgie vient déranger cette fluidité. Elle bloque les esprits animaux et elle fige l'imagination. Elle obstrue le flux des idées sur le retour au pays. En même temps, ça bloque dans le corps.

Dans sa méthode, Johannes Hofer est resté proche du geste qui, un jour, provoqua le tressaillement d'un soldat. Il tente un dialogue à deux voix, celle du médecin, celle du malade : le mot « nostalgie » soutient l'attention vers l'histoire de l'homme malade en ouvrant la possibilité à ce dernier de ne plus taire son désir

du village. Le soldat peut en dire quelques mots. Il peut évoquer ses affections, la honte d'y retourner penaud alors qu'il s'était fièrement engagé. Johannes Hofer laisse aller la causette, tout en restant un médecin. Il prescrit des retours au pays. Dès le début du voyage, parfois dès l'annonce ferme du médecin, le malade s'endort calmement ; il raconte, et les fièvres cessent.

Mais ce n'était pas toujours le cas. Si la nostalgie s'exprime dans le corps, c'est que le corps en est la cause. Les médecins anatomistes¹⁷ tentèrent cette approche. Ils fouillèrent le corps, disséquèrent les organes, rendirent visibles les inflammations. Ils effectuèrent des saignées et des purgations. Au cours du 18^e siècle jusqu'à la première moitié du 19^e où le diagnostic de nostalgie atteint son apogée, de jeunes médecins comme Johannes Hofer, souvent des officiers militaires, vont faire leur thèse sur la nostalgie. Celle-ci permettra de poser des diagnostics non seulement sur des soldats engagés loin de leur village, mais aussi sur des domestiques malades arrivées dans les villes depuis leur campagne ou sur des étudiants envoyés étudier dans une université trop lointaine. Au fil du temps, des écoles de savoir se sont formées, les Physiologistes partisans de l'autopsie se rassemblèrent à l'école du Val de Grâce : les sentiments et les passions naissent des viscères. Les Humanistes s'organisèrent depuis l'école de Montpellier où le médecin Zimmermann écrivit un *Traité de l'expérience* pour soutenir une façon de parler au malade qui dissiperait la douleur de nostalgie.

Avec recul de l'histoire, on voit à quel point la « nostalgie » a tendu l'institution médicale. Les Physiologistes de l'école du Val de Grâce auraient pu balancer le terme de nostalgie, puisque tout est dans les organes et non dans un retour au pays. Pourtant, le diagnostic de nostalgie est resté au cœur des controverses. On court dans le même champ, on est tous là pour soigner. Et on est là en désaccord. S'émouvoir de nostalgie amène l'institution du soigner à se plonger dans des controverses où chacun exprime ce qu'il considère comme étant important dans ce soigner. Pour Johannes Hofer, l'importance de la parole médecin-malade, peut-être de la parole, tout simplement, et quelque chose comme le mouvoir d'une émotion qui nous met en contact avec un désir. Après, les voyages d'importance ont aussi leurs impasses.

À la croisée des chemins

La nostalgie du 17^e siècle au 19^e nous emmène dans des façons de soigner. Et elle nous amène déjà ailleurs que dans l'institution médicale. C'est peut-être dans ces extériorités de l'institution à laquelle on est commodément assigné que l'on décèle mieux les lignes d'un émouvoir, tout le lointain ou tout le dehors qui dessine les forces de ses mouvements. La nostalgie s'installe vite à cheval sur deux, ou même trois institutions : l'institution médicale, l'institution militaire, l'institution nationale. Pour Johannes Hofer : être médecin, dans l'armée française, où se sont engagés des soldats suisses. L'institution médicale, l'institution militaire, l'institution nationale. Cela fait surgir des imbrications inconfortables. Dans l'institution médicale, on y est pour soigner. Dans l'institution militaire, on y est pour faire la guerre et défendre un pays. La guerre amène ses blessés à soigner, ça complète l'institution médicale, mais ça met aussi en tension.

Qu'est-ce que je fais de ces tensions ?

Ces imbrications institutionnelles ont parfois donné des attelages originaux, des drôles de collusions. Théodore Zwinger¹⁸, un médecin contemporain de Johannes Hofer, fit lui aussi sa thèse sur la nostalgie. Il y aborde le problème du *ranz des vaches*, une mélodie chantée par les vachers des alpages suisses pour appeler leur bétail. Les vachers déclinent chaque vache par leur nom, ajoutant un attachement affectif à l'ivresse de la mélodie. Théodore Zwinger montre à quel point ces chants attisent la nostalgie des soldats suisses. Finalement, l'armée française interdira de les siffler. Désormais, la notion de nostalgie sert l'armée, tout autant que la médecine. Elle n'ouvre plus simplement la possibilité de soigner, elle permet d'interdire un retour affectif et imaginaire au pays pour être présent dans la guerre.

Alors, que fait une émotion ? Dans quel voyage nous embarque-t-elle une fois le mot prononcé dans des institutions ?

La nostalgie a permis un contact. Ce n'est pas rien. Elle a permis un contact entre un médecin sensible et une personne qui souffre et ne dit rien.

Elle a permis de nous balader vers de la pensée de ce qui peut faire soin.

Elle a institué la censure d'un chant pour canaliser les voyages imaginaires vers sa culture et sa patrie.

Quoi d'autre ? Que fait un émouvoir ?

En ouvrant la possibilité de prescrire un retour au pays, la nostalgie a soutenu la possibilité d'un geste audacieux qui vient faire effraction dans les habitudes institutionnelles du traitement médical.

Quel autre mouvement encore ?

D'autres passagers embarqués : Paris, Académie française, 1935

Une liberté du voyage s'accomplit dans l'émouvoir. Mais l'histoire de la nostalgie indique que cette liberté ne s'exerce pas par la solitude du voyageur. Elle dépend fondamentalement des interlocuteurs en présence, et souvent des interlocuteurs en tant qu'ils sont assignés dans des institutions. Les interlocuteurs se saisissent d'une émotion, la font vivre d'une certaine façon. Au point que, dans ce qui tend l'émouvoir, certains prétendent offrir un meilleur voyage, ou un voyage plus légitime. Ça nous amène à des questions bizarres, du genre : qui est légitime pour parler d'une émotion ? La question peut paraître ridicule. L'émotion est fondamentalement humaine, partageable par tout le monde, elle n'est pas la propriété d'une discipline ou d'une compétence.

Les émotions ont pourtant leurs prétendants. Certaines institutions, certains métiers prétendent être plus légitimes ou plus adéquats pour parler d'une émotion. Actuellement circule une publicité de l'*Institut National d'Assurance Maladie* qui dit ceci¹⁹ : « Stress, solitude, anxiété... Ne les laissons pas s'installer. En parler à un psychologue conventionné, ça peut aider. Première séance gratuite, puis jusqu'à 7 séances à 11 € max ». Cette publicité oriente la légitimité vers des psychologues. Pourtant, le stress, la solitude, l'anxiété sont dans notre monde contemporain des émotions très banales. On ne parle pas ici de schizophrénie ou de maladie bipolaire. La publicité aurait pu dire tout autant : « Cherchez à en parler à votre entourage, à vos amis, à vos camarades de classe, à vos collègues, à une personne rencontrée fortuitement. Rendez-vous disponibles pour écouter ces personnes. Essayez de vous comprendre, de vous aider, d'être solidaires, de vivre des aventures qui vous amènent ailleurs. » La perspective d'une psychiatrie démocratique est de sans cesse questionner les prétendants à une légitimité. Qu'est-ce que cela fait pour nos rapports sociaux quand la légitimité à parler de stress, de solitude et d'anxiété est redistribuée vers les psychologues ?

Chaque émotion a une histoire de prétendants à la légitimité. La nostalgie est restée longtemps dans la médecine, tout en étant reprise dans des institutions qui lui étaient connexes, l'armée par exemple. « Nostalgie » entre dans le dictionnaire de l'Académie française en 1835 (6^e édition). La nostalgie est alors pleinement une maladie : *Maladie causée par un désir violent de retourner dans sa patrie. On dit vulgairement : la maladie du pays, le mal du pays*. En 1878 (7^e édition), la définition est inchangée. Ce n'est qu'en 1935 (8^e édition) qu'arrive une définition plus proche du sens actuel : *Souffrance causée par le regret obsédant de la patrie. On dit vulgairement : le mal du pays. Il se dit, par analogie, de : toute espèce de regrets, non seulement d'un pays, mais d'un milieu auquel on a cessé d'appartenir ou d'un genre de vie qu'on a cessé de mener*. Chaque personne peut désormais s'emparer du mot en toute légitimité.

Ce sera le cas des autrices dans la littérature.

Nous vivons dans deux maisons, Silésie, 1945... et la vie tout entière envahie par le manque

Je n'ai rien à prescrire pour la nostalgie, comme d'ailleurs pour aucune émotion. À coup sûr, il n'existe aucune formule universelle pour sortir une émotion d'une impasse. Mais surtout, du point de vue

d'une psychiatrie démocratique, l'essentiel, avant toute formule, est de laisser de la place à l'expression des rapports des uns et des autres à ce qu'ils sentent et comprennent d'une souffrance particulière. On cherchera d'abord à se mettre en rapport et à renouveler ses rapports. Le pressentiment d'une nostalgie aura permis à Johannes Hofer un rapport qui ne fut au départ qu'un contact, bien avant de trouver la formule d'un soin. Ce rapport a commencé par une sensibilité dont il ne savait pas vers où elle amènerait la relation.

Dans un roman de la Polonaise Olga Tokarczuk (1962) intitulé en français *Maison de jour, maison de nuit*, je suis tombé sur ce passage où la narratrice dit à sa voisine : « chacun de nous a deux maisons, l'une concrète, située dans le temps et l'espace ; l'autre infinie, sans adresse, sans possibilité d'être pérennisée par des plans d'architecte. Et que nous vivions dans les deux simultanément²⁰. » Je ne suis pas sûr que ça convienne pour le soldat suisse dont s'occupa Johannes Hofer qui semble s'attacher à une maison, mais dans les romans d'Olga Tokarczuk, les personnages sont sans cesse habités de déplacements desquels ils ne semblent jamais sortir.

Dans *Maison de jour, maison de nuit*, il y a cette histoire d'un couple, parmi tant d'autres histoires. Ils étaient arrivés en Silésie juste après la guerre 1939-1945. Ils étaient tombés amoureux. Les maisons vides, les rues vides, les cœurs vides favorisaient le grand amour. Rien n'existait encore, tout était sur le point de naître. On leur attribua une maison et, bien vite, ils y rapportèrent des meubles trouvés dans les logements abandonnés autour de la place centrale : un bahut en acajou, de grandes natures mortes dans de lourds cadres. Ils étaient fiers de leur logis. Elle colla des étiquettes sur les noms allemands des flacons de médicaments de la pharmacie pour y inscrire leurs équivalents polonais. Les gens l'appelaient « Madame la pharmacienne ». Lui, dans des bottes au cuir brillant, redonnait vie à la mine. Assez vite, elle devint responsable de pharmacie. Lui reçut de l'avancement en devenant ingénieur dans la plus grosse usine de la ville. Désormais, cela sentait bon le soir quand ils jouaient à la crapette avant d'aller s'amuser au lit, laissant les cartes à moitié distribuées.

Ensuite, il arriva un jour une situation étrange. Sans avertissement. Un matin, tout devint irréel, assombri. Elle, sur l'un de ses ovaires, l'on découvrit un kyste de la taille d'une prune. On lui dit de faire une radiothérapie au cobalt, voire d'être opérée. Elle se rendait régulièrement à Wrocław, à l'hôpital. Selon le rythme des voyages, la maison était occupée par lui puis par elle. Chez eux, il faisait éternellement froid, comme s'il neigeait dans toutes les pièces, alors qu'on disait que, depuis la mort de Staline, c'était le Dégel.

Un jour, elle était assise dans la véranda quand un garçon passa dans la rue. Il avait l'air de ne pas être de ce monde, il avait des cheveux jusqu'aux épaules, une veste en cuir jusqu'aux genoux et un sac à dos militaire. Elle lui proposa une soupe. La guerre a perturbé la biographie du garçon qui n'a plus de parent, il s'apprête à traverser la frontière et rejoindre le monde libre. Il s'appelle Agni. Elle invita Agni à passer la nuit. Ils firent l'amour.

Quand arrivait un cycle de radiothérapie, elle devait aller pour quelques jours à l'hôpital, son mari restait donc seul. Il se disait qu'une femme de ménage leur serait bien utile. Un mercredi, quand il rentra du travail, une jeune fille était assise sur les marches. Ses cheveux descendaient jusqu'aux épaules, son visage était décidé. Un pantalon de travail comme les femmes en portaient à l'usine lui donnait un air fantasque. Elle devint leur femme de ménage. Elle s'appelait Agni. Il lui prit les mains pour les poser sur ses épaules et il l'embrassa partout sur le visage. Finalement, ils firent l'amour le plus ordinairement du monde.

Désormais, le monde s'était réveillé. Dès le matin, elle attendait nerveusement, en marchant d'une fenêtre à l'autre, en scrutant les espaces vides entre les montants de la clôture. Parfois Agni se montrait, d'autres fois, non. Elle essayait de l'interroger sur ce qu'il faisait, l'endroit où il dormait, mais il ne lui renvoyait qu'un sourire. Elle sentait qu'Agni la soignait, que ses doux frôlements étaient frais comme une compresse de menthe, que ses baisers brûlants étaient comme un grog ; grâce à eux, son corps se reprenait, se renforçait, se restructurait et empêchait la déliquescence.

Lui, il découvrit qu'il parlait à Agni plus volontiers qu'à n'importe qui d'autre. Ces conversations sur l'oreiller, tandis qu'ils étaient allongés, fatigués de leurs ébats sexuels, étaient une variante de l'amour. Agni était un miracle.

Puis Agni disparut.

Lui conserva la garçonnière, il y laissa des petits mots sur la porte, mais le papier jaunissait au soleil et l'encre pâlisait.

Elle, à son retour de l'hôpital, le ventre vide, elle enfilait son manteau de fourrure et mentait en disant qu'elle allait chez la couturière. Elle errait dans les rues froides de la ville, regardait aux fenêtres, à l'intérieur des restaurants. Elle suivait du regard chaque silhouette masculine. Parfois, dans un accès de désespoir, elle poussait jusqu'à la banlieue où aucun lampadaire n'était allumé, où il faisait noir et humide, où coulait une petite rivière qui sentait mauvais.

« À quoi ressemble le monde quand la vie tout entière est envahie par le manque ? Il n'est plus que du papier qui s'effrite entre les doigts, se désagrège. Chaque mouvement s'observe lui-même, chaque pensée tourne autour d'elle-même, chaque sentiment commence sans jamais finir, et somme toute l'objet du manque devient lui aussi friable et irréel. La mélancolie seule est vraie, elle crée une dépendance. Être là où l'on n'est pas, avoir ce que l'on ne possède pas, toucher quelqu'un qui n'existe pas. Pareil état est de nature labile (...) Il traverse la peau jusqu'aux muscles et aux os qui, alors, commencent à exister douloureusement. Non pas à faire mal. Exister douloureusement signifie qu'à la base de l'existence se trouve la souffrance. Dès lors, il n'y a pas d'échappatoire à pareille nostalgie. Il faudrait fuir hors de son propre corps, et même de soi. S'enivrer ? Dormir des semaines entières ? S'adonner à des activités au point de s'y perdre tout à fait ? Prier en permanence ?²¹ »

Ce rapport, elle l'appelle tendresse

C'est une narratrice, et une autrice, Olga Tokarczuk, qui imprime la sensibilité d'un émoi. Elle rend sensible ce qui se nomme « nostalgie » au tournant d'une phrase. En même temps, au cours de la lecture, on sent quelque chose en plus qui émeut au-delà de l'histoire de nostalgie, quelque chose de la sensibilité de l'autrice aux personnages et leurs histoires. Un autre émoi nous parvient : celui exprimé par le geste d'écriture et de sensibilité, par lequel une relation à la nostalgie naît et renaît. Dans son discours de réception du Nobel de littérature, en 1918, Olga Tokarczuk dit ceci :

« Quand j'écris, je dois tout ressentir en moi. Je dois être traversée par tous les êtres et tous les objets présents dans le livre, par tout ce qui est humain, et tout ce qui ne l'est pas, ce qui est vivant et ce qui ne l'est pas. Je dois voir de près chaque chose et chaque personne avec le plus grand sérieux pour les doter d'existence en moi et les personnaliser.

C'est précisément à cela que me sert la tendresse, parce qu'elle est l'art de concrétiser un ressenti affectif partagé, elle est donc une découverte permanente de ressemblances. Concevoir un roman consiste à ne cesser de donner vie, à faire exister toutes ces particules du monde que sont les expériences humaines, les situations vécues, les souvenirs. La tendresse personnalise tout ce vers quoi elle se porte, elle lui donne la parole, lui assure de l'espace et du temps pour exister, elle lui permet de s'exprimer. C'est la tendresse qui fait qu'une théière se met à parler²². »

La sensibilité à une émotion est toujours une relation qui est elle-même une émotion. Ici, la nostalgie naît d'une tendresse. Elle aurait pu naître d'une rancœur, on aurait alors une tout autre nostalgie et une tout autre couleur du monde. Probablement que Johannes Hofer éprouva de la tendresse à l'égard du soldat malade sur son lit d'hôpital, une certaine sorte de tendresse, certainement différente de la tendresse d'Olga Tokarczuk, plus contemporaine par la vastitude des fragments du monde auxquels elle s'attache. Au début de *Maison de jour, maison de nuit*, il y a ce passage où la tendresse s'émancipe de la fidélité à une maison.

« Je rêvais que je n'étais qu'un pur regard, juste une vision, et que je n'avais ni corps ni nom. D'un point indéfini, très haut au-dessus du vallon, j'avais vue sur tout, ou presque tout. (...) »

Je contempiais donc la vallée au milieu de laquelle se dressait une maison, mais il ne s'agissait ni de ma maison ni de ma vallée parce que nulle chose ne m'appartenait. Je ne m'appartenais pas moi-même et il n'y avait rien qui fût moi. Je voyais la ligne courbe de l'horizon qui obturait la vallée de toutes parts. Je suivais le torrent impétueux à l'onde trouble qui coulait entre les monts. Je repérais les arbres aux troncs puissants enracinés dans la terre, pareils à des animaux figés sur un pied. L'immobilité de ce que je percevais n'était que semblance. Dès que je le voulais, je pouvais déjouer cette illusion. Sous l'écorce des arbres, je trouvais alors les filets d'eau et de sève aux allées et venues incessantes vers le haut et le bas. Sous la toiture, je rencontrais les corps chauds des gens endormis dont l'immobilité était elle aussi factice — leurs cœurs battaient doucement, leur sang susurrant —, jusqu'à leurs rêves qui n'étaient guère réels, mais je pouvais saisir ce qu'ils étaient : des fragments vibrants de tableaux. Aucun de ces êtres en train de rêver ne m'était plus proche qu'un autre, aucun ne m'était plus indifférent qu'un autre. Je les regardais tout simplement et, dans leurs pensées emmêlées, je me retrouvais pour découvrir alors une étrange vérité. J'étais un regard, sans pensées, sans aucun jugement, sans sentiments. Et aussitôt, je découvrais autre chose encore : je pouvais voir à travers le temps, déplacer mon regard dans le temps de la même façon que je le faisais dans l'espace (...). Je rêvais ainsi un temps infini, me semble-t-il. Il n'y avait ni avant ni après, je n'attendais rien de nouveau parce que je ne pouvais rien acquérir, rien perdre.²³ »

Olga Tokarczuk fait glisser la nostalgie de l'attachement à une maison vers une attention à toutes les particules de vie et vers une tendresse qui leur donne de l'espace-temps pour exister. Le voyage d'un émouvoir est aussi un voyage des émouvoirs : de la nostalgie à la tendresse, ou de la tendresse qui ouvre à la nostalgie la possibilité d'un voyage. Le mouvement de nostalgie s'est instauré dans l'institution médicale qui lui a donné une forme spéciale : la nostalgie comme possibilité d'un soin. Déplacée dans l'institution militaire, la nostalgie a permis de penser et d'autoriser la censure d'un chant des alpages qui éloignait de la patrie pour laquelle il fallait combattre. Depuis les possibilités que l'institution littéraire encourage, Olga Tokarczuk a donné corps à une tendresse qui transforme encore tout autrement la nostalgie d'une maison. Peut-être, est-ce finalement dans ces mouvements d'une institution à l'autre, d'un endroit du monde à l'autre, que les émouvoirs donnent corps à des émancipations des souffrances existentielles. Car qui est légitime, comme le dit Olga Tokarczuk, pour « faire exister toutes ces particules du monde que sont les expériences humaines, les situations vécues, les souvenirs » ?

Enthousiasme

Cet exercice d'émouvoir commence dans l'asile psychiatrique. Y entrer par l'ouverture dérobée d'une émotion est étroit, je sais.

Un enthousiasme maladif, Kreuzlingen, 1936

Elsa Strauss²⁴ arriva en 1936 au Sanatorium Bellevue, à Kreuzlingen, du côté suisse du lac de Constance. Cela sonne asile pour riches. Ça l'est ! La clinique est dirigée par le psychiatre Ludwig Binswanger (1881-1966). Il développe une approche « existentielle » des personnes malades mentales : comment elles structurent leur existence au monde, quels sont les moments constitutifs de leur présence au monde. Chacun est dans son propre flux de vie et Ludwig Binswanger en vient sans cesse à se demander comment ses existences se joignent dans un monde commun ? Cela ouvre un point de vue particulier sur ce qui est à l'œuvre à l'occasion de la présence d'une personne malade mentale parmi d'autres : nous sommes mis à l'épreuve d'une défaillance dans la constitution d'un monde commun.

Voici comment Ludwig Binswanger raconte Elsa Strauss²⁵. Elle a trente-quatre ans, elle est mariée, elle a quatre enfants. Elle a fait des études d'économie politique qu'elle n'a pas menées à terme, elle a pris des cours de chant, elle maîtrise quatre langues. Déjà au lycée, elle a traversé des oscillations maniaques-dépressives relativement importantes (le terme « bipolaire » est plus tardif : 1953 ; mais le diagnostic « maniaco-dépression » est forgé en 1899 par le psychiatre allemand Kraepelin²⁶). Un an et demi avant l'arrivée au Sanatorium Bellevue, elle avait vécu un épisode de manie. Elle avait pu rester chez elle tout en menant la vie dure à ses proches. Ensuite, du calme. Une phase dépressive. Puis une nouvelle phase maniaque : elle se met à écrire de nombreuses lettres, elle fait des achats superflus, elle se montre très excitée sur le plan sexuel. Elle est alors reçue dans un établissement ouvert.

Cette écriture très factuelle convient sans doute pour un dossier psychiatrique. Elle ne nous aide pas à pénétrer une présence au monde. À la lettre, on ne comprend rien ! Puis, dans le texte arrive ce passage écrit de la main du psychiatre de cet établissement ouvert.

« Ce matin, elle quitta le service vers six heures, se promena deux heures environ et passa devant une église où on célébrait un office religieux. Elle alla vers l'organiste et pendant qu'il jouait le félicita pour son jeu et le sollicita pour des leçons d'orgue²⁷. »

On devrait arrêter ici sa lecture.

C'est toujours curieux d'entendre comment chacun reçoit un épisode comme celui-ci.

Elsa est enthousiaste. Son élan est plein d'entrain et sûr de lui.

Mais tout le monde se rend compte que ses manières font effraction. Interrompre un organiste au milieu d'un psaume joué dans une messe, louer l'homme et son jeu, prendre rendez-vous avec lui pour une leçon particulière, cela pourrait être une scène comique d'une comédie, mais en vrai, l'événement est épouvantable. Et le peuple dit : les fous vivent dans leur propre monde.

Leur monde : qu'est-ce qui défaille pour que « leur monde » puisse rejoindre le monde commun ? Qu'est-ce qui défaille pour que nous puissions nous rejoindre dans un monde commun ? Ludwig Binswanger formule sans cesse ses questions de la sorte. Ces formulations le décalent d'une ambition immédiate de guérir. Certes, il est dans l'institution médicale, il ambitionne de guérir. Dans le même temps, les pendrillons qui cadrent le plateau du théâtre d'une souffrance semblent pouvoir s'envoler par-delà les murs d'enceinte, comme si le drame de l'institution se déroulait sur un espace scénique remis en liberté.

Rassembler en commun des fragments d'histoires culturelles est-ce toujours possible ?

Ludwig Binswanger utilise un drôle de mot pour comprendre ce qui se passe avec Elsa Strauss : apprésentation. Le mot est technique. Il aurait pu reprendre les poncifs de la psychiatrie pour caractériser l'incident : signes d'hyperactivité maniaque, levée maniaque d'inhibition, etc. Mais il en fait un problème d'apprésentation. Ça rebute, le débarquement d'un mot technique. M'enfin, quand on a le temps, dans un sauna, « dépression réactionnelle », « stress posttraumatique », ça peut être plaisant.

Quand les gens sont dans une institution, inévitablement, ils ont une langue propre qui leur permet d'offrir des versions spéciales du monde. On n'est pas complètement surpris du mot formé. Ludwig Binswanger s'intéresse aux façons d'être présent au monde. Mais a-présentation, c'est paradoxal, car avec un « a » privatif avant « présentation », cela devient une présence absente. Revenons à cet organiste qui joue dans une église. Quand nous entrons en présence d'une personne, ou d'une chose par ailleurs, nous percevons cette personne-là, ce qu'elle fait, un homme est assis, il joue de l'orgue. En même temps, il y a quelque chose dans cette présence qui ne se perçoit pas. Ce n'est pas uniquement l'homme que je perçois jouant de l'orgue que je rencontre. Mais un homme dont la présence à cet instant est façonnée par un fonds d'histoires. Un psaume ne tombe pas du ciel. D'où vient cet emboîtement : orgue-psaume-messe-église ? Tout cela, ce sont des histoires, culturelles, religieuses, sociales, musicales. Les personnes en présence ne sont pas au courant des plis infinis de ces histoires, mais, à l'occasion de leur propre histoire de vie, elles ont été amenées à en grappiller un fonds commun. Elles sont devenues attachées à quelque chose en plus qu'un homme qui joue de l'orgue : un organiste officiant son rôle dans le déroulement historiquement constitué d'un office abrité dans un bâtiment que notre culture nomme « église ».

Or, Elsa Strauss n'a que faire de l'apprésentation. Elle déboule pleine d'enthousiasme auprès de l'organiste, le félicite alors qu'il joue au cours de la messe, entre en conversation avec lui. Elle est dans une présence immédiate, triviale, sans être sensible aux histoires partagées que cette présence habite.

En pleine messe !

L'apprésentation est une notion importante car elle offre quelque intuition de ce qui constitue un monde commun. Pour Ludwig Binswanger, le monde commun est « ce qui est identiquement apprésenté par vous, qui êtes des alter ego étrangers, et par moi, qui suis pour vous un alter ego étranger ».²⁸ L'apprésentation est « l'expérience constitutive » d'un commun en tant que celui-ci convoque chez les alter ego étrangers suffisamment de fragments d'histoire sociale et culturelle par-delà l'immédiateté de ce qui se vit.

Pourquoi Ludwig Binswanger emploie-t-il un mot si technique ? Sans doute a-t-il besoin d'une machinerie qui l'autorise à déplacer les pendrillons qui fixent la scène de son institution pour l'ouvrir à l'espace, plus vaste, constitutif d'un monde commun. Je ne suis pas certain qu'il réussisse complètement. Il reste dans son Sanatorium au bord du lac Léman. Cela a beaucoup de conséquences. Car le travail sur la défaillance de l'apprésentation va finalement se dérouler chez Elsa Strauss, en sa personne. On aurait pu, tout autant, se demander quel travail sur l'apprésentation aurait pu être accompli à partir des personnes en présence à la messe.

À la messe, bien s'enthousiasmer

Toutes les messes auxquelles Monique Scheer assistait commençaient par de la musique. La musique établissait une humeur qui préparait le corps des fidèles à la liturgie²⁹. Mais, selon les Eglises, cette humeur contrastait.

Les Luthériens entraient dans l'église d'habitude seuls ou à deux, alors que l'orgue jouait doucement. Ils cherchaient une place libre sur un banc, éventuellement ils restaient debout un moment, les mains jointes, en silence, avant de s'asseoir. Ils écoutaient calmement les harmonies flotter, jusqu'à ce que le pasteur entre

dans l'église et que l'office commence. Les prières durant la messe s'accompagnaient de menus mouvements des fidèles, ils baissaient leurs visages et leurs yeux.

Par contraste, quand Monique Scheer se rendait dans une église Charismatique, elle constatait que ses membres restaient d'abord debout pendant plus d'une demi-heure durant laquelle un orchestre jouait du rock chrétien et des ballades sur une scène, juste devant les fidèles, qui chantaient, eux aussi, en s'aidant des paroles projetées sur des écrans. Les mains se levaient au ciel, clappaient, les corps dansaient. Quand la musique passait d'une exubérance joyeuse à un rythme plus doux, les fidèles baissaient la tête et ouvraient les paumes des mains vers la scène. Les corps swinguaient alors plus doucement, les visages prenaient des expressions inspirées, les yeux se plissaient et les lèvres murmuraient les chants, peut-être des prières toutes personnelles. Plus tard durant l'office, alors que les Luthériens restaient assis et attendaient en méditant, les Charismatiques s'activaient en cherchant à atteindre dieu.

Monique Scheer est historienne. Elle travaille sur l'histoire des émotions. En s'intéressant à l'enthousiasme (elle en a écrit tout un livre³⁰), elle a découvert une étonnante ambivalence. Le grec «*entheos*», littéralement «*dans dieu*», ou «*empli de dieu*», ou «*d'inspiration divine*» est à l'origine du mot. L'enthousiasme arrive d'un transport divin. Au 17^e siècle, le mot est utilisé pour désigner une excitation émotionnelle et physique qui a cours dans des mouvements religieux radicaux. Son usage s'est progressivement élargi. Au 19^e siècle, l'enthousiasme pouvait renvoyer aux passions et croyances, tout autant politiques qu'érotiques ou esthétiques.

En restant sur le fil du religieux, Monique Scheer découvre à quel point, depuis le 17^e siècle, l'enthousiasme exprime un antagonisme culturel, presque politique. Des relations enthousiastes individuelles et très directes avec dieu étaient suspectes pour l'Église catholique. Ces transports divins auraient pu être empreints d'illusions personnelles, de fantasmes extravagants et de réinventions singulières de dieu. Ils ébranlaient l'autorité de l'Église à énoncer le sens de la présence divine. Par contre, les églises protestantes de la Réforme encourageaient dans cette relation plus immédiate à Dieu une approche plus personnelle, désencombrée des artifices de l'institution catholique. Enthousiasme plus sincère.

Les pratiques émotionnelles et les histoires qu'on configure

Monique Scheer poursuit ses recherches dans des églises luthériennes et charismatiques d'une ville du Sud-Ouest de l'Allemagne en 2009 et 2010. Elle observe. Elle est sans doute davantage ethnographe qu'historienne à ces moments. Elle considère l'enthousiasme comme une «*pratique émotionnelle*³¹». Bizarre. L'enthousiasme est une émotion. Pourquoi opère-t-elle ce glissement, elle insiste : elle s'intéresse à l'enthousiasme en tant que «*pratique émotionnelle*». On saisit ce que ça veut dire : les fidèles clappent des mains, ils dansent, ils écoutent en silence, ils baissent les yeux, etc. Qu'est-ce qu'il se passe quand elle décrit ces «*pratiques émotionnelles*» ? Les émotions deviennent quelque chose qu'on fait. Une émotion n'est pas quelque chose qu'on a, mais quelque chose qu'on fait. On le fait pour interagir, pour communiquer, pour penser, pour se rapporter aux autres. On le fait par ses gestes, par ses paroles, par son corps, par ses mouvements. La pratique étaye, calibre, réalise et célèbre. Elle forme l'émotion.

Une émotion est une «*pratique émotionnelle enveloppée dans des complexes de pratiques culturelles*³²», c'est-à-dire dans des histoires culturelles. Ça y est, on revient à la série orgue-psaume-messe-église. Ces histoires «*méritent considération et examen*³³», dit Monique Scheer. Elle le dit parce qu'elle est historienne, c'est son travail. Mais, peut-être, qu'à cette occasion, elle nous ouvre une piste qui permettrait de sortir des jugements. Car, finalement, ces qualifications expriment des jugements : enthousiasme suspect, enthousiasme authentique, enthousiasme exubérant, enthousiasme de la profondeur, enthousiasme superficiel, manipulé, sectaire. Par des histoires culturelles partagées, peut-être est-il possible de s'approcher, peut-être même de se rapprocher.

Puisque nous n'avons pas des émotions, mais que nous les faisons, nous pouvons nous efforcer de les faire bien, dit Monique Scheer. L'argument «*je ne peux rien y faire, c'est juste comme cela que je le sens*», parfois couplé d'une demande qu'un tel sentiment «*naturel*» doive être respecté, bloque les

possibilités de se rejoindre. « Ce qui est important est les histoires que les performances émotionnelles racontent, les relations qu'elles configurent. » Les pratiques émotionnelles ne sont pas simplement là. Elles peuvent être apprises comme d'autres peuvent être désapprises. « En les regardant comme pratiques, elles peuvent être considérées sous un jour normatif et ouvertes à la critique, tout en reconnaissant leur durabilité (...), le temps, et l'effort pour les changer ».

Je doute que l'on change les pratiques émotionnelles de la messe pour laisser de la place à Elsa Strauss. Je ne sais pas s'il est possible d'imaginer des dispositions qui permettraient de partager l'histoire des enthousiasmes, ceux d'Elsa, ceux des fidèles. Peut-être, un geste est-il quand même possible dans l'immédiat ? Qui sait si ce geste permettra de configurer un commun partagé sur un temps plus long ?

Une réserve de chasse, Zimbabwe : un silence, des histoires, un geste d'enfant pour s'accorder

Dans *L'accordeur de silence*³⁴ de Mia Couto (1955), l'enthousiasme de Sylvestre Vitalicio est complètement fou. Un enthousiasme de malade, peut-être. En tout cas, un enthousiasme à double lumière, du sombre et du scintillement, un peu comme dans l'émoi de celui qui a plongé au fond de la rivière et qui remonte laborieusement à la surface du Mozambique.

À la mort de Dordalma, sa femme, Sylvestre emmène ses deux enfants, Mwanito et Ntunzi, loin de la ville. Ils traversent en camionnette des fleuves, des forêts, des déserts et ceux qui, en sens inverse, fuient les campagnes en guerre pour se réfugier dans la misère urbaine. La petite clique s'installe dans les bâtisses désaffectées d'une concession de chasse abandonnée, puisque la guerre avait tout vidé. Ils sont quatre : outre Sylvestre et les deux enfants, le beau-frère de Sylvestre, Zacaria Kalash, un ancien militaire, est du voyage.

Tout vidé, donc. Finalement, plus rien. Sylvestre se galvanise à tout reconstruire en décrétant qu'il n'y avait désormais plus d'humanité, ils étaient seuls survivants, plus d'histoire, plus d'histoires, plus de souvenirs, le monde s'est terminé avant la fin du monde.

Plus de temps, plus d'espace au-delà. Balayer la route qui arrivait devant la concession avait un sens inverse : y ajouter des branchages et des pierres pour l'effacer. Effacer les pistes vers un extérieur, effacer le temps passé, effacer le temps à venir car la route amène des attentes, voilà ce qu'amène la route.

Sylvestre s'emporte en effaçant tous les signes d'un au-delà, on ne saura rien de la mort de Dordalma, sa femme, ni de la guerre. Il déploie toute son énergie à ne laisser la possibilité d'aucune histoire, comme si une appréhension des histoires à partager au-delà des perceptions immédiates était son pire calvaire. Et l'immense christ en croix qu'il a édifié à l'entrée du campement n'est pas l'espoir d'un au-delà, mais pour dire à Dieu qu'on lui a déjà pardonné de nous avoir abandonnés.

Il interdit les mots, l'écriture que Mwanito apprend de son grand frère sur les étiquettes des conteneurs de munitions dans l'arsenal. Et quand le père furieux découvre la trahison, les gamins trouvèrent des alternatives, écrire sur le sable, sur des cartes, plus tard sur des billets de banque.

Avec la petite brindille qui griffonnait sur le sable du potager, Mwanito, fasciné, sentait que le monde renaissait comme la savane après les pluies. Il comprenait peu à peu les interdictions de Sylvestre : l'écrit était un pont entre les époques passées et à venir, époques qui n'avaient jamais existé en lui.

Mwanito aime son papa. Le soir, il se glisse aux pieds de la chaise où se cale son vieux sur la terrasse du bâtiment délabré de cette réserve de chasse. Le soir est toujours peuplé des bruits du crépuscule, pourtant Mwanito amène les silences auprès de son père. À trois ans, quand sa maman décéda, il approcha les mains du visage de son papa où coulaient les larmes, des petites mains, moins pour essuyer les larmes que pour couvrir les oreilles, pour offrir un son intérieur, un calme intérieur. Ce geste, Mwanito continue de le proposer chaque soir. Surtout après les journées de grandes rafales qui, en septembre, balaient les savanes. Pour Sylvestre, le vent était un de ses fantômes, l'une de ces traces de son histoire que son enthousiasme tumultueux ne parvenait pas à effacer. Les arbres ventés devenaient des gens, c'était des morts qui se

lamentaient, désireux d'arracher leurs propres racines. Les jours de tempête, Sylvestre pouvait entendre des moteurs, des trains, des villes en mouvement. Les sifflements des rafales parmi les branches déchaînaient tout ce que Sylvestre voulait oublier et le geste de Mwanito parvenait difficilement à le tranquilliser. Tout au plus, ses mains maintenaient auprès de ses oreilles les fils fragiles de la quiétude.

Déjà un geste, peut-être quelque chose de plus multiple

Le philosophe et psychanalyste Paul-Laurent Assoun (1948) décrit l'enthousiasme maniaque comme un « état de grâce catastrophique³⁵ ». La souffrance semble disparaître un instant, comme si le sujet avait vaincu l'objet qui le faisait souffrir. Son humeur est exaltée, il agit vite et tous côtés, les idées jaillissent et puis s'enfuient, mais ces embrasements ne s'accordent pas avec les autres. L'état de grâce est finalement une catastrophe. On ne voit pas tellement qu'elle pourrait être une autre issue que la catastrophe au surgissement de Elsa Strauss en pleine messe. On peut imaginer l'exaspération des fidèles, la fureur de l'organiste, l'embarras du prêtre et sur un plus long terme l'ostracisme de la folle.

La difficulté de l'enthousiasme maniaque est de produire une « expérience constitutive commune ». Le mouvement émotionnel d'une personne ne suffira pas. Même si un fidèle s'éprend de tendresse pour Elsa Strauss, on voit mal l'enchaînement qu'il pourrait offrir car l'enthousiasme maniaque vient faire effraction dans le collectif. Il brouille son cours habituel et sa raison d'être. Monique Scheer montre que l'enthousiasme fait finalement advenir des jugements. Comme s'il y avait toujours de bons enthousiasmes et de mauvais enthousiasmes : des enthousiasmes exubérants, des enthousiasmes de la profondeur, ou superficiels, ou manipulés. L'enthousiasme doit pouvoir rejoindre l'enthousiasme de la communauté, sinon il met celle-ci en tension, au pire elle rejettera cet enthousiasme comme une dissidence, une malédiction, une perversion.

Cela devient difficile, car il s'agit de composer avec l'enthousiasme d'un collectif ou une communauté de telle manière qu'il puisse se rejoindre avec l'enthousiasme maniaque d'une personne qui ne compose pas du tout avec cette collectivité. Ce que Binswanger avait formulé comme un défaut de « appréhension » : l'enthousiasme est délié des histoires culturelles qui s'incarnent dans les lieux et les personnes. Paul-Laurent Assoun parle de « toupet maniaque³⁶ ». Elsa Strauss est gonflée. Elle ne s'amarre pas à l'Autre, dit-il dans un langage psychanalytique. Le problème n'est pas tant qu'elle ne s'amarre pas à un autre, mais à l'Autre, à un univers symbolique partagé par une communauté, fait d'un langage, de codes, de gestes, de rituels.

Quels rapports mettre en œuvre à partir de cette émotion ? Il y a sans doute toujours à composer un collectif particulier, un peu original. C'est ce à quoi s'est laissé entraîner Mwanito. Il s'est embarqué dans l'enthousiasme fou de son papa qui s'est reconstitué un monde. Il a accepté de se laisser prendre au jeu tout en se rendant compte que lui-même et son père ont besoin d'histoire. Il a offert un geste à son papa où il peut écouter le monde qu'il a quitté où vivait son épouse. Évidemment, s'embarquer dans la construction de tels mondes fous est toujours une aventure risquée.

Qu'est-ce qui aurait pu faire suite dans la situation d'Elsa ? On ne sait pas très bien. Tenter quelque chose d'incertain, dont on ne sait pas très bien ce que ça va donner. En tout cas, ce sont toujours des exercices qui se tentent à plusieurs, plusieurs personnes, plusieurs histoires culturelles, plusieurs élans, plusieurs émouvoirs. Le professeur de littérature, Yves Citton (1962) dans un livre sur les *Gestes d'humanité*³⁷ déploie des gestes très divers, dont celui d'une « agentivité mystique³⁸ » qui convoque ce plusieurs. Son mystique est autre que celui qu'une tradition bâtit dans une église. Cette « agentivité mystique » consiste à insuffler un mouvement de sens commun depuis ce qui n'est pas encore là, pas encore dit, pas encore fait. Elle s'accomplit depuis un réseau souterrain de filaments où « nos pertinences, nos désirs et nos énergies investissent nos gestes expressifs, avec toujours un temps d'avance sur ce que nos codes institutionnels permettent d'explicitier³⁹ ». S'il n'est pas aisé de donner forme à l'agencement qui viendrait prendre contact avec le toupet de l'enthousiasme maniaque, c'est peut-être que cet émouvoir est toujours un mouvement affectif et relationnel susceptible de mettre en mouvement le collectif là où les codes ne le prévoyaient pas.

Honte

La honte est trop vaste pour un arrêt. Elle est surtout très labile, glissant presque toujours vers d'autres émoivours, de la rage, de la culpabilité, de l'amour, de la haine, de la colère, de l'agressivité, de la sidération, de la peur. La honte transite en tant de versions que le sociologue Vincent de Gaulejac (1946) dans *Les sources de la honte* en fait un « métasentiment⁴⁰ ». Elle agglutine les sentiments. Du coup, elle ouvre du jeu aux transitions d'un affect à l'autre. Elle est un « conglomérat⁴¹ » mouvant, plein de virtualités, éventuellement de libertés.

La prise de la santé mentale

Pour la santé mentale, la honte est une bonne prise. Ses tenants lieu vont s'en saisir. Tout le monde peut parler de la honte, du moins tant qu'elle ne convoque pas immédiatement sa propre intimité. On en parle au café, presque à égalité. Soudain, c'est comme si des sortes d'experts arrivaient à la table des discussions : des prétendants qui présument la légitimité de leur discours sur la honte, sur sa définition et les pratiques qu'elle impliquerait.

Sur le site internet lespsychosociaux.com qui « offrent des services de consultation psychosociale empreinte d'humanisme et de compassion⁴² », on trouve d'emblée une définition. « Qu'est-ce que la honte ? La honte est une émotion complexe qui peut se manifester de diverses façons, allant de la gêne passagère à une profonde détresse. Elle survient généralement lorsqu'une personne considère qu'elle a possiblement enfreint des normes sociales ou morales, ou lorsqu'elle se perçoit comme inadéquate ou inférieure. Elle est souvent accompagnée d'un désir de se cacher ou de disparaître. »

Cette définition pourrait mettre tout le monde d'accord. Un léger recul fait néanmoins sentir le rétrécissement du conglomérat. Pas de colère. Pas d'agressivité. Pas un mot des violences de l'humiliation. La mélodie aurait pu être plus fine et plus vivante.

Un peu plus loin sur la page internet, on peut lire quelques paragraphes sous l'intitulé « Impact de la honte sur la santé mentale et les relations interpersonnelles ». Ça y est, c'est clair, la santé mentale a saisi sa proie. Le chapitre suivant « comment surmonter la honte » précise les pratiques qui pourraient tenir lieu de santé mentale.

- « 1. Prendre conscience de la honte et de ses déclencheurs (avec un paragraphe intitulé “techniques de développement personnel”)
2. Construire une estime de soi positive
3. L'importance du soutien d'un travailleur social
4. Le pouvoir des groupes de soutien. »

La présentation se termine par un « en connaître plus sur nos services », auquel suivent des propositions de « suivi psychosocial » et de « consultation psychosociale individuelle ».

L'air de rien, la honte est passée dans le champ de la santé mentale, qui peut désormais prétendre à une définition particulière et des approches spécifiques pour l'aborder. Tant mieux, peut-être. Alors, quel est le problème ? Y a-t-il un problème, une question critique ? Ce n'est pas tant de contester la légitimité de la santé mentale que de se demander si d'autres alternatives ne sont pas passées sous le tapis dans nos rapports à la honte, pour en parler, pour la vivre. Sous le tapis, ni vu ni connu.

Voici un deuxième exemple. Il illustre l'incorporation de la honte dans la science psychiatrique. Dans une étude scientifique, D. Théberge et collègues⁴³, qui enseignent à l'université au Québec, ont examiné si la honte pouvait éventuellement composer le diagnostic d'un *Trouble de Personnalité Limite* (T.P.L.) dans le D.S.M.5. Le D.S.M. est un manuel édité par l'*American Psychiatric Association* qui répertorie les *Troubles de santé mentale* en indiquant les critères diagnostiques. Il sert de référence pour les recherches scientifiques internationales sur les diagnostics et traitements des troubles mentaux.

L'équipe de recherche a utilisé une échelle scientifiquement validée pour mesurer la honte (Experience of Shame Scale) dans une population particulière. Ils obtiennent comme résultat que « la honte a tendance à être plus importante chez les personnes présentant des traits limites plus marqués⁴⁴ ». La conclusion fait science. « Les résultats sont discutés dans une perspective clinique du Trouble de Personnalité Limite, en mettant l'accent sur l'importance de faire de la honte une cible d'intervention en psychothérapie chez cette clientèle. De plus, ces résultats soulèvent des questions d'ordre conceptuel quant à la place significative que la honte devrait occuper dans le diagnostic et le traitement du T.P.L.⁴⁵ » Ainsi s'assoit la légitimité de la psychiatrie et de la santé mentale sur la honte. On guettera la version suivante du D.S.M. pour découvrir la place de la honte dans le diagnostic des troubles mentaux.

En attendant, il y a peut-être à pressentir les émois glissés sous le tapis, ou à se demander quels interlocuteurs de la situation ont été abandonnés en chemin. À partir de quand confie-t-on la honte à des spécialistes ? Qu'est-ce que ça fait de la discuter dans un instituant de la santé mentale plutôt qu'avec une amie dans un café ? Qu'est-ce qui semble s'oublier, l'air de rien, quand c'est préférable d'en parler à un psy plutôt qu'à un ami ?

La honte à même le corps d'un *je* de littérature

Nous pourrions quitter l'endroit de la santé mentale.

Son engagement dans l'écriture, Annie Ernaux (1940), dit-elle dans son discours de réception du prix Nobel de littérature, elle l'accomplit depuis « [son] expérience de femme et d'immigrée de l'intérieur, depuis [sa] mémoire désormais de plus en plus longue des années traversées, depuis le présent, sans cesse pourvoyeur d'images et de paroles des autres. » Le *je* qu'elle utilise alors dans son écriture n'est pas là pour « raconter l'histoire de [sa] vie ni [la] délivrer de ses secrets, mais [pour] déchiffrer une situation vécue, un événement, une relation amoureuse, et dévoiler ainsi quelque chose que seule l'écriture peut faire exister et passer, peut-être, dans d'autres consciences, d'autres mémoires⁴⁶. »

À cet endroit où Annie Ernaux exerce son écriture, j'ai choisi cet extrait des *Armoires vides*.

« Des gestes qui me font horreur, parce que ce sont toujours les mêmes qui les font, les mal-élevés, les minables, ceux qui ne savent pas se tenir, parler. Il n'y a pas de partage, tout est toujours du même côté. Ils s'en foutent, ils ne cherchent pas à s'améliorer, ça surtout. Manger, je ne voudrais jamais les voir manger, surtout quand c'est bon, du poulet, des gâteaux à la crème, ils plongent, ils écartent les bras, ils aspirent, ils ne parlent pas. Les bouchées passent et repassent avec la langue, un bon coup pour enfoncer, le petit soupir d'aise, les petits bouts de pain qui essorent la sauce dans tous les coins, suçotés, aspirés, retrempés, ramollis... Ma mère ramone ses gencives de l'index... Comment oser ! Mes parents ! Le scandale ! (...) Je les vois bâfrer avec vulgarité, sans pudeur, leur seul plaisir, comme les clients, manger. Ils se laissent aller, ils sont faits comme ça, clapotements, glouglous, soupirs, bras étirés. Ils ne font pas attention, ils montrent tout, culottes sales pendues dans le grenier, dentier dans la cuvette. (...) J'aurais aimé la discrétion, la mesure, la pudeur. À la place, la précipitation, le débordement, la saleté, ces bruits de nourriture. Il n'aurait pas fallu juger là-dessus. Pour moi, c'était une différence. (...) Toutes les humiliations, je les mets sur leur compte, ils ne m'ont rien appris, c'est à cause d'eux qu'on s'est moqué de moi. Leurs mots dont on me dit qu'ils sont l'incorrection même, "incorrect", "familier", "bas", Mademoiselle Lesur, ne saviez-vous pas que cela ne se dit pas ? La faute, c'est leur langage à eux, malgré les précautions, ma barrière entre l'école et la maison, il finit par traverser, se glisser dans un devoir, une réponse. J'avais ce langage en moi, j'avais fourré mon nez dans les gâteaux à pleines mains, j'avais rigolé devant les souflets... Je les haïssais d'autant plus, mes parents...⁴⁷ »

La honte est incorporée dans les gestes, les manières, la langue. Non seulement dans les corps et le langage des parents, mais aussi dans le *je* de la narratrice. Alors comment on avance avec ça, ces incorporations malaisantes, honteuses ? Avec cette « différence », cette séparation des mondes reliés par des flèches d'humiliation (on s'est moqué de moi) et de jugement (les mots incorrects, bas).

Chercher des émouvoirs d'émancipation

Si nous nous maintenons sur le plan des sentiments, nous pourrions dessiner un ressentiment dans le conglomérat de la honte. La narratrice pourrait rester dans un écœurement insoluble. Une haine, dit le *je* : je les haïssais mes parents. Une intériorisation insurmontable du mépris social pourrait prendre corps, une défaite personnelle. Si nous n'étions pas dans la littérature d'Annie Ernaux, nous pourrions alors amener des coachs, des travailleuses sociales, des politiques d'activation ou nous adresser à www.lespsychosociaux.com.

Le *je* de l'écriture d'Annie Ernaux, depuis « [son] expérience de femme et d'immigrée de l'intérieur, depuis [sa] mémoire désormais de plus en plus longue des années traversées », raconte une autre histoire des émouvoirs. De ses camarades de classe, elle apprend des manières, des goûts, des références culturelles, d'autres formes de plaisir.

« Je leur prends des manières, des mots, des goûts. Dominique, le yoga et Duke Ellington, Jean-Paul, les dessins animés ; rien quelquefois, je n'ai pas le temps. Du petit rouquin à l'avant-dernier, je me suis fait plaisir, je barbotais dans le souffle, la bonne éducation, la famille des autres. (...) Le plaisir, c'est ma conquête, mes parents n'y sont pour rien. Le temps de la richesse, de la profusion, le bac, les flirts, dix-huit ans. C'était réussi. (...) Je danse et je sors avec les garçons de ce monde que j'enviais...⁴⁸ »

Vers quelle émotion glisse la honte ? Serait-ce de l'ambition ? La honte semble s'agripper à l'échelle des rapports sociaux et infléchir la vie vers les plaisirs et les discours des dominants. Car l'autre monde, celui que le *je* envie, est un monde qui exerce un fort pouvoir d'attractivité symbolique. Il est un monde « majoritaire », comme le dit par exemple le philosophe Frédéric Gros (1965) dans *Le pouvoir de la honte*⁴⁹. C'est un « monde arithmétiquement minoritaire, mais axiologiquement majoritaire : celui auquel on voudrait, on devrait appartenir⁵⁰ ». Il est arithmétiquement minoritaire car il est le monde d'une élite culturelle et économique finalement peu nombreuse, mais il est axiologiquement, en termes de valorisation, majoritaire car tout s'organise pour le rendre valorisé, notamment le système de la bonne école, de la bonne éducation, de la bonne famille. Du coup, la honte glissant vers l'ambition serait « faire allégeance au système qui me condamne⁵¹ ».

Ou bien, dans le conglomérat de la honte, naîtrait une vengeance (autre émotion, pas tout à fait de l'ambition) ? Peut-être... Se venger de quoi ? Seule, avec qui ? Le bonheur de la littérature est de céder la place au lecteur en laissant un blanc à l'endroit de ces réponses. Annie Ernaux dit qu'elle cherche dans son écriture que le *je* du livre devienne « transpersonnel », que le *je* « du lecteur ou de la lectrice vienne l'occuper ». Dans le décours d'un de ses romans, je suis tombé sur cette phrase tissant l'émotion : « Le pire de la honte, c'est qu'on croit être seul à la ressentir⁵² ». Alors, si une vengeance s'élève effectivement de la honte, ce sera une vengeance transpersonnelle.

Faire exister et passer par d'autres

Cherchant la phrase qui lui permet d'entrer dans l'écriture d'un livre, dit Annie Ernaux dans son discours de réception du Nobel, devant la page blanche, cette phrase d'amorce, elle n'a pas besoin de la chercher loin : « Elle surgit. Dans toute sa netteté, sa violence. Lapidaire. Irréfragable. Elle a été écrite il y a soixante ans dans mon journal intime. "J'écirai pour venger ma race". » Si c'est la vengeance qui fait mouvement depuis la honte, ce sera : venger sa race. « Spontanément, poursuit-elle, c'est le fracas d'une langue charriant colère et dérision, voire grossièreté, qui m'est venu, une langue de l'excès, insurgée, souvent utilisée par les humiliés et les offensés, comme la seule façon de répondre à la mémoire des mépris, de la honte et de la honte de la honte. » Par la suite, s'interrogeant si cette « écriture insurgée, par sa violence et sa dérision, ne reflétait pas une attitude de dominée », elle adoptera une écriture neutre, objective où « la violence n'était plus exhibée, elle venait des faits eux-mêmes et non de l'écriture. Trouver les mots qui contiennent à la fois la réalité et la sensation procurée par la réalité allait devenir [son] souci constant en écrivant. »

Cette tentative, par l'écriture, de faire vivre un *je* « transpersonnel » pour faire passer quelque chose dans d'autres consciences, d'autres mémoires, n'est ici rien d'autre qu'une possibilité de faire vivre un mouvement à l'émotion. Quand l'émotion est emprise de souffrance, le mouvement est aussi une tentative d'émancipation. Le *je* est nécessaire « comme un outil exploratoire qui capte les sensations, celles que la mémoire a enfouies, celles que le monde autour ne cesse de nous donner, partout et tout le temps⁵³. » Cette recherche passe par des outils, par ce qu'une institution explore, éventuellement par ce que « seule l'écriture peut faire exister et passer, peut-être, dans d'autres consciences, d'autres mémoires⁵⁴ ». L'écriture seule ? D'accord. Donc, d'autres modes d'expression feront encore passer autrement. Peut-être, comme dit Annie Ernaux.

Ému par trois fantômes

Le philosophe Frédéric Gros propose un instant de faire varier la honte à partir de trois fantômes. Comme si des quasi-personnes, flottantes et floues, s'étaient immiscées dans la psyché : des « fantômes des autres en moi⁵⁵ ». Vu que ce sont des fantômes, il n'est pas facile de les saisir ni de s'en débarrasser.

Le premier fantôme est celui d'un juge, d'un caporal ou d'une autorité administrative, au-dessus de moi, un surmoi. Il fait planer ses injonctions autoritaires à l'intérieur de ma conscience morale : tu as mal fait. Et en écho, je me dis, à l'intérieur de moi : j'ai mal fait, et je me sens coupable.

On peut imaginer un tout autre fantôme qui viendrait remplir la psyché d'un amour total, fusionnel à 100 %, donnant au moi un sentiment de perfection permanente. Mon moi deviendrait idéal. Je serais, moi, sans cesse plein de la certitude d'une totale puissance, infaillible. Je ne laisserai aucune place à la déchéance, en tout cas pour moi-même, car évidemment, les autres vont déguster. Ce sont les autres qui porteront la honte. Moi, je fais tout bien. Je m'éprouve dans une jouissance totale qui n'a besoin des autres que pour renforcer ma majesté.

Le troisième fantôme est joli, beau, pur. Il vit en moi comme un idéal du moi que je n'aurais de cesse de désirer. Il se présente dans un décor d'espaces valorisés, socialement valorisés : des espaces de productions performantes et de confort agréables où les corps sont embellis. Le fantôme arrive avec des idéaux sociaux, des normes chatoyantes, du pur bonheur, qui me feront sans cesse aller plus haut. La honte est que, jamais, je ne fais assez bien. Toujours, j'aurais pu mieux faire.

En réalité, ces trois fantômes ne sont pas si malsains. Les émotions en prise avec de la souffrance racontent finalement toujours des ambiguïtés paradoxales à soi et au monde qui compliquent les émancipations. Le fantôme d'un surmoi autoritaire parle à la psyché de sa conscience morale, la présence d'un fantôme de plénitude incite à fusionner le moi à une jouissance de soi par ailleurs vitale, et le fantôme d'un soi idéal, social et normal permet de rejoindre les autres en société. La honte permet de sentir ces différents écarts et d'ouvrir des dynamiques imaginatives pour que la conscience morale ne tourne pas sans cesse autour de l'injonction tyrannique, pour que la jouissance de soi ne soit pas celle de sa toute-puissance, et pour éviter de coller le plus possible aux normes sociales. La honte se plie dans des tensions où des mouvements émancipateurs sont à faire, peut-être.

Chercher la dialectique

L'histoire des trois fantômes permet de sentir la densité des mouvements possibles d'une émotion et les imbrications qui engluent parfois les souffrances dans des enlacements, dont les tracés d'émancipation exigent des forces créatives étouffées. Frédéric Gros ajoute à l'histoire des trois fantômes une hypothèse sur les hontes contemporaines qui rouille davantage les ressorts d'émancipation. L'époque contemporaine, dit-il, lie ces trois dynamiques de la honte dans une « spirale conjointe⁵⁶ » et ça va être du lourd pour s'en défaire. Les hontes actuelles lient une injonction autoritaire dans ma conscience morale (il faut), une invitation puissante à la jouissance de soi (du plaisir de soi) et une aspiration dans les normes du bien-être (conforts, productions performantes et bienheureuses). Cela donne une formule du genre : « Il faut que tu tires plaisir de tes productions performantes et bienheureuses. » La formule sonne évident. Elle s'impose l'air de rien.

Et si ce n'est pas le cas : défaut de volonté, paresse, lâcheté, manque d'ambition. La honte, quoi !

Ce qui bloque dans « il faut que tu tires plaisir de tes productions performantes et bienheureuses » est que la formule ne se dialectise pas, elle étouffe les tensions. Celles-ci émergent plus clairement en dissociant ses aspects : il faut (ou peut-être pas), jouir de soi (ou découvrir la différence d'un autre), pour produire du bien-être (ou une rage émancipatrice très inconfortable). La sensibilité dialectique⁵⁷ laisse vivre la présence simultanée de contraires et l'inconfort de points de vue en tension. Elle crée pour l'émouvoir des possibilités de mouvements, de bouger dans des émotions, de bouger dans les rapports vivants et tendus du monde.

Que retenir et que vivre ?

J'essaie toujours de retenir deux, trois choses d'un exercice de psychiatrie populaire. Je ne suis pas capable de plus. Du moment où l'on se glisse dans la souffrance existentielle en situation, en y intercalant une diversité de personnes et de points de vue, relancer de la démocratie en quelque sorte, un multiple éparé risque à tout moment de désemparer. Je me suis glissé dans les émouvoirs à ma sauce, en me réanimant notamment de la littérature. D'autres viendront avec bien d'autres sensibilités et ça partira autrement, bien heureusement. Donc, pour ne pas se sentir éparpillé, en soi et nous autres, arriver à deux, trois choses qui permettent peut-être de rassembler pour sentir, penser, transformer ce qui nous rend vivants depuis des souffrances existentielles, c'est très bien, c'est déjà beaucoup.

1. Nommer l'émouvoir. « Souffrance » est un terme trop massif. C'est peut-être pour cela que « c'est lourd » et qu'on y balaie ce qui y est vivant, vite fait, bien fait, pour passer au plus vite à son inverse, le bien-être, plus facile socialement, plus normatif aussi. Je sens de la nostalgie, de l'enthousiasme et de la honte, cela amène un mouvement plus fin où il devient possible d'être vivant à ma manière, d'y sentir les mouvements qui m'émouvent. Cela ne va pas nécessairement, ou d'emblée, créer des rapports de sympathie ou de proximité avec les autres et le cours du monde. Le chemin de nostalgie que nous avons emprunté permettait un contact et des paroles réciproques à la découverte de mondes effacés. L'enthousiasme maniaque arrivait, quant à lui, comme une irruption tellement incongrue qu'elle était inacceptable et devenait l'occasion d'un jugement. Un tout autre travail collectif ou culturel était appelé, ne fût-ce que pour permettre un contact. La honte s'est révélée un émouvoir instable. En prononçant la honte, on glissait aussi vers d'autres émotions, une rage, un ressentiment, une patience. On aurait pu croire un instant qu'il suffisait de surfer de l'une à l'autre. Nommer l'émouvoir, ça invente quelque chose où l'on peut être présent. S'y sentir. Sans cela, nous sommes dans un tout autre processus politique, un processus qui ne se tient pas des sensibilités subtiles à la souffrance.

2. S'émouvoir, c'est mouvoir. L'émotion se vit comme un mouvement. Du moins, c'était la proposition de ces exercices de ne pas arrêter une émotion à ce qu'elle est, ce qu'elle définit, ce qu'elle fixe. L'émotion nous balade hors de soi, ou elle nous arrive du dehors comme un événement qui fait que notre monde se met à bouger. Les émotions n'invitent pas aux mêmes voyages. La nostalgie lie des espaces éparés dans le temps. L'enthousiasme disrupteur disjoignait ce qui devait être des fonds communs d'histoires collectives, culturelles, il aurait fallu recoller les fragments. La honte nous invite dans des dynamiques sociales, celles qui humilient, qui convoquent les fantômes de l'idéal de soi, de puissance sociale ou de culpabilité. Autrement dit, chaque émotion est une petite histoire. Elle désigne un vivant particulier. Refuser de prendre le pli d'une émotion revient à effacer un pli de l'histoire de ce vivant. Lui faire violence.

3. S'émouvoir met dans une tension qui sert d'intermédiaire. Dans le cours d'une émotion, il y a toujours quelque chose qui ne va pas de soi dans les rapports des uns aux autres. Le défi d'une psychiatrie démocratique est de permettre de rassembler, d'y faire vivre quelque chose d'une communauté d'entente et de mésentente, faire en sorte que, quand les tensions existent, elles puissent nous permettre de nous rendre vivants ensemble. D'où le terme « dialectique » qui dépose les tensions qui ne se résolvent pas nécessairement, zone d'invention où l'on peut se vivre comme intermédiaire. Avec la nostalgie, on pouvait se vivre dans la tendresse d'un rassemblement de mondes écartés. Avec l'enthousiasme, il y avait à faire vivre une multiplicité d'histoires personnelles et culturelles qui sont disjointes. Et la honte invitait à dialectiser des forces sociales, y trouver les mouvements de sympathie ou de rejet ou de distance.

Donc, trois choses dont on peut se sentir responsable ensemble : granulariser une émotion fine, y chercher ses mouvoirs, dialectiser ce qu'elle met en tension. D'où ça vient que cela me plaît de vivre ça ? Sans doute l'urgence où l'on a vu arriver le grand temps de transformer nos rapports aux vivants pour éviter ses destructions. Mais aussi la gaieté à imaginer ce qui peut en devenir, depuis ce qui a été écrasé à en souffrir.

Bibliographie

- ¹ Rotelli, Franco. *L'institution en invention*, in Perspectives, n°15, Liège, Revers asbl, mai 1990, p. 56.
- ² Psychiatrie démocratique : on peut consulter sur le site psychiatries.be des propositions politiques, des écrits et des actions de psychiatrie démocratique. Pour une découverte des expériences liégeoises : www.chevalbleu.be Pour une analyse fouillée des origines du mouvement de psychiatrie démocratique en Italie : Legrand, Michel. *La psychiatrie alternative italienne*, Privat, 1988.
- ³ Croufer Olivier, Mercier, Clémence, avec Vanderhaeghen, Julien. *Se faire son histoire dans la longue histoire de la psychiatrie*, Centre Franco Basaglia, 2025. Disponible sur www.psychiatries.be
- ⁴ Bourdieu, Pierre. *Sur le pouvoir symbolique*, in Annales, économie, sciences, société, mai-juin 1977, n°3, p. 410.
- ⁵ Pour une brève introduction sur la violence symbolique chez Pierre Bourdieu, par exemple : Mauger, Gérard. *La violence symbolique*, in Encyclopédie Universalis.
- ⁶ Bourdieu, Pierre. *Sur le pouvoir symbolique*, in Annales, op. cit., p. 410.
- ⁷ Bourdieu, Pierre. *Quelques propriétés des champs*, in *Questions de sociologie*, Minuit, 1984, p.113
- ⁸ Expériences du Cheval Bleu, voir le site www.chevalbleu.be
- ⁹ Sur la mutation vers la santé mentale, voir Croufer Olivier, Mercier, Clémence, avec Vanderhaeghen, Julien. *Se faire son histoire dans la longue histoire de la psychiatrie*, Centre Franco Basaglia, 2025. La strate 3. *De 1990 à aujourd'hui. Ce qu'on appelle santé mentale*.
- ¹⁰ Franco Rotelli (1942-2023) est un psychiatre qui a été directeur de l'unité sanitaire de Trieste à la fermeture de l'hôpital psychiatrique qui surplombait la ville. La formule « existence-souffrance en rapport au corps social » est extraite de *L'institution en invention*, op. cit.
- ¹¹ Didi-Huberman, Georges. *Brouillards de peines et de désirs. Faits d'affects, 1*, Minuit, 2023. *La Fabrique des émotions disjointes. Faits d'affects, 2*, Minuit, 2024 ?
- ¹² Didi-Huberman, Georges, *Brouillards de peines et de désirs*, p. 21
- ¹³ Didi-Huberman, Georges, op. cit., p. 21
- ¹⁴ Didi-Huberman, Georges, op. cit., p. 25
- ¹⁵ Trois ouvrages donnent une belle vue sur l'histoire de la nostalgie : Dodman, Thomas. *Nostalgie. Histoire d'une émotion mortelle*, Seuil, 2022 (le chapitre 1. La nostalgie en 1688 raconte l'épisode de la thèse de Johannes Hofer). Bolzinger, André. *Histoire de la nostalgie*, Campagne Première, 2007 (p. 21-37 pour la thèse de Johannes Hofer). Starobinski, Jean. *L'encre de la mélancolie*, Seuil, 2012 (un chapitre est consacré à *La leçon de nostalgie*, p. 265-352).
- ¹⁶ La page de garde de la thèse de Hofer est facilement téléchargeable sur internet
- ¹⁷ Sur les deux écoles et les Anatomistes et Physiologiste voir Bolzinger, Jean, op. cit., p. 76-99.
- ¹⁸ Sur Zwinger et le ranz des vaches voir Starobinski, Jean, op. cit., p. 271-274 (*Le bon air suisse*) et Bolzinger, Jean, op. cit., p. 37-50.
- ¹⁹ Cette publicité est notamment disponible sur un site internet de l'INAMI : www.parlonsen.be, consulté le 10 décembre 2025.
- ²⁰ Tokarczuk, Olga. *Maison de jour, maison de nuit*, traduit du polonais par Maryla Laurent, Noir sur Blanc, 2021.
- ²¹ Tokarczuk, Olga, op. cit., p. 274.
- ²² Tokarczuk, Olga. *Le tendre narrateur. Discours du Nobel et autres textes*, traduit du polonais par Maryla Laurent, Noir sur Blanc, 2020.
- ²³ Tokarczuk, Olga. *Maison de jour, maison de nuit*, p. 9-10.
- ²⁴ Binswanger, Ludwig. *Mélancolie et manie. Etudes phénoménologiques*. P.U.F., 1987. Le cas d'Elsa Strauss est décrit p. 80-87.
- ²⁵ Binswanger, Ludwig, op. cit., p. 80.
- ²⁶ Sur le passage du diagnostic de manie à bipolarité, voir Assoun, Paul-Laurent. *L'énigme de la manie. La passion du facteur Cheval*, Arkhé, 2010, p. 29-30, dans une histoire plus globale selon un point de vue psychanalytique. Ou voir Healy, David. *Mania. A Short History of Bipolar Disorder*, The Johns Hopkins University Press, 2008.
- ²⁷ Binswanger, Ludwig, op. cit., p. 80-81.
- ²⁸ Binswanger, op.cit., p. 82.
- ²⁹ Scheer, Monique. *Enthusiasm. Emotional Practices of Conviction in Modern Germany*, Oxford University Press, 2020, p. 34
- ³⁰ Scheer, Monique. *Enthusiasm. Emotional Practices of Conviction in Modern Germany*, Oxford University Press, 2020.
- ³¹ Scheer, Monique, op. cit., voir notamment l'introduction *Enthusiasm as an Emotional Practice*.
- ³² Scheer, Monique, op. cit., p. 36
- ³³ Scheer, Monique, op. cit., p. 37
- ³⁴ Couto, Mia. *L'accordeur de silence*, Métailié, 2009.
- ³⁵ Assoun, Paul-Laurent. *L'énigme de la manie. La passion du facteur Cheval*, Arkhé, 210, p. 11.
- ³⁶ Assoun, Paul-Laurent, op. cit., p. 43.
- ³⁷ Citton, Yves. *Gestes d'humanité. Anthropologie sauvage de nos expériences esthétiques*, Armand Collin, 2012.
- ³⁸ Citton, Yves, op. cit. Un chapitre est consacré aux agentivités mystiques, p. 197 à 229.
- ³⁹ Citton, Yves, op. cit., p.20

-
- ⁴⁰ De Gaulejac, Vincent. *Les sources de la honte*, Desclée de Brouwer, collection Points essais, 2008, p. 61-73
- ⁴¹ De Gaulejac, Vincent, op. cit. p. 73
- ⁴² www.lespsychosociaux.com consulté le 15 décembre 2025.
- ⁴³ Théberge, David, Gamache, Dominick, Hétu, Sébastien, Maheux, Julie, Savard, Claudia. *La propension à la honte dans le trouble de personnalité limite : réflexion critique à partir de données québécoises*, in Santé mentale au Québec, vol. 47, 2022, p. 95-111.
- ⁴⁴ Théberge D. et collègues, op. cit., p. 96
- ⁴⁵ Théberge D. et collègues, op. cit., p. 96
- ⁴⁶ Ernaux, Annie, *Discours de réception du prix Nobel de littérature*, 10 décembre 2022, téléchargeable facilement sur internet. L'enregistrement audio ou vidéo est particulièrement émouvant.
- ⁴⁷ Ernaux, Annie. *Les armoires vides*, in Ecrire la vie, Quarto Gallimard, 2011, p. 169
- ⁴⁸ Ernaux, Annie, op. cit., p. 198
- ⁴⁹ Gros, Frédéric. *Le pouvoir de la honte. Essais sur un sentiment révolutionnaire*, Albin Michel, 2024.
- ⁵⁰ Gros, Frédéric, op. cit., p. 43
- ⁵¹ Gros, Frédéric, op. cit., p. 52
- ⁵² Ernaux, Annie. *La honte*, in Ecrire la vie, Quarto Gallimard, 2011 p. 256
- ⁵³ Ernaux Annie. *Discours de réception du prix Nobel de littérature*
- ⁵⁴ Ernaux, Annie, *Discours de réception du prix Nobel de littérature*
- ⁵⁵ Gros, Frédéric. *Le pouvoir de la honte. Essais sur un sentiment révolutionnaire*, p. 57-73
- ⁵⁶ Gros Frédéric, op. cit., p. 70
- ⁵⁷ La sensibilité dialectique est l'un des éléments de méthode de l'*Entraînement mental*, un agir méthodologique d'éducation populaire. Pour un approfondissement, on pourra se référer à Peuple et Culture. *Penser avec l'Entraînement mental. Agir dans la complexité*, Chronique sociale, 2003. Sur la dialectique, p. 155-157, notamment.

Table des matières

Et si c'était joyeux ?	2
Le pouvoir magique d'une chambre de résonance	3
Jouer le jeu du bien-être avec évidence	4
Sans dire le jeu de la violence symbolique	4
Jouer dans les paradoxes : s'émouvoir.....	5
Nostalgie	7
Première étape du voyage : Bâle, faculté de médecine, 1688	7
Dès l'institution, le voyage se tend.....	7
A la croisée des chemins	8
D'autres passagers embarqués : Paris, Académie française, 1935	9
Nous vivons dans deux maisons, Silésie, 1945... et la vie tout entière envahie par le manque.....	9
Ce rapport, elle l'appelle tendresse.....	11
Enthousiasme.....	13
Un enthousiasme maladif, Kreuzlingen, 1936.....	13
Rassembler en commun des fragments d'histoires culturelles est-ce toujours possible ?	14
À la messe, bien s'enthousiasmer	14
2009, sud-ouest de l'Allemagne : l'enthousiasme est quelque chose qu'on fait	Erreur ! Signet non défini.
Les histoires que l'on configure.....	Erreur ! Signet non défini.
Une réserve de chasse, Zimbabwe : un silence, des histoires, un geste d'enfant pour s'accorder	16
Déjà un geste, peut-être quelque chose de plus multiple	17
Honte.....	18
La prise de la santé mentale.....	18
La honte à même le corps d'un <i>je</i> de littérature	19
Chercher des émouvoirs d'émancipation.....	20
Faire exister et passer par d'autres	20
Ému par trois fantômes	21
Chercher la dialectique	21
Que retenir et que vivre ?	23
Bibliographie	24