



HAL
open science

Aux fondements anthropologiques de l'idée de médiation

Bernard Jolibert

► **To cite this version:**

Bernard Jolibert. Aux fondements anthropologiques de l'idée de médiation. Gilles Ferréol. Médiations et régulations, EME éditions, 2016. hal-02486474

HAL Id: hal-02486474

<https://hal.univ-reunion.fr/hal-02486474>

Submitted on 21 Feb 2020

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

AUX FONDEMENTS ANTHROPOLOGIQUES DE L'IDÉE DE MÉDIATION¹

Bernard JOLIBERT

Si on veut saisir l'importance actuelle de la notion de médiation dans le champ politico-juridique ainsi que la place qu'elle a prise progressivement dans le champ social, il faut commencer par s'interroger sur son histoire. La médiation en effet, entendue comme entremise conciliatrice entre des personnes aux intérêts divergents ou entre des groupes humains en conflit, n'apparaît que de manière récente comme solution institutionnelle à la durée ou à la violence des tensions sociales. S'il a toujours existé des « *éminences grises* », des « *négoceurs de l'ombre* » jouant le rôle d'intermédiaires conciliateurs ou d'arbitres dans les situations de crise sociopolitique, le plus souvent leur action était discrète, voire secrète. Désormais, elle émerge ouvertement dans tous les champs des relations interhumaines. Non seulement de nombreux travaux universitaires lui sont de plus en plus consacrés mais elle se voit vulgarisée et mise en pratique de manière courante dans tous les milieux où des problèmes affectent les relations entre des personnes, des groupes ou des institutions. Que ce soit dans le domaine public ou dans l'entreprise privée, la famille ou les relations internationales, dès qu'une contestation prend quelque ampleur, un médiateur a désormais pour mission de s'entremettre afin de faciliter un accord entre les parties. Si le médiateur se doit d'être agréé par les parties concernées, ces dernières restent seules décisionnaires d'un accord possible. On doit noter d'emblée que la médiation est désormais très souvent proposée par l'institution judiciaire comme préalable à la toute décision définitive. Il s'agit d'une sorte d'extension de la « *procédure préliminaire de conciliation* » qui impose aux parties de se présenter devant un magistrat pour essayer de trouver un accord avant de commencer un procès. En cas de divorce, « *au jour indiqué, le juge entend les parties en personne [...]. En cas de non-conciliation ou de défaut, il rend une ordonnance qui constate la non-conciliation ou le défaut, et autorise le demandeur à assigner devant un tribunal.* » (Code civil, Art. 238). Dans le cadre du travail, il existe des « *comités de conciliation* » composés de délégués patronaux et ouvriers réunis sous la présidence d'un juge de paix (petite conciliation) ou sur citation d'un huissier de justice (grande conciliation) pour tenter d'éviter que les conflits collectifs ne dégénèrent.

Cependant, dans le cas du *médiateur*, à l'inverse de l'*arbitre* qui impose une décision finale en fonction de la règle censée connue des parties en conflit, du *juge* qui « *rend une ordonnance* » ou du *conciliateur* qui recommande en droit une solution morale ou juridique sous la tutelle d'une autorité judiciaire ou gouvernementale, le *médiateur*, en tant que tiers neutre et bienveillant, tente seulement de maintenir la liberté relationnelle et décisionnelle des parties en litige. Il ne décide pas pour les parties, il se contente de les aider à conclure une entente. L'ordonnance n° 2011-1540 du 16 novembre 2011 donne de la médiation une définition qui sous-entend la liberté finale des parties en présence : « *La médiation [...] s'entend de tout processus structuré, quelle qu'en soit la dénomination, par lequel deux ou plusieurs parties tentent de parvenir à un accord en vue de la résolution amiable de leurs différends, avec l'aide d'un tiers, le médiateur, choisi par elles ou désigné, avec leur accord,*

¹ « Aux fondements anthropologiques de l'idée de médiation », in *Médiations et régulations*, sous la dir. de Gilles Ferréol, Louvain-la-Neuve, EME, 2016.

par le juge saisi du litige ». Au-delà de sa forme judiciarisée de la définition – ordonnance oblige – on retrouve l’origine latine du mot. En bas latin, le *mediator* est l’entremetteur, l’intercesseur, l’intermédiaire au sens plein, celui qui se place au milieu (*medius*), autrement dit « *qui ne penche ni d’un côté ni de l’autre* », comme le dit encore le *Dictionnaire étymologique de la langue latine* d’Ernout et Meillet (p. 393). Il se tient « *au centre et c’est vers lui que tout converge* ». Sont alors affirmées implicitement la neutralité, l’impartialité et l’indépendance de celui qui va jouer le rôle d’« *inter-médiaire* ». On parle alors parfois de « *négociation assistée* » plutôt que de médiation. Pourquoi un tel engouement aujourd’hui pour cette forme d’accommodement non coercitif ?

∴

I. UNE IDÉE SÉDUISANTE MAIS AMBIGUË

L’idée, simple en apparence, qui sous-tend cette intervention d’un médiateur est qu’il est possible de parvenir à un règlement amiable des tensions individuelles, collectives, ou des litiges internationaux, de manière rapide, économique et efficace si une tierce personne n’ayant aucun intérêt et ne représentant aucune pesanteur institutionnelle dans l’affaire sert d’intermédiaire ou de lien entre les parties. Loin des groupes belligérants, dégagé des passions intéressées qui les animent, le médiateur serait capable de prendre suffisamment de hauteur de vue pour dégager un possible terrain d’entente, favoriser un rapprochement et aider à conclure une entente. Son rôle consisterait alors à faciliter les échanges d’informations, à aider à éclairer les points de vue de manière réciproque, à maintenir, voir rétablir les relations lorsqu’elles deviennent tendues ou menacent de se rompre.

Le médiateur ne se tient pas seulement à égale distance des parties en querelle, il est aussi intermédiaire entre une situation conflictuelle de départ et une situation finale apaisée. Il se trouve alors comme au milieu du chemin vers l’apaisement. On retrouve le sens philosophique de médiation : action de servir d’intermédiaire entre une situation (terme ou être) dont on part et la situation à laquelle on aboutit. Intermédiation que reprendra à son compte la psychologie de la connaissance pour désigner le processus par lequel une donnée sensorielle se transforme en un savoir intellectuel. La médiation est donc d’emblée pensée dans une double polarité croisée : deux positions conflictuelles se font face dont il s’agit de dépasser l’antagonisme et de passer d’un état premier insatisfaisant à un nouvel état apaisé. Le médiateur est donc doublement intermédiaire. Il aide à se rencontrer et à rester en contact des êtres dont les intérêts semblent radicalement divergents et il assure l’entremise entre une position de départ fermée et une position terminale plus ouverte, à tout le moins plus accommodante.

Cette idée de neutralité bienveillante, conciliatrice des divergences d’intérêts et des tensions sociales qu’elles impliquent, a été mise en place officiellement dans la politique intérieure suédoise. Suite à la multiplication des conflits entre les citoyens et l’administration, un « *ombudsman* », autrement dit un « *médiateur indépendant* », fut chargé par les pouvoirs publics de veiller au respect des droits des administrés. Son rôle d’intermédiaire consista à centraliser les litiges entre l’administration et les particuliers afin d’éviter que les difficultés rencontrées par ces derniers ne dégénèrent en conflits juridiques lourds financièrement pour tout le monde et surtout interminables. Depuis, à la suite des pays scandinaves qui ont immédiatement emboîté le pas, de nombreux autres États (européens, américains, canadiens) se sont progressivement inspirés du modèle suédois.

Cette pratique repose sur le constat premier que des positions extrêmes, dans leur frontalité, ont de fortes chances de rester sans point de contact possible si l'action conciliatrice d'un intermédiaire ne vient tenter d'éclairer chacun des points de vue sur celui de l'autre. Sans l'entremise de cet intermédiaire, chacun camperait sur ses positions, incapable qu'il est de se placer dans la position de son adversaire. Comme dans la figure classique du syllogisme, nommée justement « *inférence médiate* », une relation ne peut s'établir entre le « *grand terme* » et le « *petit terme* » qu'au travers de l'intervention d'un « *moyen terme* ». Dans l'exemple logique, le rapport entre Socrate et sa mort nécessaire ne s'établit que grâce à la médiation de leur commune humanité.

Transposée dans le domaine social, la fonction de médiation est donc d'abord une fonction facilitatrice et régulatrice. Elle rapproche des sujets campant chacun sur sa position rigide respective et qui risquent de rester longtemps sans contact si un tiers ne vient tenter leur rapprochement. Elle semble correspondre à l'idéologie dominante de nos sociétés démocratiques suivant laquelle, en dépit des tensions les plus vives, la paix peut toujours être maintenue par le dialogue, un compromis valant mieux qu'une guerre et la coopération restant préférable à une violence où les différents partis épuisent leurs forces respectives sans profit certain pour aucun. En arrière-fond, on voit se dessiner une double idée qui a marqué la pensée des XIX^e et des XX^e siècle : croyance dans le progrès social vers toujours plus de démocratie grâce au dialogue et à l'échange, espérance aussi en la possibilité de maintenir la paix internationale par l'échange entre nations (SDN, ONU). Tout se passe comme si on pouvait penser l'histoire des rapports sociaux et politiques suivant une ligne chronologique allant de la brutalité tyrannique, à la fois primaire et primitive, aux sociétés démocratiques où l'échange et la coopération l'emportent grâce au dialogue. Ainsi, on passerait de sociétés totalitaires, où rien n'est négociable puisque le modèle dominant s'impose verticalement, à des sociétés horizontales qui placent la négociation et le dialogue au sommet de leurs pratiques politiques tant internes qu'externes.

L'émergence et le développement de la médiation dans tous les domaines apparaît comme une réponse adroite à des tensions multiples qui risquent de dégénérer et dont elle vise à désamorcer les forces à moindre coût. Ne faut-il pas voir cependant dans cette volonté de désamorcer les conflits à tout prix une double ambiguïté ? Dans la mesure où les médiations se multiplient désormais dans le domaine public comme dans le domaine privé, elles témoignent du fait que la vie sociale se déroule de plus en plus sous le signe du cloisonnement, de l'antagonisme, « *des clivages inter-individuels ou inter-groupeaux* » (Tapia, 2011, p. 23). Si on peut se réjouir d'un progrès dans la gestion pacifique des conflits grâce à la multiplication des médiations, ne doit-on pas parallèlement s'inquiéter de leur multiplication ? Car cette multiplication des médiations semble bien le signe de la multiplication des discordes. En même temps que la médiation traite les conflits, elle en dévoile le pullulement. Il n'est plus de milieu qui soit épargné. L'éducation, la culture, l'entreprise, la famille sont touchées. On réclame désormais des médiateurs partout. Ne faut-il pas alors voir dans la multiplication des médiations le résultat d'une atomisation sociale et d'un déficit interhumain plutôt que d'une démocratisation, puisque les hommes ont de plus en plus besoin d'intermédiaires pour échanger, incapables qu'ils sont de régler leurs tensions d'eux-mêmes ? L'engouement pour la médiation témoignerait alors de l'affaiblissement des capacités du dialogue direct. Si les hommes ont de plus en plus besoin de médiateurs, c'est qu'ils souffrent d'un déficit grave au niveau de l'échange. On pourrait alors parler d'infantilisation plus que de démocratisation.

Une autre ambiguïté mérite d'être soulignée. En individualisant et en psychologisant les conflits, en les diluant au fil des rencontres programmées, ne contribue-t-on pas à l'affaiblissement de leur vertu polémique ? Au fil des médiations, on assiste au tassement des mouvements revendicatifs. Pour désamorcer un conflit, que celui-ci soit politique, syndical ou professionnel, il fut un temps où on créait une « *commission idoine* » chargée d'évaluer les difficultés. Désormais, avant même que la contestation ne montre le bout de son nez, on désigne un médiateur, le plus souvent imposé par une autorité elle-même contestée. N'est-ce pas l'aveu qu'il faut y voir un moyen adroit d'endormir au plus vite les vellétés de lutte revendicative ? Dans le cas des affrontements collectifs – syndicaux par exemple –, il est manifeste que la médiation joue un rôle premier qui est de faire tomber la pression lorsque celle-ci menace d'enfler au point de paralyser l'activité. Mais alors la médiation, loin d'être le signe d'une amélioration, devient un frein au progrès social. Elle sert explicitement d'outil visant à étouffer dans l'œuf les luttes qui en permettraient l'avancée. Il existe une vertu progressiste des crises que la peur des conflits, autrement dit la défense de certains intérêts dominants, interdit de reconnaître. Les crises violentes ont peut-être des vertus dynamiques que les médiations tentent d'annihiler. En ce même sens, la médiation privée serait un frein manifeste à l'évolution des relations interpersonnelles qui, loin d'être linéaires et angéliques, passent par des crises nécessaires. Quant à la médiation publique, elle permettrait d'anesthésier le mouvement critique de l'histoire dont les convulsions peuvent être des éléments moteurs essentiels.

On serait donc en pleine contradiction. La médiation apparaît, d'un côté, comme l'instrument d'une gestion toujours plus humaine des conflits. Elle témoignerait alors d'un progrès démocratique interne des sociétés et d'une amélioration des relations internationales. Toujours plus de médiation serait le signe de plus de démocratie et de paix. Mais, paradoxalement, elle montre un déficit de démocratie au sein de ces mêmes sociétés. Non seulement les citoyens ont de plus en plus besoin d'intermédiaires pour échanger, ce qui n'est pas nécessairement bon signe pour la paix sociale. De plus, la médiation apparaît dans son usage économique et politique comme l'instrument d'endormissement des forces en lutte. Dans ce dernier cas, c'est le moteur même d'un possible progrès qui semble atteint.

II. UNE SOLUTION DÉMOCRATIQUE

Sans doute ces critiques sont-elles pertinentes. Elles touchent cependant plus un usage pervers de la médiation que la médiation elle-même. Ce n'est pas parce qu'il y a plus de médiations aujourd'hui qu'hier que cela signifie qu'il y a plus de conflits de nos jours que par le passé. Il y a seulement une autre manière de les surmonter, plus directe, plus démocratique. Tout ce que l'on peut affirmer, c'est que la médiation présente une nouvelle manière de gérer les discordes. Quant à user de médiateurs pour mieux endormir les vellétés de luttes et tromper les intérêts de l'une des parties en conflit, rien de nouveau sous le soleil ! La technique de l'endormissement mystificateur dans des commissions à répétition est aussi ancienne que la pratique de la négociation. La multiplication des médiations est seulement le signe d'une nouvelle manière d'appréhender le lien social et interhumain.

Malgré toutes les critiques que nous venons de soulever, il reste clair que la pratique de la médiation consiste à étendre à tout un chacun l'exercice de la liberté contractuelle et relationnelle, c'est-à-dire à responsabiliser les hommes et à les inviter à traiter leurs différends de manière autonome. Il faut ajouter que la médiation n'interdit pas les crises. Elles sont déjà là lorsqu'on la met en place. Loin de les éviter, elle en permet seulement la résolution de

manière moins brutale. En dernier ressort, dans la pratique de la médiation, c'est aux hommes en conflit et à eux seuls que revient la liberté de décision. Cela revient à placer chacun en face de ses responsabilités. Ce qui n'est pas négligeable dans un univers éthique où nous n'avons que trop tendance à faire porter la responsabilité de nos difficultés sur les autres.

Au-delà des dérives politiques ou des récupérations économiques toujours possibles, l'idée de médiation présente un réel caractère démocratique. Au lieu de s'en remettre à un juge, un maître, un gourou, un tiers pour trancher le débat et prendre la décision en lieu et place des parties en litige, on choisit de décider ensemble, comme des « *grandes personnes responsables* » et d'assumer conjointement ce choix. Pourtant, un point de difficulté subsiste. Car, pour parvenir à ce résultat, on a précisément besoin de l'aide technique, émotionnelle, simplement humaine d'une tierce personne. Même si cette aide consiste seulement à maintenir le lien social entre les parties, elle reste essentielle. Comment en comprendre la nécessité ? Comment se fait-il que des hommes ne soient pas capables de s'entendre directement ?

Si l'idée de médiation aujourd'hui a pu prendre progressivement une telle importance dans la vie sociale où l'intervention de médiateurs semble désormais officielle pour résorber les tensions inhérentes aux relations interhumaines (vie quotidienne, monde du travail, etc.), comme à celles qui surgissent dans la vie politique en général (menaces de partitions internes ou guerres externes) où on se plaît à rechercher des médiateurs neutres lorsqu'un conflit éclate dans l'espoir de faire s'asseoir à une même table des gens hostiles, c'est que la conception même des relations entre personnes a perdu de sa rigidité traditionnelle. En clair, si la médiation a pu émerger avec autant de force, c'est que la conception même de la personne s'est trouvée modifiée. Pour prôner la médiation comme instrument de négociation, il faut que les personnes ne soient plus conçues comme des forteresses closes, cadennassées, définitivement constituées, mais susceptibles de modifications, de variations, d'adaptations.

Au-delà, il faut penser les hommes non comme des entités closes, des « *moi* » repliés sur eux-mêmes, des sortes de « *monades sans porte ni fenêtre* » sur l'extérieur, pour parler comme Leibniz, et pour qui la relation aux autres n'est que risque de perte d'identité, mais comme des subjectivités susceptibles de changer, de réformer leurs positions, de réviser leur point de vue en fonction de nouveaux éclairages apportés par autrui. En arrière-fond de l'engouement pour la solution « *médiatrice* », c'est une conception nouvelle de l'homme qui se voit invoquée. Si une négociation est possible, c'est peut-être que l'autre, celui qui apparaît au départ comme l'ennemi, l'inconciliable, loin d'être radicalement opposé au moi, l'habite secrètement. Le médiateur est alors celui qui se contente d'intervenir comme révélateur de cette altérité fondatrice dans laquelle les deux parties se reconnaissent en tant que personnes. Être capable de se mettre *a minima* à la place de l'autre pour chacune des parties en présence, tenter de comprendre le point de vue de chacun pour le médiateur, c'est voir en autrui, non une force destructrice de mon identité, mais un élément constitutif de ce que je suis au plus profond de moi-même. Toute médiation acceptée implique que l'autre n'apparaisse plus comme un être impénétrable dont l'existence est seulement une limite au moi mais, tout au contraire, comme le médiateur indispensable entre moi et moi-même.

Du point de vue à la fois social et moral, au lieu d'en référer à quelque autorité supérieure qui juge et tranche le conflit, on estime que les hommes sont capables d'autonomie éthique et de réciprocité psychologique suffisantes pour comprendre la situation où ils sont conjointement engagés et décider d'eux-mêmes de la solution qu'il convient de lui apporter.

Encore faut-il que, paradoxalement, un tiers médian vienne aider l'échange de points de vue. La tâche n'est en effet pas si aisée. Une situation conflictuelle, qu'elle se présente entre individus, entre groupes de pressions ou entre États, ne va pas sans aveuglement ni risque d'emportement et d'escalade dans la violence. Les instances en conflit, dominées par l'assurance de leur bon (ou mauvais) droit respectif et la certitude de leur intérêt propre immédiat, ont donc besoin d'un intermédiaire qui se comporte de manière la plus impartiale et neutre possible pour les aider à comprendre le point de vue de l'autre. Le médiateur apparaît comme un accompagnateur bienveillant, une sorte de révélateur, pour chacune des parties, de ce que l'autre partie représente. Il est celui qui aide à jouer le jeu éthique de l'altérité réciproque raisonnable entre des sujets, au départ habités par leur seule hostilité passionnelle, le plus souvent opaque et immédiate. Cette « *inter-médiation* » compréhensive et cette confiance dans la capacité de chacun à comprendre le point de vue des autres impliquent que les frontières entre le moi et l'autre ne soient pas aussi étanches qu'on l'a cru longtemps dans la psychologie. Il a fallu passer d'une conception de la personne comme opacité repliée sur soi, quasiment monadologique, à une conception plus ouverte introduisant une perméabilité constitutive du moi par autrui et des autres par moi. Au-delà de l'idée de sympathie chère à Max Scheler, c'est à la racine du moi qu'il conviendrait de rechercher l'autre. Auquel cas, le médiateur servirait simplement de facilitateur permettant d'activer cette porosité première entre moi et autrui lorsqu'elle fait défaut.

III. L'OPACITÉ SUBJECTIVE

Il semble que l'anthropologie classique, héritière de l'idée traditionnelle d'« *âme* » entendue comme substance individuelle, prédéterminée, réelle, définie de manière absolue et consciente de soi, ait longtemps défendu le point de vue psychologique selon lequel on commencerait par avoir conscience de sa propre personne, autrui étant hypothétiquement posé par analogie comme un être semblable à soi. J'ai le sentiment fort d'exister et d'être quelque être défini et déterminé. Il semble que le sentiment d'exister et de posséder une nature essentielle soit premier. Le « *je suis, j'existe* » métaphysique cartésien renvoie au quotidien à une « *choséité* » psychologique qui fait que je vis avec telle ou telle qualité qui me constitue en propre. Pour ce qui est de la nature et de la réalité des autres, un doute subsisterait toujours. Difficile de savoir ce qu'ils sont, voire s'ils « *sont* » véritablement. Descartes, dans la seconde *Méditation métaphysique*, rappelle qu'il est difficile d'avoir la moindre certitude quant à ce qui se cache sous ces chapeaux et ces manteaux qui passent la rue. « *Je ne manque pas de dire que je vois des hommes [...] et cependant que vois-je de cette fenêtre sinon des chapeaux et des manteaux qui peuvent couvrir des spectres ou des hommes feints qui ne se remuent que par des ressorts. Mais je juge que ce sont de vrais hommes et ainsi je comprends, par la seule puissance de juger qui réside en mon esprit, ce que je croyais voir de mes yeux* » (Descartes, 1992, p. 89.) C'est donc suite à une construction rationnelle que Descartes retrouve et prouve l'altérité après l'avoir perdue dans le doute radical. Notre commune participation à la raison, cette « *puissance de juger* » que Descartes nomme « *bon sens* » et qui serait « *la mieux partagée* », fait qu'une médiation transcendante entre moi et les autres est possible. Il reste que cette altérité reste hypothétique. L'autre est d'emblée posé si extérieur à moi qu'il devient très difficile de le retrouver. Comment même se fier à une ressemblance physique ? L'autre reste une supposition.

Berkeley pousse jusqu'à son terme le solipsisme auquel ne manque pas de conduire cette conception égocentrée de la relation entre soi et les autres. Si toutes les expériences que nous vivons se ramènent à des processus mentaux strictement personnels – théorie qui est

celle de l'auteur des *Dialogues entre Hylas et Philonoüs* –, il n'est jamais certain que quelque chose ou quelque autrui offre la moindre garantie de réalité dans le monde extérieur. Rien n'est ontologiquement sûr en dehors de la certitude de celui qui conçoit. Si Descartes parvient à retrouver l'altérité au travers d'un raisonnement analogique, Berkeley est logiquement conduit à la solitude la plus radicale. Les autres deviennent de pures fictions, au même titre que les choses qui m'entourent, des illusions créées par mon esprit (Berkeley, 1956). Si je suis en droit de croire fortement que j'existe, je n'ai aucune garantie quant à l'existence réelle des autres. Leur réalité devenant seconde, il est compréhensible que leur importance devienne secondaire. Au pire, on passe outre à leur avis. Au mieux, on s'en remet à une autorité supérieure – autorité divine dans le cas de Berkeley ou de Leibniz – pour rétablir une cohabitation possible dans une harmonie (ou une disharmonie) préétablie.

Contrairement à ce qu'on pourrait penser, au-delà de l'idée d'âme personnelle, c'est l'affirmation aristotélicienne antérieure, selon laquelle il n'y a de réel que l'individu, qui induit déjà ce solipsisme. S'il n'y a pas deux individus semblables et si l'individu ne peut se déduire, s'attribuer ou se confondre avec son semblable, comment cet être singulier, posé comme unique, peut-il communiquer avec les autres ? Chacun s'enferme dans une idiosyncrasie radicale qui interdit toute appréhension du point de vue d'autrui. Communiquer serait renoncer, au moins le temps de la communication, à son unicité constitutive. Ce serait accepter une aliénation minimale conduisant à dépasser son propre être. Comment cet homme-ci ou cette femme-là, du fait de la multiplicité de leurs déterminations propres, peuvent-ils prétendre comprendre autrui ? La singularité radicale de chaque individu conduit à discréditer toute solution aux conflits interhumains autre que strictement interne à la personne. Dépasser sa propre personne vers autrui, s'ouvrir aux autres est une tâche qui n'offre aucune assurance de certitude. Elle paraît même absurde. Nous ne communiquons que parce que nous participons conjointement à l'« *Intellect* », et rien n'atteste l'authenticité de cette communication sinon, au mieux, le détour théologique.

IV. L'ALTÉRITÉ

Il semble que l'on doive à Hegel l'idée qu'on ne saurait confondre l'*altérité* avec la *choseité*, la *personne* avec l'*individu*. Non seulement les autres ne sont pas de même nature que les objets naturels, mais, de plus, l'intervention de l'Autre, entendu comme altérité radicale, est nécessaire à la conscience que l'on prend de soi-même comme personne. Autrui est un fait primitif. La conscience que j'ai de lui est même antérieure à celle que je prends de moi-même. De plus, c'est un fait constitutif du « *moi* » : je dois en passer par lui pour parvenir à la conscience de ma propre existence. Autrui est indispensable à ma représentation de moi-même. Sans autrui pour me signifier mon existence, je ne serais même pas conscient que j'existe. La conscience réflexive de soi, entendue comme capacité d'entretenir un dialogue intérieur, capacité de dédoublement intime qui fait de chacun une personne et non une simple chose, suppose primitivement une distance à soi. Or, cette distance, c'est précisément l'autre qui me l'impose. Il y a dans l'affirmation : « *Je me pense* » un clivage radical dont la grammaire peut rendre compte. Pour que ce dédoublement du « *je* » sujet et du « *me* » complément d'objet ait lieu, il faut être passé par un « *savoir avec* ». Au-delà de l'image spéculaire, il faut l'intervention de l'autre pour permettre cette mise à distance radicale. C'est à travers le regard des autres que se voit posée la garantie de mon existence propre. Autrui n'est pas second. Il est le médiateur premier entre moi et moi-même. Ce qui fait dire à Hegel qu'autrui est la « *condition du moi* » et non l'inverse, comme le pensait la tradition philosophique (Hegel, 1950). Selon l'auteur de la *Phénoménologie de l'Esprit*, la philosophie

classique se trompe en ce sens qu'elle suspend la réalité des autres à la conscience de soi alors que, dans la genèse de la subjectivité, c'est exactement l'inverse qui se passe. La conscience que l'on prend de soi est suspendue à celle que l'on prend des autres. Sans aucun doute, suivant l'ordre logique des fondements, la position cartésienne reste métaphysiquement défendable. Mais on doit reconnaître que si on se fie seulement à l'évidence de notre existence (autrement dit le célèbre : *je suis, j'existe*) alors la véritable nature des autres restera un problème ontologique quasiment insoluble.

D'ailleurs, comme pour confirmer les vues de Hegel, les psychologues généticiens comme Wallon ou Piaget, fins observateurs de l'émergence de la conscience de soi chez l'enfant, ont montré que la distinction « moi/autrui » était quelque chose de tardif qui ne se construit que progressivement à travers des situations de crise plus ou moins bien surmontées. Le premier état de la conscience, improprement qualifié d'« *égocentrisme* », ne relève pas plus de la conscience claire de soi comme posée face aux autres que de celle d'autrui placé en face de nous (Piaget, 1964). Cet état que les Américains appellent « *sociocentrisme* » ressortit plus du « *synchrétisme affectif* » au sein duquel l'enfant a beaucoup de mal à distinguer ce qui dépend de lui-même de ce qui définit les autres, y compris au plan des sentiments ressentis de manière en apparence très intime. Pas plus que l'enfant ne possède une claire conscience de lui-même, il n'est capable de se distinguer affectivement des autres. Il vit en eux comme en lui-même de manière confuse, tant affectivement qu'intellectuellement. C'est à travers leur expérience qu'il construit lentement sa personnalité dont on est d'ailleurs en droit de se demander si elle est jamais achevée, y compris chez l'adulte. Les autres font partie de lui au point de faire de son état global un état de sympathie affective indistinct, au sens le plus fort (Wallon, 1954). Autrui n'est-il pas alors présent en moi antérieurement à la découverte que je vais en prendre plus tard ? De fait, il précède logiquement et chronologiquement toute construction rationnelle que je pourrais entreprendre à son sujet. Il m'habite avant que j'en prenne conscience. « *Je* » ne suis pas d'abord, posant seulement ensuite la réalité des autres comme des projections de mon être. Je vis d'abord dans la confusion « moi-autrui », n'opposant ces deux instances que progressivement, suite à ces crises qu'on appelle précisément crises « *d'opposition* » (Piaget, 1964), crises de « *négativisme* » (Wallon, 1954) et où la psychanalyse verra le « *stade oedipien* » le plus accentué (Freud, 1972).

Si la commune participation à une même rationalité est un présupposé philosophique indispensable pour rendre la médiation possible, il faut adjoindre à cette communauté rationnelle une communauté affective minimale. Il faut sentir en autrui non pas seulement un autre, radicalement autre, mais bien un autre soi-même (*alter huic*), adversaire du moi et en même temps médiateur entre moi et moi-même. Autrement dit, il faut passer d'une théorie atonique de la subjectivité close à une théorie de l'intersubjectivité. La médiation suppose implicitement qu'au-delà de la participation à une commune raison, les hommes sont des êtres capables de sentir, de percevoir, d'éprouver des sentiments sinon semblables, du moins assez proches pour se rapprocher les uns des autres et se comprendre.

V. L'INTERSUBJECTIVITÉ

Husserl, grand lecteur de Descartes et de Hegel, va encore plus loin dans sa conception d'une intersubjectivité fondatrice. Il perçoit vite la grave difficulté que rencontre l'auteur des *Méditations métaphysiques*. Si Descartes avait évité l'écueil du solipsisme en faisant l'hypothèse d'une raison universelle, finalement garantie en Dieu, Husserl perçoit que si l'indistinction « moi/autrui » est chronologiquement primitive, l'« *intersubjectivité* », à la fois

radicale et fondatrice, fait partie intégrante de l'ensemble de l'expérience de chacun. Le « *sol originnaire* » de la relation de moi à moi et de moi aux autres ne montre ni antériorité ni préséance de l'un ou de l'autre rapport. Il est impossible de concevoir un sujet déjà tout constitué. Il n'y a pas primitivement *l'ego* et ensuite seulement *l'alter ego*. On ne saurait construire les autres à partir de soi, pas plus d'ailleurs qu'on ne saurait construire le moi à partir des autres. L'idéalisme subjectif et l'empirisme objectif sont renvoyés dos à dos. Il est même délicat de maintenir la distinction au sein de l'expérience vécue la plus courante. « *J'ai en moi, dans le cadre de ma vie de conscience pure transcendentale réduite, l'expérience du monde et des autres [...] non pas comme d'une œuvre de mon activité synthétique en quelque sorte privée, mais comme d'un monde intersubjectif* » (Husserl, 1966, p. 76.) C'est alors proprement l'*intersubjectivité* qui est constitutive de l'expérience humaine et fondatrice du rapport à autrui. Pour insister sur son caractère universel, Husserl parle même d'*intersubjectivité transcendantale* (Husserl, 1966, p. 90). Dans toute entreprise qui suivra au cours de notre vie, même l'ascèse la plus solitaire, l'autre restera toujours présent à l'horizon de la subjectivité. Ce que pressentait sans doute Nietzsche dans sa *Naissance de la tragédie* lorsqu'il écrivait à propos de l'expérience extatique dionysiaque : « *Non seulement chacun se sent uni, réconcilié, fondu avec son prochain, mais il se sent aussi identique à lui* ». Sans aller jusqu'à poser une fusion extatique, quasi religieuse, qui comporte plus de risques de confusion définitive que de clarté, je reconnais que je dois considérer rationnellement et affectivement autrui comme un autre moi-même et penser que nous appartenons à une même communauté originelle.

Inversement, je ne peux qu'être présent dans toute appréhension que les autres prennent du monde. Je ne la reconnais que si je la fais mienne. En ce sens, c'est une illusion que de penser la réalité humaine comme une juxtaposition d'atomes séparés, rivaux les uns des autres et dominés par le seul égocentrisme. Sans aller jusqu'à supposer, à la manière des Stoïciens de l'Antiquité, que tout communie dans la Nature de façon cohérente suivant un même schéma fait de raison et de sentiment, on est en droit de faire avec David Hume ou Adam Smith de la simple « *capacité de se mettre à la place de l'autre* » (Hume, 1983) ainsi que de l'« *aptitude à partager ses inclinations et ses sentiments* » (Smith, 1798), la source et le principe de tout échange moral et de tout commerce social. Le dernier tenait même la « *sympathie* », cette faculté de « *partager la passion des autres* », pour le premier mobile rendant la communication interhumaine possible. S'il n'y avait de « *compréhension sympathique* » minimale, il n'y aurait pas de vie sociale.

On retient généralement de Max Scheler l'idée majeure selon laquelle le sentiment de sympathie (*Einsfühlung*) est antérieur à toute connaissance représentative. Ce sentiment serait à la base de toute vie, une sorte de « *phénomène fondateur* » (*Urphänomen*) de la relation intersubjective. Encore ne faut-il pas confondre la sympathie, entendue comme « *contagion mentale* » qui invite à reproduire les états intellectuels et affectifs d'autrui, avec la « *contagion sentimentale* » qui conduit à l'identification affective pure et simple avec un autre que soi. Pour Scheler, la sympathie réelle est plus une communion mentale (*Mitfühlen*) qu'une fusion émotionnelle (*pathos*). Elle passe par la représentation. Elle invite à respecter le point de vue de l'autre tout en nous permettant de pénétrer au plus profond de ses motivations. La sympathie offre cette particularité qu'elle permet d'appréhender le sentiment d'autrui tout en le respectant comme sujet. On se trouve à la frontière de l'affectif et du rationnel. Ce *Mitgefühl* singulier qu'est le sentiment de sympathie nous conduit à retrouver en nous-même, sous forme raisonnée, l'écho du sentiment éprouvé par autrui. En cela, la compassion n'est pas pour Scheler une sorte de contagion affective mais la reconnaissance immédiate que la souffrance, la joie, l'indifférence ou le bonheur de l'autre sont fondamentalement de même

nature que les nôtres. Aussi Scheler renvoie-t-il dos à dos Schopenhauer et Nietzsche qui défigurent la sympathie en la rattachant à la pitié, entendue comme identification émotionnelle contaminante. On comprend que Scheler en vienne à s'opposer à l'idéalisme classique, qui prétend que le moi ne perçoit immédiatement que lui seul, et au sentimentalisme, qui isole arbitrairement le sentiment du rationnel, au risque de les condamner à ne plus se rencontrer (Scheler, 2003). Il défend l'idée que la réalité humaine immédiate offerte au sujet n'est pas le moi pur ou quelque altérité « *choséifiée* », mais l'autre saisi d'emblée dans une « *intentionnalité sympathique* ». Contrairement aux choses qui restent perçues comme des corps bruts ou des objets neutres, les « *autres* » sont compris immédiatement comme d'autres « *intentionnalités* ». D'où un possible échange de points de vue.

Sartre, à son tour, reprend cette idée d'un absurde solipsisme psychologique fondateur de la personne et montre qu'il n'existe d'expérience authentique qu'interpersonnelle. Il en déplace cependant l'analyse du plan sentimental au plan sociopolitique. Ce n'est que lentement, avec la résistance des autres, leurs interdits, leur « *impénétrabilité* », ainsi qu'avec le fait, comme le dit encore Sartre, « *qu'ils nient ma liberté en affirmant la leur* » que je me vois contraint de poser le distinguo qui me renvoie à moi-même (Sartre, 1943). Si je suis contraint de me penser comme sujet autonome, en tant que personne, avec un nom « propre », une identité morale, c'est parce que les autres me l'imposent avec force au fil du temps. La médiation d'autrui, même conflictuelle, est donc indispensable à la constitution de ma propre personne.

De plus, il convient de noter qu'autrui n'est pas seulement médiateur entre moi et moi-même au plan de la conscience de soi, autrement dit du « *je* » ou de la personne entendue comme simple conscience de soi, mais aussi au niveau du « *moi* », c'est-à-dire de la personnalité (caractère, tempérament, image de soi, etc.) qui se construit au fil du temps dans sa relation à ceux qui l'entourent. Cette médiation d'autrui est constitutive de ce que je suis en train de devenir du point de vue psychologique, moral et social. Comme rappelle justement Sartre à propos de Baudelaire, je me reconnais au travers de ces « *grands yeux, terribles et doux qui se posent sur moi* », alors même que je ne sais pas encore « *que* » je suis ni « *quel* » je suis en train de devenir (Sartre, 1963, pp. 64-65). C'est à travers leur regard que je me constitue en tant que subjectivité consciente de soi. C'est par l'entremise de l'Autre que j'existe et que je me forme à devenir tel que je me « *re-connaîtrais* » au fil du temps.

D'où, peut-être, cette nostalgie comtienne d'une totalité humaine où le mien et le tien, le toi et le moi, s'entraideraient au lieu de se nuire et finiraient par se confondre. L'idée religieuse d'Humanité repose sur la nostalgie de cette première expérience fusionnelle. Loin de défendre une société atomisée, constituée d'individus isolés et irrémédiablement hostiles les uns aux autres, nombreux sont les utopistes qui ont rêvé de modèles sociaux où l'individu finit par se dépouiller de son être propre pour se fondre dans une totalité interhumaine organique. Dans l'utopie politique, plus besoin même de médiateur. On ne fait plus qu'un avec autrui. Cette nostalgie est sans doute séduisante et on peut se plaire à rêver d'un monde où tout conflit se résoudrait dans une humanité fusionnelle. Elle oublie cependant que l'altérité m'est imposée au même titre que l'ipséité. Et ceci de manière irréversible.

Par le biais de l'éducation, l'autre ne se contente pas de faire de moi un « *sujet conscient de soi* », il me renvoie à moi-même et m'impose, de plus, sa règle. Comme le voit bien Freud, il finit même par me constituer tel que je dois devenir, y compris au centre de ces désirs que je crois les plus libres. L'omniprésence de l'autre dans mon intimité la plus

subjective pose alors le problème de ma liberté possible. L' « *autre* » ne se contente pas de me dire que « *je suis* », ou « *ce que je suis* » au travers des attentes qu'il manifeste ou des images qu'il me renvoie de moi, il m'invite à désirer suivant ses propres désirs. Mon désir ne se porte pas sur tel ou tel objet de manière spontanée et immédiate, comme par une sorte de mécanisme naturel automatique, il vise un objet qui est déjà désiré par l'autre. Comme le dit très bien Delacampagne, « *mon désir est mimétique, il ne sait que se calquer sur le désir de l'Autre* » (Delacampagne, 1985, p. 40). Autrui n'est donc pas simplement un intermédiaire métaphysique entre une subjectivité empirique et une subjectivité transcendante, c'est originairement celui qui asservit mon désir et me conduit à désirer au travers de ses propres désirs, me soumettant ainsi à un modèle global entièrement extérieur. C'est au cœur même de mon identité qu'il me constitue sur le mode de l'altérité radicale. Pris dans un réseau interhumain inextricable, le désir humain est désir, non de l'objet quelconque, mais du désir de l'autre. Lacan ne dit pas autre chose à propos du langage, reprenant à Freud son analyse du narcissisme (Freud, 1972 ; Lacan 1966). L'image que je construis de moi passe par le reflet spéculaire que me renvoie autrui, y compris en ce centre désirant que je pose comme celui de mon « *identité personnelle* ». Autrement dit, « *c'est dans l'expérience intersubjective radicale que mon désir se fait connaître* », non dans la solitude d'une conscience autonome (Lacan, 1966, p. 279).

VI. LIMITES ET PRÉSUPPOSÉS

La question qui se pose est alors celle de l'existence possible d'un sujet libre, indépendant, rationnel, d'un être capable de se penser de manière objective. Afin d'échapper au jeu interminable de miroirs dans lequel on se trouve pris irrévocablement, Lacan propose de poser, au-delà des autres concrets, un médiateur impartial qu'il appelle le « *Grand Autre* » qui permettrait idéalement une mise à distance des « *petits autres* » réels. Mais ce passage des autres « *minuscules* » à l' « *Autre majuscule* », qui m'ouvrirait l'accès au jeu symbolique d'une altérité plus ou moins maîtrisée, apparaît plus comme un coup de force ou un tour de magie langagier qu'une solution réelle. Le « *Grand Autre* » est proche de l'hypostase.

La question reste donc plus que jamais celle de la subjectivité libre. Si ma « *personne* » réside dans un tissu de fils inextricablement mêlés par le regard, la présence, le jeu intentionnel du désir des autres, que me reste-t-il d'espace pour affirmer ma propre autonomie, cette autonomie que présuppose précisément une possible médiation ? Si je ne suis que le reflet confus et inconsistant d'images, à la limite incohérentes, qu'on me renvoie de moi, la médiation devient aussi illusoire que son absence.

Peut-être convient-il de chercher une possible liberté précisément dans la multiplicité, bien souvent contradictoire, des images que me renvoient les autres. Si, du point de vue philosophique, le « *je pense* » apparaît comme la condition transcendante de la constitution d'une personne libre et passe primitivement par l'altérité, dans ses images empiriques diverses et variées, ce n'est pas une représentation unique que me renvoient les autres, mais des images diverses, le plus souvent contradictoires ou même incompatibles qui m'obligent à revenir sur les constitutions primitives qui ont contribué à me façonner. L'impossible cohabitation de reflets contradictoires et de modèles en opposition fait que la personne est renvoyée à elle-même, contrainte de faire un choix pour assumer sa liberté. Elle doit se constituer une personnalité propre cohérente, tenant certes compte des images confuses qu'on lui renvoie d'elle-même, mais distincte néanmoins de cette masse d'informations incompatibles. Il faut alors chercher une possibilité de médiation dans les failles et les incertitudes de ces images de

moi que me renvoient les autres. Je ne suis pas constitué à partir d'une médiation unique, mais au point de rencontre de multiples médiations antagonistes qui m'obligent à prendre quelque distance avec cette altérité au départ étouffante. D'où les diverses « crises » successives dont parlent les psychologues généticiens et qui émaillent la construction de la personne. Sans doute la période de l'adolescence est-elle celle où le conflit entre les images diverses que l'on me renvoie de moi est la plus exacerbée. Comment savoir qui on est sans en passer par les autres, par ce que l'on représente à leurs yeux ? Comment se débarrasser de cette altérité plurielle encombrante, sans laquelle nulle image de soi ne prendrait forme, pour finir par devenir une personne consciente de soi et capable d'assumer de manière autonome ses propres choix.

Cette ambiguïté constitutive de la relation à autrui est aussi celle qui compose la structure de la médiation en général. Toutes deux expriment la même exigence. L'idée de médiation implique que les hommes soient aptes à régler leurs différends sans en référer à une autorité supérieure qui imposerait, de l'extérieur et par voie descendante, une solution adéquate. Les êtres humains sont assez grands pour se prendre en main, négocier horizontalement et parvenir à mener la discussion à une issue sinon satisfaisante pour tous, du moins acceptable par tous. La médiation témoigne pour la liberté.

Mais, en même temps, l'intervention nécessaire d'un tiers médiateur indique clairement qu'un face à face sans intermédiaire reste insuffisant. Un risque de dérapage violent est une possibilité qu'on ne saurait écarter. La passion ne porte guère à l'écoute de l'autre et à la conciliation. La méfiance braque souvent contre des solutions où chacun se plaît à deviner dans la moindre proposition d'ouverture un piège tendu par l'autre. L'absence de médiateur invite plus souvent à la convulsion qu'à la concertation. Le médiateur est là simplement pour rappeler aux parties en conflit que, dans un moment difficile, ce sont des hommes qui s'opposent et que ce simple fait engage à se conduire en être libre. Si l'homme est un animal doué de raison, comme le voulait Aristote, il est aussi être de déraison, d'emportement, d'aveuglement lorsque ses intérêts sont en jeu. Deux positions, au départ antagonistes et passionnées, font que chacun tend à se crispier sur son point de vue et à s'enfermer dans une position verrouillée. La raideur de chacun fait que l'incompatibilité est presque toujours première lorsqu'un conflit prend de l'importance. Le médiateur vient rappeler aux deux parties que tout échange de points de vue suppose une commune participation à une raison semblable certes, mais aussi à une identique humanité fondatrice. En ce sens, « *l'Autre n'est pas seulement la contrepartie du Même, mais appartient à la constitution intime de son sens* » (Ricœur, 1990, p. 360). L'un et l'autre sont, *en droit*, interchangeables quand bien même ils seraient, *en fait*, antagonistes en certaines circonstances singulières de la vie.

∴

Avant d'en venir aux mains, il est souhaitable de rappeler à des êtres humains qu'ils sont avant tout des personnes douées de langage et de raison, mais aussi d'écoute et de compréhension les rendant aptes à se mettre à la place des autres. Le médiateur, au-delà de son rôle de conseil technique, a donc pour mission première de rappeler à chacun cette simple évidence : lors d'un conflit interhumain, ce sont des libertés qui se rencontrent, non des fatalités inexorables, autrement dit des personnes susceptibles d'évoluer, de changer de point de vue, de tenir la place des autres. Il n'est pas besoin d'en référer à quelque puissance supérieure (civile ou religieuse) pour trancher. Nul besoin d'autorité verticale pour statuer et

imposer sa décision aux deux parties en litige. C'est horizontalement que se prend la décision. L'idée de médiation suppose que l'on peut parvenir à sortir de l'antagonisme pour arriver à un règlement pacifique des questions en discussion si chacun reconnaît dans l'autre, médiateur compris, un autre soi-même, une même aptitude intellectuelle (universalité de la raison), une même liberté morale (capacité à répondre de soi), une même universalité de condition (même pouvoir de se mettre à la place d'autrui). Le simple fait de négocier suppose une perméabilité certaine aux arguments contraires. Suivant la terminologie de Paul Ricœur, entre le « je », nécessairement égo-centré et le « il », au départ étranger ou hostile, il faut que se glisse le truchement d'un « tu » permettant la reconnaissance réciproque (Ricœur, 1990). Le médiateur joue alors le rôle de cet « autre » familier et fédérateur dans lequel identité et altérité se conjuguent pour mieux aider à démêler le nœud du conflit. Au sens premier, il est bien le « conciliateur », celui qui « rassemble » ce qui paraît désuni. Pour ce faire, son rôle consiste prioritairement à rappeler à chacun cette « commune humanité » que Cicéron dans son *De officiis* (1, 149) nommait « *communis generis hominum conciliatio* », en d'autres termes « le lien fondamental qui unit le genre humain ».

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES.

BERKELEY Georges (1956), *Dialogues entre Hylas et Philonoüs*, trad. fr., Paris, éd. Montaigne, (1^{re} éd. en anglais : 1713).

DELACAMPAGNE Christian (1985), « Autrui », in *Le Monde, douze leçons de philosophie*, Paris, La Découverte-Le Monde, pp. 37-46.

DESCARTES René (1992), *Méditations métaphysiques*, Paris, Garnier Flammarion (1^{re} éd. : 1642).

FREUD Sigmund (1972), « Pour introduire le narcissisme », in FREUD Sigmund, *La Vie sexuelle*, trad. fr., Paris, PUF (1^{re} éd. en allemand : 1914).

HEGEL Georg Wilhelm Friedrich (1970), *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*, trad. fr., Paris, Gallimard (1^{re} éd. en allemand : 1818).

HUME David (1983), *Traité de la nature humaine*, trad. fr., Paris, Aubier (1^{re} éd. en anglais : 1740).

HUSSERL Edmond (1966), *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie*, trad. fr., Paris, Vrin (1^{re} éd. en allemand : 1929).

LACAN Jacques (1966), « Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien », in *Écrits*, Paris, Seuil, pp. 67-82.

LASCOUR Jean-Louis (2010), *Pratique de la médiation : une méthode alternative dans la résolution des conflits*, Paris, ESF.

PIAGET Jean (1964), *Six études de psychologie*, Paris, Gonthier-Denoël.

RICŒUR Paul (1990), *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil.

SARTRE Jean-Paul (1943), *L'Être et le néant*, Paris, Gallimard.

SARTRE Jean-Paul (1963), *Baudelaire*, Paris, Gallimard.

SCHELER Max (2003), *Nature et formes de la sympathie*, trad. fr., Paris, Payot (1^{re} éd. en allemand : 1923).

SMITH Adam (1798), *Théorie des sentiments moraux*, trad. fr., Paris (1^{re} éd. en anglais : 1759).

TAPIA Claude (2011), « Médiation : définition et problématique », *Psychologie*, n° 288, mai, pp. 18-29.

WALLON Henri (1954), *Les Origines du caractère chez l'enfant*, Paris, PUF.