

Chapitre 6

ACCOMPAGNER DES ADULTES EN FORMATION. DU TIERS INEXISTANT AU TIERS INCLUS

[Maela Paul](#)

in Constantin Xypas et al., Le tiers éducatif. Une nouvelle relation pédagogique

De Boeck Supérieur | « Perspectives en éducation et formation »

2011 | pages 89 à 107

ISBN 9782804163464

Article disponible en ligne à l'adresse :

[https://www.cairn.info/le-tiers-educatif-une-nouvelle-relation-
pedagogiqu---page-89.htm](https://www.cairn.info/le-tiers-educatif-une-nouvelle-relation-pedagogiqu---page-89.htm)

Distribution électronique Cairn.info pour De Boeck Supérieur.

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

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

Accompagner des adultes en formation. Du tiers inexistant au tiers inclus

Maela PAUL

Penser l'accompagnement suscite autant de précautions que la tâche d'avoir à penser la formation. C'est qu'en effet les usages qui en sont faits et les formes qu'ils désignent couvrent une telle diversité qu'on peine à déceler l'invariant, le fondamental qui en constituerait le socle ou mieux : la source. C'est donc à ces précautions d'usage qu'on consacrerait le premier temps de cette réflexion.

Par ailleurs, aujourd'hui, se référer à l'accompagnement est penser *dispositif*, au détriment probable de ce qui le fonde : la relation. Mais comment comprendre que celle-ci ne saurait se réduire à un simple *face à face* ou à un *côte à côte* ? La relation, dans son contexte, a nécessairement un début, un développement et une fin, soit : accueillir, se rencontrer, se séparer. Si l'accueil et la séparation relèvent de codes liés à des logiques sociales, qu'est-ce qui concourt à la possible fécondité de la relation ? Qu'est-ce qui fait qu'au lieu d'être une occurrence muette elle se fait décisive, qu'elle est le lieu et l'occasion saisie d'une promotion mutuelle ? Probablement parce que ne se tenant ni dans la fusion ni dans la séparation, ils se prédisposent à assumer l'intervalle qu'ils composent. Mais est-ce tout ? Qu'est-ce qui est censé se jouer au sein de cet espace « inter-valorisant » ?

Ainsi cette réflexion se donne-t-elle pour projet d'esquisser les configurations relationnelles au travers desquelles, s'arrachant aux logiques identitaires (sous ses différents aspects : homogénéité, invariance, répétition, égalité...) autant qu'aux logiques de la diversité (hétérogénéité, changement, inégalité...), apparaît la figure du tiers. On verra alors que cette possibilité du tiers le prédispose à se produire dans une diversité de conceptions qui le situent sur une ligne de fuite laquelle tend à révéler sa dimension anthropologique.

1. LA PLACE DE L'AUTRE DANS LA FORMATION DE SOI

1.1 Dimension anthropologique de l'accompagnement

Sans doute y a-t-il eu accompagnement dès lors qu'un être humain a su regarder un autre être humain avec un minimum de sollicitude. Il s'est donc rendu capable de moins de méfiance et, baissant la garde, il a pu entrer en relation sur un autre registre que celui de la survie « manger ou être mangé », mode primaire qui persiste à travers les rapports dominant/dominé. L'héritage de Kant permet de rappeler que tout être humain portant cette double tendance (être dominant et/ou être dominé), seul son dépassement par émancipation permet d'entrevoir des rapports humains fonctionnant sur d'autres bases, sans toutefois annuler cette ambivalence. Cette émancipation ou prise en main de soi par soi est bien la condition pour oser penser par soi-même.

L'accompagnement, fondamentalement, commence donc avec la *sollicitude*, comme dimension de *présence* à l'autre, lequel par sa présence m'incite au mouvement, m'appelle à un agir lié au *prendre soin* qui n'est possible que si je « baisse la garde ». Ainsi la première condition de l'accompagnement repose-t-elle sur une disposition affective. Celle-ci s'inscrit dans un état de *confiance* qui se révèle, comme le souligne l'historique du mot (Rey 1995), inséparable d'un état d'*espérance*, instaurant un sentiment de *sécurité* : on peut se fier à quelqu'un car quelque chose est possible, envisageable, ce que l'on désire peut aboutir, réussir. Que cette idée de *confiance* se double, au sens moderne, de celle d'*assurance* ou de *confiance en soi* montre seulement le caractère de plus en plus inclusif de cette prédisposition.

Par ailleurs, le mot *accompagnement* désigne le fond d'où émergent et se réactualisent périodiquement les différentes formes : conseil, parrainage, mentorat, tutorat, monitorat et aujourd'hui coaching. Toutes ces pratiques doivent leur « air de famille » au fait qu'elles sont des formes d'accompagnement. En tant que fondement, l'accompagnement est relativement stable mais il est finalement le terme le plus générique et le moins défini. Chaque forme a une double identité : une identité spécifique (le tutorat se distingue du mentorat, par exemple) et une identité générique (d'appartenance à l'idée d'accompagnement). La notion de fond ne doit donc pas masquer les caractères originaux de chaque forme dans une vision trop unifiancée. Pour que ces formes fassent système, on ne doit pas ignorer les nuances de qualité de

chacune, ni les oppositions voire les contradictions qu'elles produisent entre elles car ce sont ces antagonismes qui opèrent des transformations sur le fond et permettent ainsi sa continuité dynamique : c'est en se renouvelant à travers ses formes contextualisées que le fond se continue. Modification et continuité, bien loin de s'exclure, se conjuguent.

Comme ces formes sont à la fois redéfinies par leur actualisation mais toujours liées au fond dont elles émergent, elles s'en trouvent dotées d'une double tendance. Par exemple, le tutorat, en lien avec ses origines, s'inscrit dans une tradition culturelle de transmission des pratiques et, en lien avec les nouvelles logiques de professionnalisation, il se constitue comme forme d'anticipation des changements dans une organisation. Il en est de même du coaching qui assume une tension entre une pratique dite de « maïeutique socratique » et une démarche de problématisation purement pragmatique. On ne saurait ignorer que se dessinent, sous couvert d'accompagnement, des pratiques dans lesquelles la *sollicitation*, comme imposition en douceur d'une réponse systématique, a rejoint la *sollicitude*...

La vitalité trans-historique et transculturelle de l'accompagnement tient donc à la réactualisation de ses formes comme patrimoine anthropologique courant entre les générations. Mais tout se passe comme si chaque réactualisation confrontait à un dépassement. Tel est le postulat. En effet, si on en juge par ce que le contexte actuel produit, on peut risquer le postulat que chaque réactualisation de l'accompagnement se manifeste en revisitant les formes successives de son élaboration et en les soumettant au défi d'être pensées *autrement* pour répondre justement aux exigences de cette re-contextualisation. Comment penser aujourd'hui l'accompagnement dans cette double exigence de fidélité au fond et d'innovation au contexte ?

1.2 Les figures du tiers

Poser la question de l'accompagnement en formation, c'est poser celle de la place de l'autre dans la formation de soi. La ré-émergence de l'accompagnement, dans la diversité de ses formes en lien avec la formation, correspondrait à un renouvellement de la question, invitant à creuser ce qui fait lien au sein de l'intersubjectivité, ce qui se joue entre autonomie et réciprocité relationnelle. Elle confère une occasion d'identifier les conceptions de la relation d'accompagnement à l'œuvre et l'exigence de leur dépassement.

Comme le rappelle Eneau (2005), les travaux scientifiques interrogeant le rôle d'autrui et la place de l'autre dans la formation renvoient à des recherches récentes et morcelées. Cette part d'autrui, si on ne doute point de son « importance », reste « toujours méconnue dans sa réalité ». Les fonctions émergentes des « accompagnateurs » (tuteurs, conseillers) traduisent la montée de nouvelles relations à travers de formes de coopération favorisant la confiance plutôt que la rivalité, où la qualité des relations interpersonnelles établies l'emporterait sur la place et le statut respectif des personnes, où le bénéfice attendu des échanges (soutien, aide, assistance, apports mutuels)

l'emporterait sur les relations de subordination (fonctionnelle ou hiérarchique) (Pineau 1996, 2000 in Eneau p. 111). Ainsi la relation d'aide est-elle reconnue comme « primordiale dans le processus d'apprentissage » pour obtenir un support, se décider à commencer, stimuler et soutenir sa motivation, croire en son potentiel ou encore vaincre l'isolement (Tremblay 1986 in Eneau : 111). Si les travaux récents se centrent autour de la question de la confiance, du pari de l'entrée en relation, de la notion d'incertitude ou encore de réciprocité, ils concluent sur la multiplicité des rôles d'autrui dans la formation de soi tout en conférant une part de mystère à la nature du lien.

En plaçant la dynamique des interactions au cœur de la relation éducative dans sa théorie de la réciprocité, Labelle (1996) se réfère à Nédoncelle pour lequel « la relation à autrui n'est pas un accident, mais elle est constitutive de l'être personnel ». La réciprocité serait ainsi à la base de l'autonomisation des partenaires (Eneau 2005 p. 124). Quand l'autonomie se conçoit comme construite *dans* et *par* la relation, « l'avènement de soi » est bien une émergence à « l'interface de l'individuel et du collectif » (Labelle 1996). L'autonomie comme expression de *qui nous sommes* est à la fois inscrite « au cœur de la personne comme une inscription qui la définit originairement et comme une promesse qui se réalise dans la durée » (id). Ainsi autrui peut-il être considéré comme tiers, la diversité de ses rôles (lecteur, architecte, interface ou chef d'orchestre) produisant quatre figures du tiers (Labelle 2000, cité par Eneau 2005 p. 111) :

- Le « tiers-modèle » s'apparente à une attitude de prévenance et se manifeste dans les rôles de témoin ou d'éveilleur : en tant que référence qui influence et donne envie de s'identifier, il est admiré ou imité (voire rejeté).
- Le « tiers-écho » s'apparente à une attitude concertante et peut servir de rôle de miroir ou de déchiffreur : en renvoyant une image de soi à l'apprenant, il permet de prendre du recul, de relativiser et introduit à une première posture de réflexivité.
- Le « tiers-passeur » s'apparente à une attitude d'itinérance et peut être un recours, un support voire un partenaire qui aide, accompagne, soutient, conseille et stimule la dimension de plaisir dans l'apprentissage.
- Le « tiers-garant » ou fonction d'autorité dans une attitude « réciproquante », peut jouer les rôles de garant ou d'éclaireur, indiquant les repères et obstacles, impasses ou passages obligés, il confirme les résultats, valide les apprentissages. Permettant à autrui de s'affirmer, il participe à la construction de son identité et de son autonomie.

Où l'on voit que la figure du tiers est ici incarnée dans des attitudes et rôles, comme une certaine manière d'être en relation avec autrui, entre attention, implication, incitation et responsabilité, référant néanmoins à un *ailleurs* : ne serait-ce que ce qui fait référence et au nom duquel l'un se porte garant de l'engagement d'un autre.

1.3 La place de l'échange

Si l'avènement de soi se situe à l'interface de l'individuel et du social, la place de l'échange est donc reconnue elle aussi comme « importante » dans ce qui se joue entre les personnes en présence. S'attachant non à établir une typologie des rôles d'autrui mais à éclairer la nature des relations, Moysan (2002, cité par Eneau p. 114) évoque l'idée que ces échanges réfèrent à des « matrices de liens » et que les liens noués dans et par l'échange doivent être différenciés selon qu'ils émanent du *socius* (référant aux liens de proximité, à l'environnement social direct, aux expériences et aux actions contextualisées) ou du *sociétus* (référant à des modalités d'échanges plus distanciées, à un social abstrait, à des savoirs plutôt qu'à l'expérience, à une certaine forme de rationalité en prévision des buts). Il en résulte que la « pluri-appartenance » de chaque individu et la démultiplication des « chaînes d'interdépendance » du sujet moderne sollicitent « une reconstruction permanente et donc des transactions intimes pour faire tenir cette 'multiplicité en un' ».

Le « tiers-communicationnel » (Brunel 1998, p. 10) est alors aussi un « tiers-symbolisant ». Dès lors que la communication est conçue comme un échange et une interaction entre sujets, elle inclut deux niveaux : celui des modèles culturels qui offrent en quelque sorte l'infrastructure à l'échange et se centrent sur les règles de l'énonciation et celui des « garants métasociaux de la réflexivité », constitué des éléments de l'interprétation. Ces « garants métasociaux » permettent au rapport social de se projeter et de se référer dans un *dehors* ou un *méta niveau* par lequel il se voit et se définit.

Comme l'exprime Bonny, la réflexion sur ce qui s'échange entre les personnes passe donc par l'élucidation du type d'institution symbolique de l'espace social mis en œuvre. En effet, avec la modernité, le pouvoir politique ne trouvant plus de fondement dans la religion, s'est vu ramené dans les frontières du social : « du coup un écart se trouve aménagé entre le pôle du pouvoir et celui de la loi » (Bony 1998, p. 114). Car on est passé « d'une société de l'Un, prédéterminée, inquestionnable » à une société marquée par l'Autre. La relation à l'autre devient problématique autant que le contenu de ce qui s'échange dès lors que le sens n'est plus donné. Du coup, le statut de la vérité passe de la *vérité-dogme* à la *vérité-exigence*. N'étant plus instituée, la vérité devient accessible à une interrogation sans fin. Le dialogue devient une manière de mettre en perspective des points de vue particuliers et de voir ce qui « *dia*-logue » à l'occasion.

Par ailleurs, quand l'objet de l'échange est une mise en mots de l'expérience, c'est, pour Bakhtine (Todorov 1981), parce qu'il n'y a tout simplement « pas d'expérience en dehors de son incarnation en signes ». Le langage, médiateur par excellence, est l'achèvement de l'expérience. Le geste abouti de l'expérience conduit à l'incarner dans un langage qui est produit d'une socialisation et produit de la socialisation. Toute verbalisation est une façon de se mettre en rapport avec une norme sociale. Selon cette conception, l'intersubjectivité précède la subjectivité et le chemin qui relie l'expérience

intérieure (l'exprimable) et son objectivation extérieure (l'énoncé) se situe sur le territoire social. Dit autrement : il n'y a de réel que recréé par la langue ; l'énoncé est une version possible de cette réalité reconfigurée (dans les termes de Ricoeur) et on n'accède à une mise en sens de l'expérience qu'en prenant part au dialogue avec autrui. La question du *Qui suis-je ?*, paradoxalement, ne peut se construire qu'au travers du dialogue : c'est toujours en relation à un autre que j'apprends qui je suis. On pourrait alors imaginer que le *Où es-tu ?* du Jardin d'Eden serait alors peut-être traduit aujourd'hui par : « dans quel champ d'interrelation es-tu ? ».

1.4 Le tiers comme centre

Ce qui apparaît, c'est l'obstination de l'homme à déterminer d'un centre et à lui attribuer un contenu : le Chaos, le Cosmos, Dieu, L'Homme, le Pouvoir, la technique, l'économique, le sens... La succession des présupposés à l'occupation de ce centre montre le caractère *intenable* de cette place. Tout se passe comme si, a contrario, nous devons apprendre à assumer la vacuité de ce lieu. Qu'il devienne *inoccupable* signifie que personne ne saurait détenir la vérité de quoi que ce soit mais qu'elle est au contraire entre les hommes le perpétuel enjeu de leurs rapports. Supporter la vacuité du centre, c'est renoncer à ce que la vérité soit consignée dans quelque discours monologique et transcendantal et opter pour une *praxis dialogique* qui reconnaît que les résultats de nos interrogations se constituent à l'intérieur de ce dialogue vivant.

Qu'un seul dise savoir et s'éteint le dialogue. Le principal est moins de trancher que de savoir maintenir le débat ouvert. Ce qui prime ne serait finalement ni le questionneur, ni le questionné, mais le questionnement parce que, sans questionnement, il n'y a ni rapport au réel ni construction de la réalité (Meyer 2005). Mais cette valeur heuristique de la parole dialoguante et questionnante, c'est quand même à la configuration relationnelle qu'elle le doit. La situation d'interlocution n'a en effet valeur d'événement que dans la mesure où ses auteurs mettent en scène leur perspective sur le monde « à quoi aucune autre ne peut se substituer » (Misrahi 1969, p. 64). C'est cette insubstituabilité qui crée et recrée l'ancrage dans le monde de chaque sujet comme point de perspective privilégié sur le monde.

La notion d'acteur peut donc y faire obstacle. Concevoir le formé comme acteur, ce n'est pas pour le rendre plus performant dans ses actions et surtout pas *plus actif*, mais pour lui permettre d'être *actant* – autrement dit de penser la cohérence entre ses visées et ses valeurs, ses intentions et les outils, les techniques, les moyens qu'il va se donner pour agir dans le monde, de s'engager personnellement dans les décisions au lieu de seulement suivre des directives.

Or cette instauration de soi-même comme cause de soi suppose la conscience d'un espace disponible entre soi et le monde, espace réflexif par excellence. Et pour qu'opère ce retournement du sujet sur lui-même, il faut

bien concevoir quelque part une butée : concevoir que, d'une certaine manière, selon l'expression de Descombes : « l'autre met en danger le même ». Réflexivité et altérité ont donc partie liée. Mais ce n'est pas tout.

Pour qu'il se passe quelque chose, il ne suffit pas d'être deux. C'est d'ailleurs pourquoi les concepts d'interaction ou de relation interpersonnelle peuvent menacer cette possibilité du tiers. Ce qui fonde la relation d'accompagnement n'est donc pas une simple juxtaposition spatiale de deux sujets instaurant un espace au sein duquel un objet est mis au travail. L'idée qui se profile est que la fécondité de cette configuration résulte d'un lieu qui doit demeurer vide. Il y a donc une entrave plus grande que celle de prendre la place d'autrui : celle de se constituer à la place du tiers.

Pour avancer dans cette réflexion, on se propose de revenir sur trois énoncés : à savoir que la première condition de l'accompagnement repose sur une disposition affective, sur le fait que chaque réactualisation de l'accompagnement soumet au défi de penser *autrement* pour une pratique *autre* de l'accompagnement, et sur la vacuité de ce « centre ». Quels sont, pour emprunter au parler bachelardien, les obstacles épistémologiques à dépasser pour accéder à une figure du tiers dans l'accompagnement en formation qui réunissent à la fois les exigences du fond anthropologique de l'accompagnement et celles du contexte socio-historique de sa réactualisation, autrement dit celles d'une société qui requiert pour son déchiffrement et l'opérationnalisation de ses outils une pensée de la complexité ?

2. DU TIERS INEXISTANT...

C'est en suivant les travaux de Wunenburger (1990) que l'on identifiera les formes successives qu'emprunte la relation.

2.1 La dyade indifférenciée

Quand la relation est conçue comme deux parties symétriques et interchangeables d'un couple, celles-ci fonctionnent comme dédoublement ou fraction de l'unité première qu'elles n'ont de cesse de préserver (Wunenburger 1990, p. 32). Toutes les énergies sont tournées vers le dedans. La relation de type fusionnel ($1+1=1$) engendre la confusion et tend à colmater toute perspective de fissuration entre les deux. L'un *est* l'autre, sans différenciation, donc sans perspective d'autonomie, ni pour l'un ni pour l'autre, ni pour le système relationnel se refermant sur lui-même. Sans finalité constructive et créatrice, raréfiant les interactions avec son environnement, il s'épuise et tend à annuler le paradoxe du Même et de l'Autre. Quand la différence fait défaut, pour la contrer, on fera appel à toutes sortes de procédures d'asymétrie ou d'opposition où l'un se trouve défini dans sa différence mais par rapport à l'autre. Chargés d'attributs opposés, ils sont finalement comme deux moitiés estropiées, amputées, ou bien situées à l'inverse l'un de l'autre jusqu'au renforcement de l'inégalité.

À l'inverse, quand, pour éviter ce retour à l'indifférenciation unitaire, la pensée creuse l'écart et amplifie la distance entre les deux (*ibid.*, p. 38), on pense alors la relation comme adjonction, l'un étant nécessaire à l'autre pour fonctionner et reproduire une unité de base. Les deux sont posés comme côte à côte ou face à face. Cette relation distanciatrie conçoit les sujets comme distincts, séparés, chacun développant ses finalités propres et ses projets personnels. Ces deux moitiés, affectées de droits et de devoirs différents mais réciproques, constituent un système sans frontière distincte avec son environnement. Le paradoxe du Même et de l'Autre est reconnu mais la différenciation, exacerbée, abolit la tension entre relation et séparation potentielle : pour des sujets trop indépendants l'un de l'autre, la dynamique reste intra personnelle. Quant au système, n'étant pas soumis à une prise de risque puisque l'interface, l'entre-deux, le tiers inclus, n'est pas accepté, il s'en trouve dépourvu de possibilités autocréatrices.

Dans ces perspectives, l'un a le savoir que l'autre n'a pas. La situation est figée et ne tolère aucun renversement. La relation est alors justifiée par le fait d'une incapacité, d'une ignorance ou d'une carence. Elle perpétue le modèle prescriptif dans lequel le professionnel en tant qu'expert pose un diagnostic, formule un conseil ou prescrit une orientation pour l'autre. Elle confine dans la prise en charge, maintient l'autre dans un statut d'assisté et substitue aux ressources de la personne des appareillages orthopédiques, dans lesquels celle-ci finit par penser, se concevoir et se comporter comme quelqu'un qui n'en a pas.

Ce mode de fonctionnement, par la mise en œuvre d'une bi-partition, est toujours mû par une perspective d'englobement et immobilise, renforce et maintient chacun dans des places répertoriées par l'organisation sociale. Ainsi participe-t-il d'une société de la dichotomie et non de la promotion de la différence. Toutefois, ces deux modalités introduisent les notions d'étayage et de partage, inhérentes à l'idée d'accompagnement (Paul 2004, p. 58). Par ailleurs, si la forme la plus simple de l'accompagnement est duale, il n'y a relation que si les deux termes sont unis dans un même acte par un lien d'influence réciproque. Composant, à l'instar des musiciens, une unité éphémère, ils ne sont liés que par ce qu'ils jouent ou interprètent. Cette unité première est donc nécessaire mais non suffisante pour soustraire la relation aux risques de la confusion. La question est de savoir à quelles conditions « l'Autre, dans un couple, introduit-il une réelle différence s'il n'est pensé que relativement à son corrélat, partenaire ou adversaire ? » (*ibid.*, p. 30).

Cette pensée des doubles, couples et paires, ne protège ni d'un maintien dans l'indifférenciation ni d'un maintien dans une différenciation qui soit émancipatrice. D'une part, la surdétermination de la pensée par paires est soumise aux « méfaits de la fascination pour le miroir » (*ibid.*, p. 44) qui, valorisant l'espace-plan, limite « au seul face à face du modèle et de la copie ». La disposition spéculaire s'avère alors un authentique obstacle épistémologique pour penser la figure du tiers. De l'autre, entre le risque d'un enchevêtrement relationnel (prédominance de l'unité) et celui d'un désengagement (prédomi-

nance de l'écart comme coupure séparatrice), se trouve niée la polarisation unité/écart ou « coupure/lien » qui, comme on le verra, caractérise justement la figure du tiers inclus (Caillé 1991, Imbert 1987, Sibony 1991, Varela 1989, entre autres).

2.2 Les médiations

À penser l'accompagnement en termes de couple, la pensée ne conçoit l'espace entre les personnes qu'en termes d'attraction-répulsion lorsqu'elle ne statue pas par le constat d'une distance entre deux entités closes sur elles-mêmes. L'autre est perçu alors dans sa résistance ou son adhésion. Il est plus ou moins « perméable » aux préconisations qui lui sont faites.

La première impasse est liée à une pensée qui bute ou nie le statut du lieu *entre*. Pour sortir de cette impasse, la pensée imagine introduire un troisième terme. Concevoir ce troisième élément en termes de médiation ou d'« interface de contact » (*ibid.*, p. 47), d'« objet-tiers » support de la relation (Paul 2004, p. 123) est nécessaire mais non suffisant pour la prise en compte de cet *entre-deux*. Ainsi conçu, ce tiers régule l'action en lui donnant un référent. Il amortit le conflit frontal et légitime la relation. Quand l'intermédiaire est réduit à un instrument de liaison, un support médiatique, s'interposant en comblant l'intervalle entre les deux autres, un « appendice artificiel ou transitoire » censé dynamiser la relation, le troisième élément a bien acquis une consistance mais il ne se constitue pas comme lieu à partir duquel « les éléments initiaux se trouveraient orientés autrement » (Wunenburger 1990, p. 51), « l'intervalle où les contraires viennent se transformer, le passage qui mêle l'un à l'autre, ou le lien qui les attache » (Souilhé cité par Wunenburger 1990, p. 56).

De cette conception découle la seconde impasse car la focalisation sur l'objet de la relation ne se fait pas sans détriment ni des sujets eux-mêmes qui ne seraient là que pour « résoudre un problème » : réduit à sa dimension anecdotique, il conduit aux situations où l'un est le pourvoyeur de la solution pour l'autre via un dispositif – ni de la relation. Car ce qui est fondamentalement dénié ici, c'est la relation et tout ce qu'elle véhicule avec elle, notamment au niveau des affects.

Les travaux de Winnicott (1965, 1975) ont certes contribué à penser ce troisième élément comme « espace transitionnel », « aire intermédiaire d'expérience » à laquelle contribuent simultanément « la réalité intérieure et la réalité extérieure ». C'est effectivement de l'absence d'espace transitionnel que vient le sentiment d'être ligoté par les termes d'une contradiction : entre le devoir de changer (devenir *autre*) et celui d'être néanmoins authentique, fidèle à soi, à ses valeurs (rester le *même*). Situation d'autant plus inconfortable qu'elle ne se résout ni par un processus décisionnel (consistant à trancher) ni par un compromis personnel (se réduisant en un petit arrangement provisoire avec soi-même) mais bien par la capacité d'éprouver cet espace *en soi-même* et de l'aménager en le « trouvant-créant ».

Mais concevoir l'espace comme tiers spécifiquement différencié ne garantit toujours pas d'introduire à la complexité du réel. À quelles conditions cette tierce place peut-elle être comprise non comme un intermédiaire (positionnement classique de tout médiateur) ni comme centrage autour d'un objet commun mais comme un « tiers-état » ? Comment concevoir ce tiers autrement qu'en tant que lieu du compromis ou de la conciliation dans lequel les deux personnes en présence s'annulent dans un plat unisson ? Comment réunir les conditions pour soustraire l'un aux injonctions de changement d'un autre, pour que cet espace-tiers, loin d'être le simple lieu des humeurs, soit générateur de mouvement ? Comment concevoir une médiété qui ne soit pas réduite à « sa dimension contingente, opératoire et finalement inerte » (Wunenburger 1990, p. 52) ? D'où peut lui venir cette capacité d'être le pivot catalyseur où les deux se nouent tout en se polarisant ? La pensée peut-elle s'ouvrir à l'imagination de cette tierce place non comme lieu de l'harmonisation, de la solution conclue, mais au contraire comme lieu du problématisable ?

2.3 Le troisième élément

Suivant toujours Wunenburger (1990, p. 64), il semble qu'on ne puisse avancer sans imaginer un tiers doublement déterminé : comme lieu à travers lequel A s'adresse à B (et réciproquement), reliant donc ces réalités frontales tout en se constituant en extériorité par rapport à elles. Autrement dit, on ne pourrait concevoir le tiers qu'en assumant la reconnaissance de tensions multiples (entre A et B, et entre chacun de ces points avec le troisième, selon la figure du triangle).

La visée est d'enrayer le face à face pour propulser les deux personnes en relation réciproque *à travers* ce troisième élément afin que chacun présente « à chacun un autre côté de la question ». Parce que la triade est diffractée par une figure angulaire, elle ouvre à la prise de conscience qu'à chacun n'est permis d'entrevoir qu'un « angle de vue », lui laissant nécessairement de la réalité « un angle mort ». Avec le ternaire, la réalité devient « anguleuse ». Elle ouvre à la possibilité d'envisager une réalité sous différents angles afin de percevoir l'« angle de marche », autrement dit la direction à prendre. Comme dans la triade peuvent alors « coexister à la fois des liaisons et des rejets » (*ibid.*, p. 67), elle permet de penser le rapport de la ressemblance et de la différence dans une perspective dynamique. Car seule a valeur de troisième dimension ce qui concourt à animer la personne selon des vecteurs affectifs ou énergétiques en sens opposés (*ibid.*, p. 75). Cette troisième référence à laquelle ils peuvent se référer pour s'adosser et diverger est alors susceptible de dynamiser les deux personnes *en* présence, c'est-à-dire *en* relation et *en* mouvement. Elle est la condition pour que l'autonomie de chacun se construise paradoxalement *dans* et *par* la relation. Toutefois, étant donné le caractère d'extériorité conféré à ce troisième terme, on se trouve alors hissé à un méta-niveau où le discours normatif a tous les risques d'être prépondérant.

Si le passage de la dyade à la triade opère donc bien une rupture logique, un changement qualitatif, ce passage nécessaire n'est toujours pas suffisant pour garantir la fécondité de la relation. Il ne suffit pas d'introduire un tiers dans une dyade : l'introduction d'un tiers neutre concourt au risque d'instrumenter la tierce place. Il ne suffit pas d'un dispositif à trois termes : « le seuil de la complexité n'est atteint que si les structures ternaires ou mieux, triadiques, s'animent de l'intérieur, voient leurs différents rapports se renforcer, s'aiguiser, se tendre » (*ibid.*, p. 85). De quoi s'agit-il ?

3. ... AU TIERS INCLUS

Ces précédentes conceptions de la relation d'accompagnement s'avèrent comme autant de conceptions non pas erronées mais *inachevées* : nécessaires mais non suffisantes. Seule leur identification par conscientisation peut conduire à leur dépassement. Comme le rappelle Wunenburger, que l'on privilégie l'unité, l'égalité ou bien la dualité, l'altérité sur le mode de la coupure ou du conflit frontal, on reste enfermé dans des formes de pensée liées à la *mimesis*, au modèle et à sa copie, ou à celle du miroir : à une pensée du *com* ou de l'*anti* mais non du *meta* (*ibid.*, p. 252). Un dispositif à trois termes ne suffit pas à appréhender les rapports entre les différents termes et à inscrire la perspective d'un tiers dynamique. C'est à ce problème que répondent les schèmes de la contrariété et de la polarité, permettant d'appréhender la réalité comme traversée d'antagonismes, au sens où l'opposition de deux muscles ou deux systèmes, deux forces, engendrent le mouvement.

3.1 Une coexistence dynamique des opposés en chacun

Cette conception suppose que chaque individu en présence soit perçu dans sa bipolarité. Chacun est alors compris comme recelant, en lui-même, une coexistence dynamique de polarités opposées, co-présentes et coactives. Il ne convient donc plus, par exemple, de distribuer les caractéristiques d'activité/passivité à l'une ou à l'autre des personnes mais de concevoir qu'elles possèdent l'une et l'autre ces deux caractéristiques à la fois, que l'une et l'autre sont capables (quand elles en acceptent le vécu) d'unir en elles-mêmes des contraires. Seul ce dédoublement de soi en tant que sujet *et* objet soutient le développement d'une posture réflexive.

Cette conception est susceptible d'opérer un renversement conséquent. Dès lors qu'un sujet n'est plus l'objet passif d'une prise en charge mais le sujet actif de son parcours, il n'est plus défini par ses carences mais ses potentialités. Il n'est pas réduit au problème qui l'amène mais considéré dans ses ressources et ses possibilités. Il n'est plus considéré comme entité close mais inscrit dans un contexte avec lequel il interagit. Accompagner ne consiste donc plus à suppléer à d'éventuelles carences, à concevoir des projets réparateurs ou des programmes ayant pour objet de combler des lacunes mais à savoir créer les conditions d'accès à ses ressources.

L'ambivalence comme disposition des forces affectives et actives, caractérisée par la coexistence de deux tendances opposées en conflit, n'est plus signe d'une perturbation mais un moyen pour faire tenir ensemble des aspects incompatibles. C'est bien cette conception ambivalente de l'imagination soutenue par Bachelard qu'il s'agit de prendre en compte dans la perspective d'un mouvement, d'un changement, d'une maturation. Par ailleurs, si tout individu « ne comble les dissymétries de son évolution qu'en constituant des énoncés négatifs qui viennent défaire les énoncés positifs antérieurs » (*ibid.*, p. 187), la contradiction « appartient à la configuration anthropologique elle-même, comme étape d'une équilibration de la pensée et de l'action » (*ibid.*, p. 188). En s'interdisant la tentation d'annuler la contradiction, celle-ci n'est plus une impuissance mais un levier pour défier l'intelligence : « penser ensemble les deux thèses contradictoires, c'est mobiliser la raison autour des extrêmes et faire jaillir dans l'entre-deux une formulation éclairante », autrement dit c'est « penser paradoxalement » et « rendre possible un tiers inclus » (*ibid.*, p. 189). Cette conception bipolaire, en s'inscrivant dans une troisième dimension, ouvre sur un dénivellement, une profondeur « en amont » qui oblige à penser à un tiers-état où les opposés composent *ensemble*.

Si l'on conçoit la coexistence *en chacun* de ce qui s'oppose : positif/négatif, ordre/désordre, faire/défaire, construire/déconstruire, créer/détruire, mais aussi pensée et affectivité, on pressent que c'est cet affrontement interne qu'il s'agit d'accompagner. Le tiers état, loin d'être un état pacifié ou neutre est, en fait, « un véritable grondement des opposés » (*ibid.*, p. 237). Il inscrit là une dimension anthropologique énoncée par Pascal définissant notre condition d'homme comme étant de « tenir le milieu entre les extrêmes ». Ce « milieu » n'est alors plus pensable à l'intérieur même du couple mais, en amont, « comme le sommet du cône surplombant sa base », impliquant un mouvement ascendant vers un référentiel dénivelé permettant de « tenir à la fois ensemble et séparés les énoncés différents » (*ibid.*, p. 193).

Ce concept de contradiction permet de se dégager de la dialectique pour penser dialogisme. Comme mise en tension de deux propositions contraires, le dialogisme n'apparaît que là où il y a pluralité de points de vue, échanges et rencontres d'idées différentes, susceptibles d'entrer en conflit, favorisant les doutes, interrogations et remises en question. Si la visée est de « remettre perpétuellement en mouvement une pensée installée dans un point de vue, on imagine ce que ce « dessaisissement » (*ibid.*, p. 195) d'une position, d'un point de vue, suppose comme technique de déplacement, d'ébranlement, de renversement des propositions. On sait depuis Socrate que cet art de défaire les représentations immobilisées (aboutissant à l'ironie) crée une perturbation déséquilibrante et de l'insatisfaction, autrement dit de la remise en question (et non le repos) laquelle n'est pas uniquement cognitive mais aussi affective.

La figure du tiers apparaît alors dans sa polarisation : en tant que « coupure-lien », séparant et unissant à la fois, il produit de la différenciation *et* de la relation. Il est opérateur d'un passage *entre-deux* (Sibony 1989) : il

est ce qui opère mais aussi ce qui échappe. Il est à la fois actualisation et potentialisation, produisant rupture *et* continuité *et* produit par elles. Il est consubstantiel de la situation tout en lui échappant. Bref : toujours et partout, le tiers inclus s'apparente aux figures du vide, de l'espace, de l'écart, de l'intervalle.

Ce tiers *inclus* ne saurait ne pas être lui-même en tension avec le tiers *exclu* que constituent la loi, l'institution, la norme, les valeurs institutionnelles. Ainsi donne-t-il accès à un espace « qui nous contient » et dans lequel « nous prenons place » (Ricœur 1990, p. 45).

3.2 La question du changement

L'apport de ce modèle d'intelligibilité réside non seulement dans la capacité à poser des situations comme problématisables selon des modes complexes mais aussi à traiter de la question du changement. Il se fonde sur la conception d'un système énergétique dans lequel l'actualisation d'un pôle suppose la potentialisation de l'autre et fait place à un troisième état énergétique dans lequel les deux forces créent un conflit maximal. Cette notion de tiers inclus, propre à la logique dynamique du contradictoire de Lupasco (1960), désignant le moment logique de la contradiction maximale, et reliée par cet auteur à la notion de vide quantique, a été reprise par Bachelard et Durand notamment.

Si la conception d'une réalité perçue dans sa complexité ne peut que « osciller selon deux directions opposées » (Wunenburger 1990, p. 224), les points de différenciation qualitative ne se localisent pas qu'aux extrêmes mais également au milieu. La conception du « mitan de l'existence » en est l'illustration. Le point d'« équilibration paroxystique des opposés » (*ibid.*, p. 225) correspond à l'âge critique ou à la crise du mitan de la vie, période circonscrite entre des opposés, au cours de laquelle chacun peut être confronté aux contradictions les plus intenses, à une croisée des chemins où se joue une transmutation de ses valeurs, à une condensation de la complexité. La conscientisation de la finitude humaine projetée, en amont, son cortège d'angoisses, de doutes, de questionnements qui réoriente le sens de la vie.

Il en découle en fait une revalorisation de la limite. Une conception linéaire ou cyclique d'un temps sans limites, persistant ou s'épuisant dans une direction donnée, à sens unique, ne peut prédire que ce qui a valeur de continuité par la réitération ou la répétition tandis qu'une pensée de la polarisation valorise un temps séquentiel et positivement borné.

Deux (et non pas l'une *ou* l'autre) conceptions du temps trouveraient alors sens conjointement dans l'accompagnement. D'une part, l'idée d'un temps orienté et balisé par un début et une fin, laquelle informe, par une boucle récursive, ce qu'il en est du début. Le temps circonscrit est alors conçu comme « *traversée* dont ce qui compte à l'avance est l'arrivée », autrement dit la destination, et avec elle le résultat, la finalité et le *vers quoi* d'une action.

Mais « tout changement, dit Jullien (2009 p. 68) doit-il se comprendre comme allant *de* quelque part *vers* quelque part ? ». De l'autre, une conception *transitionnelle* du temps dont « chaque moment se découvre et compte à part entière », dans une pensée de la continuité, des processus, du progressif, d'une attention à tout ce qui s'infiltré dans une situation, autrement dit un temps des « transformations silencieuses ». Il semble que seules ces deux conceptions, opposées mais conçues conjointement dans une hiérarchie fluctuante, peuvent résoudre la tension paradoxale à laquelle sont soumis les professionnels de l'accompagnement dans l'évaluation de leur activité.

3.3 Penser l'intersubjectivité

Par ailleurs, ce modèle permet de poser qu'il n'y a pas de relation pensable sur la base d'une identité close de chacun (Wunenburger 1990, p. 239). Si le lien avec autrui ne s'établit que par la médiation de la polarité contraire que l'on a polarisée en soi, la question n'est plus de se joindre à un alter ego semblable ni de s'adjoindre par complémentarité, mais de « vibrer *avec* l'autre qui veille de manière latente *en* soi » : « Rencontrer l'autre ne signifie plus d'abord 'sortir de soi' pour jeter quelque pont mais reconnaître par soi-même et en soi-même les dispositions de l'autre potentialisées en moi » (*ibid.*, p. 242). Cet acte de reconnaissance première pose les bases de la réflexivité. En résulte également que nous n'avons pas à « entrer en dialogue », réduisant celui-ci à « une forme moderne de l'urbanité de la parole » (Pineri 1994, p. 142), mais bien reconnaître « l'élément où nous sommes depuis toujours ».

La nature opposée d'autrui, tout en étant la plus fortement différenciée, peut d'autant plus être approchée qu'elle se trouve bipolarisée dans le même sujet. Il n'y a plus à concevoir par quelle alchimie l'harmonie pourrait s'établir ou pas entre eux mais à reconnaître chaque sujet doté d'une double polarité : d'une nature actualisée et d'une autre opposée et potentialisée. Non seulement cette liaison des opposés en chacun facilite « la puissance de relation *avec* autrui » (*ibid.*, p. 243), mais elle pose la condition d'actualisation de la puissance latente en l'autre comme en soi-même.

On voit donc que, si « la présence d'autrui est essentielle pour donner sens au monde », c'est bien parce que « le rapport au monde et le rapport à autrui ne sont pas donnés l'un sans l'autre » (Rey 1996). C'est parce que la personne accompagnée est déliée du face à face qu'elle peut s'engager, pour son propre compte, dans une relation au monde : c'est ce qu'on appelle l'autonomie. Naturellement, il ne peut y avoir d'auto-mouvement que si celui-ci n'est pas dicté ou entraîné de manière directive par l'autre. Si l'accompagnant est donc celui qui attise cette confrontation à l'*entre-deux*, cette aventure ne sera féconde que sur fond d'un *en même temps* : autrement dit, s'il transmet non un savoir, une vérité, ni même un conseil mais une attitude existentielle, une manière d'être, une manière d'être lui-même, dans le même temps, ouvert à tout ce qui n'est pas lui ou ses propres préoccupations de professionnel ! Toute la créativité d'un accompagnement tient donc dans une manière de

maintenir « ouverte l'ouverture ». Par sa propre ouverture, l'accompagnant fait alors figure de « tiers-catalyseur » au sens chimique du terme selon lequel une substance accélère une réaction ou intensifie un processus.

3.4 Accompagner, c'est résonner et raisonner

Si, comme chacun sait, la connaissance est un processus dans lequel nous nous engageons logiquement, rationnellement mais aussi affectivement, notre appréhension de la réalité n'est donc pas indépendante de nos états psychologiques, désirs ou craintes, angoisses ou espoirs. Ce qui stimule la recherche de vérité peut donc aussi la parasiter. Les blocages produits par l'affectivité dans le processus cognitif ne sont pas à lever au risque de se priver de la ressource affective qui s'y manifeste. Dit autrement, il s'agit, là encore, non pas de disjoindre mais de relier tout en les distinguant, de manière à les intégrer dans le processus de connaissance, ce qui relève de la perception du réel et ce qui jaillit de l'affectif. Leurs interférences mises au travail conduisent à mobiliser des aptitudes correctrices et/ou prospectives. L'affectif se constitue en ressource pour le cognitif en exprimant le « connaissant » dans sa disposition qualitative : il dit quelque chose de sa manière d'être. La prise en compte de l'affectif est la condition de son dépassement.

Si donc, selon la formule de Pascal, on persévère à « travailler à bien penser » l'accompagnement pour le pratiquer *autrement*, il convient de concevoir une rationalité capable d'intégrer l'affectif (et inversement). Parce que l'ordre et le désordre, c'est l'affectivité qui les unit, parce qu'il n'existe pas d'intelligence sans affectivité et que la capacité d'émotion est indispensable à la mise en œuvre rationnelle, qu'elle est « le nœud gordien », « nourrie et nourrissant toutes les instances de l'être humain », « la plaque tournante entre *homo sapiens* et *homo demens* » (Fortin 2008, p. 151), le lien dialogique qu'elle constitue comme troisième terme souligne à la fois que c'est par elle que leur opposition et contradiction peuvent être maintenues.

En formation, on parle volontiers de construction, de changement de représentation. Mais où le formé puise-t-il l'élan nécessaire à son autocritique et au renouvellement de ses conceptions ? Qu'est-ce qui est susceptible de provoquer bifurcations, renouvellement ou conversion du regard si ce n'est la manière dont nous affecte un événement générant de nouveaux questionnements ? Si l'autonomie est la visée que met en œuvre l'accompagnement au sein de la formation, l'homme ne se forme qu'en s'émancipant des passions susceptibles de désorienter son désir en développant une conscience réflexive de ce qui l'asservit. L'émotion accompagne alors tout processus de changement. À travers elle se manifeste la sensibilité réagissant à une situation pour laquelle il n'y a pas de réponse préalablement élaborée, créant une surprise devant l'inattendu et dans l'incertitude de ce qui va advenir. Pour Honoré (2005, p. 62), les états émotionnels manifestent *l'entre* du rapport intériorité/extériorité et le sentiment est lié à des états affectifs qui ne peuvent être saisis que par un retour réflexif sur soi (*ibid.*, p. 54).

Si l'épreuve de la pensée est de se réfléchir elle-même, celle-ci est indissociable du « mouvement en spirale dans lequel s'étreignent l'affectivité et la pensée » (*ibid.*, p. 99). La tonalité affective qui résonne « entraîne et oriente la pensée ». Cette tonalité affective peut résulter de l'écart qui s'installe entre une pensée naissante confrontant une pensée antérieure et générant des sentiments qui participent du mouvement de la pensée, lesquels sont liés à la manière dont nous sommes ouverts à de nouvelles possibilités de penser.

Pour Honoré, c'est dans la « présence » que nous faisons « l'épreuve de la formation » (2005, p. 220) : « La présence ne nous appartient pas », « elle est l'entre-deux, l'écart entre les choses, les autres, le monde et nous-mêmes, comme champ de résonance énergétique » (p. 165). Cette mise en présence peut être : passive, réactive ou réflexive. Les énergies qui m'animent n'entrent en résonance avec celles du monde que si je me laisse toucher ou affecter par elles, autrement dit porter, entraîner, animer, finalement remettre en question. Ce qui résonne se joue dans une subjectivité comme *entre-deux* : « un écart dans lequel nous sommes tout en le constituant » (*ibid.*, p. 190).

Ce qu'il s'agit donc de considérer n'est autre que l'*aisthetikos*, autrement dit la faculté de sentir, consistant à restaurer, à côté de la connaissance médiate, par l'idée, la représentation, le savoir, la connaissance immédiate, liée à la manière d'éprouver. D'ailleurs, Bachelard a repris cette idée d'un rationalisme ouvert aux intuitions immédiates. Cette option conduit à considérer ce qui lie l'une à l'autre : la dimension *senti-mentale*, n'est « en rien ce qui se déroule à l'intérieur » (Heidegger, cité par Honoré 2005, p. 22) mais bien « ce qui résonne » et ce sont ces « tonalités de la résonance » qui se constituent en tiers inclus.

Accompagner, selon cette conception, est créer pour autrui les conditions d'accès à ses ressources affectives *et* cognitives *et* donc aux obstacles affectifs *et* cognitifs qui leur sont liés. Pratiquer l'accompagnement consiste alors à créer les conditions, *par* et *dans* la mise en présence, de la résonance d'énergies qui mettent en mouvement, mobilisent les ressources et initient un cheminement qui transforme car « C'est vers lui-même que l'existant se projette » (Honoré 2005, p. 207).

3.5 Les outils d'une mise en mouvement

Quels sont les outils de cette mise en mouvement ? Les médiations, les triades, l'ambivalence, la polarité, la contradiction et le paradoxe, l'articulation des phénomènes autour d'antagonismes dynamiques, d'équilibres et de déséquilibres, les représentations plurielles et multidimensionnelles (Wunenburger 1990, p. 203). Toutes ces modalités sont accessibles de proche en proche, tout en supposant un saut qualitatif qui ne se produit pas sans effort : celui de lâcher la forme dans lequel on se trouve. Les configurations relationnelles qu'elles dynamisent se succèdent en un emboîtement d'espaces et placent ainsi le tiers sur une ligne de fuite : un espace qu'elles centrent sans jamais le centrer.

Comment opérer le déplacement d'espace en espace ? Selon Homère, en acceptant comme le fit Ulysse de quitter sa place et d'oser l'aventure, avec ce qu'elle comporte : les risques liés à toute rencontre, la perte des repères et autres aléas liés aux incertitudes des contextes, en acceptant de se confronter à tout ce qui est Autre que soi – et d'être propulsé au travers « d'espaces intermédiaires » (pour reprendre le titre d'un ouvrage de Peter Hancke). Si l'on en croit le Télémaque de Fénelon, on voyage d'espace en espace comme on passe en musique d'une tonalité à une autre : en introduisant une altération, une note altérée, étrangère au système, une discontinuité. Si l'on se réfère à Heidegger, c'est au moment où deux ascensionnistes marchant côte à côte sont soudain ravis à eux-mêmes et accèdent ensemble à la découverte d'une vue commune. On peut donc compter, au titre des opérations de déplacement, sur quelques techniques de *ravissement* susceptibles de susciter un déplacement, un changement de disposition intérieure et donc du regard.

Toutes les pratiques de mise en mots (mettre des mots sur des situations vitales, sur des intuitions, des impressions, des ressentis...) font partie de ces techniques de déplacement. D'une part, elles suggèrent la prise en compte des ressorts liés aux affects, à l'émotion. De l'autre, c'est un travail de nomination des choses qui opère à travers le langage, par essence médiateur et opère des coupures salutaires entre le réel d'une situation et les émotions ressenties. Toute description (même fidèle) décolle du réel, crée de la distanciation et situe : décrire, c'est toujours dire d'où je regarde. Si l'ouverture d'un champ de parole peut être une occasion de dénouer le face à face, encore faut-il que cette parole ait pour visée de délier des représentations, de dénouer des lieux qui captent, de s'aventurer à la recherche d'un sens inattendu et non d'une réponse attendue : « Seule cette acceptation que quelque chose échappe maintient ouverte la place du tiers » (Imbert 1989, p. 97). Il s'agit de solliciter la parole à commettre *des écarts de langage* par rapport à ce qui semble convenu, à déclore les limites, les délimitations du langage nous enfermant dans l'unilatéralité d'un point de vue. Tous ces procédés d'élargissement visent à enrayer la fonction de démarcation du langage, à favoriser un changement de perspectives, un geste de dépassement.

L'accès à la réflexivité passe par la verbalisation et le récit (revivre une situation, la décrire, la commenter, l'analyser). La posture de réflexivité s'attache ainsi, au travers d'une prise en compte du réel dans sa complexité, à la transformation du rapport subjectif à une situation. Elle suppose d'être capable, en cours d'action, de tourner son attention vers les sources de son expérience : pensées, émotions, sentiments, actions..., de reconnaître ses constructions mentales, d'observer le jeu de son esprit, d'alterner son attention entre différents territoires de l'expérience pensée/monde extérieur/corps/conscience : cette « attention à l'attention portée » se constitue en méta-cognition non analytique. L'attention se constitue en méta-cognition non analytique qui s'oppose à l'habitude à concentrer son attention, à l'interprétation de la pensée, négligeant sensations, ressentis et émotions. Elle développe une attitude de présence à l'expérience du moment pour en saisir le plus d'aspects

possibles, comme forme de conscience élargie, non saturée par l'immédiat, de ce qui se passe pendant que cela se passe

Dès lors, écouter n'est pas capter le sens de ce qu'autrui dit pour en tirer des déductions ou pour avoir mon mot à dire là dessus mais, par un effet de présence, créer un espace qualifié où se jouent des mises en lien et en sens. Il parle et, se mettant à parler, il y a un moment où, en parlant, il dit ce qui lui parle, comme si un tiers à travers lui prenait le relais... Écouter, c'est l'écouter dire ce qui lui parle, l'écouter *s'entendre dire* ce qui lui parle. Ce que j'écoute fondamentalement, c'est *l'écart* ouvert dans sa parole. Cette écoute suppose, comme l'énonce Ricoeur (1969), de reconnaître une « connexion souterraine entre la parole et le noyau actif de notre existence », connexion qui est captée par « l'écoute qui comprend » et opère dans la parole (et non dans un langage informatif).

Cet espace communiquant avec d'autres espaces, cet « espace d'espaces » ne peut donc être appréhendé sous une expression unique. Comme l'espace dont on parle n'est pas un *ici* ou un *là-bas*, ni un *entre-deux* au sens physique, il est partout : dans ma posture d'écouter, dans la parole. Il est le creux, l'écart, l'intervalle – le tiers inclus – à partir duquel « la parole met en acte ses points de renouvellement » (pour reprendre une formule de Sibony 1991). Penser l'accompagnement sous ce mode d'intelligibilité revient non plus à faire l'apologie du compromis, de la convergence, de l'accord ou du consensus mais à faciliter le dialogue intempestif, la critique systématique, le *non* inaugural d'un refus de consentement non réfléchi, et permet de redonner à la contradiction, à la dissymétrie, au déséquilibre et à la limite, une valeur cognitive positive.

L'accompagnement est alors pensé comme la création d'un lieu stimulant les intelligences en présence, dynamisant une capacité à oser des situations où s'opèrent des discontinuités qualitatives sur fond de continuité. Il se constitue comme ouverture d'un espace créant les conditions d'un « échanger phénoménologiquement » (ressentir) pour « comprendre herméneutiquement » et « élaborer épistémologiquement », le tout se jouant dans une action qui doit comporter du jeu (une marge) et des butées.

CONCLUSION

Cette réflexion a tout d'abord eu le souci de postuler que la réémergence de l'accompagnement relève, en quelque sorte, d'une anthropogenèse. Elle donnerait donc lieu à la répétition de configurations historiquement repérées mais sa réactualisation, en rupture/continuité avec les formes traditionnelles de l'accompagnement (Paul 2004), met au défi de penser *autrement* l'accompagnement pour une pratique *autre*. Or la tentation est toujours grande, comme l'avoue Wunenburger, de « rebrousser chemin, de faire un pas en arrière, d'abaisser la barre », pour finalement se replier sur des positions plus stables, autrement dit connues et, dans le même temps, contribuer à hypostasier certaines formes, cristallisant sur elles exclusivement « ce

qu'accompagner veut dire ». En renonçant aux exigences de la recontextualisation, la pensée économise le questionnement inscrit au cœur de l'acte même d'accompagner et la question du sens de ce qui s'y joue aujourd'hui. Certes un changement de paradigme demande une réforme de la pensée qui ne peut être l'œuvre d'un seul. Mais ce que cette contribution a essayé de souligner, c'est qu'il ne peut y avoir de dépassement sans butée sur les formes à dépasser, conscientisation et émancipation des dites formes. C'est donc ce caractère *inachevé* et non *erroné* qui a été ici souligné. Dit autrement : le tiers *inclus* doit sa vitalité de s'opposer au tiers *exclu* : encore faut-il en avoir fait l'épreuve.

Le tiers inclus apparaît alors, dans une pensée de l'accompagnement en formation, comme co-référence des personnes en relation. Il renvoie à l'idée d'un monde commun, non pas préexistant à la relation qui aurait pour mission de le révéler, mais bien à construire ensemble. La propriété co-construite de ce monde dans lequel chacun se re-trouve est d'être en re-construction, en auto et inter-construction constante. On pressent comment cette conception dépasse les clivages d'une formation des adultes divisée entre les orientations professionnelles rendues nécessaires par les évolutions technologiques et socioéconomiques, et les orientations des personnes ayant pour visée l'autonomisation des individus, leur responsabilisation et leur implication dans leur participation à la vie sociale mais contribue à en rappeler le fondement existentiel d'une idée de la formation. Dès lors que la relation dépasse les deux tendances qui sont susceptibles de l'annuler en tant que dynamisme (tendance à l'homogénéisation ou tendance à l'hétérogénéisation), assumant que chacun en constitue à part entière l'un des pôles, considérant chacun dans sa bipolarité, elle produit un milieu qui répond au moins aux qualités suivantes : d'être espaçant, reliant, ouvrant, structurant et systématisant, au sens où ce milieu à son tour produit la relation comme système.

Le tiers inclus, à l'instar du moyeu de la roue, symbole de l'existence et du devenir, serait ce point immobile qui permet le mouvement. Car comment rendre compte d'une notion qu'une si grande diversité de termes ne parvient pas à circonscrire, que tous les mots désignent sans jamais définir, une notion qui n'est jamais, au cours du cheminement philosophique, nommée pareillement et qui reste pour une part sans doute innommable, renvoyant à des contenus philosophiques tels que le site de l'Étranger, le lieu de l'Autre, l'Origine, l'Ouvert ou la « clairière » – qui s'appréhende autant comme potentiel de recommencement, source des inspirations, force du *daïmon*, champ des possibles, lieu du renouvellement, à la fois si archaïque et si actuelle...