

Douleur et beauté : De la psychopathologie à l'esthétique du contact¹

Gianni Francesetti

Résumé : Le concept de beauté en Gestalt thérapie est exploré en soulignant l'importance centrale du critère esthétique dans ce modèle. Composante essentielle du travail de tout gestalt thérapeute, l'évaluation esthétique est un processus préreflexif et préverbal, situé à la racine de la *Gestaltung*, dimension d'où émergent le sujet et le monde. Une conception originale de la psychopathologie et de la psychothérapie est ici débattue : la souffrance psychopathologique est conçue comme une absence à la frontière contact. La thérapie consiste donc en la restauration de la présence lors de la rencontre, à travers un processus qui transforme l'absence en douleur et la douleur en beauté. L'engagement thérapeutique dans « la distillation de la beauté » à partir des récits relationnels et des dynamiques racontées par le client, est considéré à partir d'une perspective existentielle. Il cherche à donner sens à la souffrance humaine et à notre travail de thérapeute. Enfin, à la lumière de cela, nous considérons le fond éthique de la psychothérapie, ce qui nous permet d'éviter l'écueil du réductionnisme que nous rencontrons- à savoir le risque de réduire la psyché à un événement biologique ou intimiste.

Mots clés : Beauté, douleur, esthétique, contact, *Gestaltung*, évaluation intrinsèque, psychopathologie, éthique, existentialisme, réductionnisme.

La douleur n'est autre
Que la surprise
De ne pas se rencontrer.
(Alda Merini, Aphorismes et magie)

De tous les péchés de la psychologie, le plus mortel est la négligence de la beauté.
(J.Hillman, 1997, p.56)

François Cheng ouvre la première de ses cinq méditations sur la beauté avec ces mots :
En ces temps de souffrance universelle, de violence aléatoire, de désastres naturels et écologiques, parler de beauté pourrait sembler incongru, impropre, même provocateur-presque scandaleux. Mais c'est précisément pour cela que nous pouvons voir que la beauté, en tant que contraire du Mal, est réellement située à l'autre extrême de la réalité à laquelle nous devons faire face. (2009, p.5)

Alors est-il inapproprié de parler de beauté ? Est-ce superficiel, inutile, presque une diversion paresseuse en regard de ce qui compte vraiment, ce qui est important, concret et urgent ? En hommage à Palerme, lieu du 3^{ème} congrès SIPG, je vais citer pour réponse un passage du film *I cento passi* (Les cent pas)², qui raconte l'histoire de Peppino Impastato, un jeune homme originaire de Cinisi (Palerme) qui défia la Mafia et fut assassiné en 1978. Peppino, assis avec un ami sur les montagnes qui surplombent l'aéroport de Punta Raisi, remarque en observant en dessous la laideur des maisons illégalement construites :

C'est tellement facile de détruire la beauté... Plutôt que les luttes politiques, les manifestations, on devrait aider les gens à reconnaître, à défendre la beauté. La beauté est importante : tout le reste en découle.

Venant de Peppino Impastato, symbole de la lutte civile contre la Mafia, ce n'est pas une affirmation émanant de quelqu'un concerné par les sujets futiles ou cosmétiques. Dans un contexte complètement différent, James Hillman (1997, p.56) écrit : « De tous les péchés de la psychologie, le plus mortel est la négligence de la beauté ». Alors la beauté peut être considérée comme une préoccupation centrale pour la psychologie et l'éthique, comme François Cheng lui-même l'affirme dans la suite du passage cité ci-dessus. Il déclare que considérer la beauté n'est pas un amusement paresseux mais bien plutôt « notre tâche la plus urgente en cours » (2009, p.5). Alors en quel sens la beauté peut-elle être si importante ? Et à quel type de beauté nous référons nous ?

Dans la discussion présente, j'ai l'intention d'explorer le thème de la beauté en Gestalt Thérapie, et ce faisant focaliser et par la suite prolonger un concept qui constitue l'une des pierres d'angles de notre modèle.

Mon article abordera quatre points principaux.

- 1) La Beauté : Une pierre d'angle de la théorie de la Gestalt thérapie.
- 2) La douleur : La souffrance psychologique comme absence plutôt que comme douleur.
- 3) De la psychopathologie à l'esthétique du contact.
Distiller la beauté : une perspective existentielle.
- 4) L'éthique esthétique : *ethos* et *polis* comme racines et horizons de l'esthétique.

1 La beauté : Une pierre d'angle de la théorie de la Gestalt thérapie.

La beauté est la véritable, la véritable beauté- C'est tout
Nous le savons sur cette terre, et c'est tout ce que nous avons besoin de savoir.
(J.Keats, Ode à une urne grecque)

En tant que thérapeutes nous sommes témoins des effets transformateurs de notre travail sur une base quotidienne. Il y a certaines fois où l'intervention gestaltiste s'avère véritablement enchanteuse dans la magie qui émane d'elle-même et dans les

traces de beauté qu'elle crée et laisse derrière elle. A la fin de travaux thérapeutiques en groupes, de tels retours sont fréquents : « Maintenant que tu as travaillé et traversé tout cela tu es vraiment belle : les traits de ton visage n'ont jamais été si relaxés et harmonieux, il y a une nouvelle lumière dans ton regard et ton corps est devenu gracieux. »

1.1 Evaluation intrinsèque ou esthétique

Nous débuterons avec la considération que nos fondateurs ont placé la beauté au cœur même de la théorie de la Gestalt thérapie et ce faisant ont identifié un critère intrinsèque pour évaluer la santé humaine :

Il y a deux sortes d'évaluations, l'intrinsèque et la comparative. L'évaluation intrinsèque est présente dans chacun de nos actes en cours ; C'est la fin de la directionnalité du processus, la situation inachevée se déplaçant vers l'achevé, la tension vers l'orgasme, etc. Le standard de l'évaluation émerge au sein de l'acte lui-même, et est au final l'acte lui-même en tant que tout.

Dans l'évaluation comparative, le standard est extrinsèque à l'acte, l'acte est jugé au regard de quelque chose d'autre. (Perls et Al., 1994, pp. 65-66)

C'est l'un des concepts qui rend notre approche si révolutionnaire même aujourd'hui, 60 ans après. Cela signifie que la santé d'un être humain peut être exprimée et reconnue à travers la qualité du contact, sans recours à aucun critère de comparaison externe : La force, la grâce, le rythme, la fluidité et l'intensité du contact de l'organisme avec son environnement, le processus selon lequel une figure se forme à partir d'un fond-la beauté du contact en somme est la mesure de la santé. Ce qui a été identifié ainsi est un *critère esthétique* pour l'évaluation du contact, de la rencontre qui a déjà commencée, de la situation et de la santé (Joe Lay chez Dan Bloom, 2003 ; Robine, 2006 ; 2007 ; Spagnuolo Lobb, 2011).³ En tant que Gestaltistes, nous sommes tous engagés dans la poursuite d'une bonne forme- des alchimistes cherchant le précieux métal qui émerge spontanément du contact, la bonne forme qui est sa propre beauté (Zinker, 1978). Laura Perls (1992), en effet, maintient que les concepts fondamentaux de la Gestalt thérapie sont à la fois philosophiques et esthétiques.

C'est à ce point que le problème initial s'invite : L'évaluation comparative, auquel nous nous référons en tant qu'extrinsèque, selon la révision du concept de diagnostic en Gestalt thérapie (Francesetti et Gecele, 2009 ; 2010), se joue à un niveau réflexif prédominant. Est ce que l'évaluation intrinsèque serait aussi un phénomène réflexif, attendu qu'elle est néanmoins une forme d'évaluation et donc de jugement ? C'est à cet endroit que le concept esthétique s'avère utile. L'évaluation intrinsèque est en fait « esthétique » et c'est un concept que nous devons explorer plus en profondeur.

Au dix-huitième siècle, Alexander Gottlieb Baumgarten, le fondateur de l'esthétique en tant que discipline, la définit comme une « science de la cognition sensible ». Ceci est clairement un oxymore, dans lequel le terme « Cognition » semble très mal assorti avec l'adjectif « sensible », mais cela se réfère précisément à « connaître

avec les sens » (Desiredi, 2011). L'âge de raison a vu l'émergence de la dignité à connaître à travers son éprouvé et pas seulement avec la raison. Le mot « esthétique »- ancien par son étymologie, moderne car créé dans les années 1700- a été utilisé de manière élargie, indiquant une approche de recherche appliquée particulièrement, mais non exclusivement aux beaux arts. Ce terme en est venu à être appliqué dans deux sens principaux : Le premier est la réduction et la restriction de l'esthétique à la réflexion sur l'art, le second est l'application de ce concept à des objets de consommation et en particulier au corps humain lui-même. Ces deux tendances sont basées sur une conception de l'esthétique de la beauté appliquée à un objet. De quelque manière que ce soit, je vais me diriger clairement vers la signification suivante, à savoir chercher le sens de la beauté dans une région qui transcende l'objet et le sujet.

Le terme « esthétique » fut inventé par Baumgarten lui-même, qui l'utilisa pour la première fois en 1735 dans un volume intitulé *Réflexions sur la poésie*. Il mit en avant l'idée que tout comme il existe une science des contenus intellectuels, à savoir logiques, il devrait exister une science des données sensibles de la connaissance, qui serait nommée *esthétique* (D'Angelo, 2011, p.16).

Effectivement, en grec ancien *aisthesis* signifie sensation et *esthétique* constitue la connaissance par les sens. Alors qu'au contraire *An-esthésique* est un produit pharmaceutique ou une procédure qui émousse les sens. D'où nous pouvons immédiatement relier le phénomène esthétique à la conception gestaltiste de l'awareness- ce qui signifie, avec la conception de l'awareness comme la capacité à être éveillé à ses propres sens, de sentir l'excitation à la frontière contact. Comme Margherita Spagnuolo Lobb (2003a ; 2004) nous le rappelle, l'adjectif anglais *awake* (éveillé) partage ses racines avec le nom *awareness*.

1.2 Evaluation esthétique à la racine de *Gestaltung* : Un processus émergent préreflexif et préverbal.

Si l'esthétique n'est pas un processus réflexif mais se constitue plutôt à partir des connaissances acquises par nos sens, qu'est ce que nous rencontrons dans nos sens à la frontière contact ? Où pouvons nous placer l'évaluation esthétique ? Le point de vue naturel (comme l'appellerait Husserl), empirique, positiviste, scientifique nous dirait qu'il y a un organisme déjà-constitué qui, en rencontrant un monde déjà-constitué, apprend à le connaître. Les sens de l'organisme enregistrent les objets présents dans un monde donné. La phénoménologie, en accord avec la Gestalt psychologie nous dit que ce n'est pas le cas. Bien plutôt, nous co-créons un monde et un sujet par nos sens, à un tel degré radical qu'un monde et un sujet existent seulement au sein d'une sensation unique singulière :

Pour être strict, la première, la dernière et la seule de son espèce, chaque sensation est une naissance et une mort. (Merleau-Ponty, 2003, p 293)

La perception ne vient pas à nous comme un événement du monde auquel nous pouvons appliquer la catégorie de causalité, mais plutôt comme une re-création ou une reconstruction du monde à tout moment. (Ibid., p.283)

A nouveau : « la sensation est littéralement une communion » (ibid., p.289). L'une des plus grande révolution en phénoménologie est la réalisation que l'apparente

stabilité d' «un moi» et d' «un monde» est en fait le fruit d'une création continue : « Le sujet n'est pas une possession sûre, et pour le posséder nous devons sans cesse le reconquérir » (Von Weizsacker, cité par Ballerini, 2011, p.107). Nous sommes particulièrement au fait de cela quand nous traversons ou rencontrons une expérience psychotique, qui révèle cette création saisie dans son instabilité. La stabilité évidente du monde, habituellement tenue pour acquise, vient en avant plan dans les expériences psychotiques, précisément car c'est ce qui est perdu. Pour citer Husserl :

Le monde réel existe seulement sur la présomption définie que l'expérience se poursuivra continuellement sur le même mode constitué.
(Husserl, 1969, pp.251-2)

Cela ne signifie pas que nous devons tomber dans un relativisme postmoderne *absolutus*⁴, où l'individu crée sa propre réalité selon son bon plaisir. La co-création n'est pas une forme de production auto suffisante, mais plutôt un processus au sein duquel le sujet émerge lui-même du fond, qui simultanément le génère et est généré lui-même.⁵ Dans ce sens là, alors, il n'y a pas un « ego distinct » qui rencontre des « objets définis ». Il s'agit plutôt de la racine de la Gestaltung : un processus de co-création de phénomènes expérientiels, dans lequel un ego pas encore distinct et des objets pas encore définis émergent continuellement.

En regard de cette transformation spectaculaire de perspective- de ce moi/monde donné à cette incessante co-création de « moi et le monde »- je voudrais éclaircir un point : à savoir que cette création advient sans aucune réflexion et est préverbale. C'est à dire que ce n'est pas un résultat de la fonction ego : personne ne se lève le matin avec le besoin de dire : « A présent, je vais me créer moi-même » (Excepté dans les cas de sévère dépression). En outre cela advient à un moment préréflexif, dans un endroit de l'expérience où les mots n'ont pas encore émergé. Nous devrions présenter cela en considérant *in primis* non pas la fonction ego ni la fonction personnalité du self mais plutôt exactement là où Goodman se réfère quand il évoque le ça de la situation (Robine, 2006 ; 2011 ; Wollants, 2008), ce que Minkowski nommerait l'arrière fond « vague et confus », le lieu de la « communion perceptive » (Merleau Ponty), ce que Desideri nomme astucieusement le « commerce perceptif ».

En un sens, davantage que se rencontrer l'un l'autre, organisme et environnement se créent l'un l'autre : ils co-émergent.⁶

Alors, l'évaluation esthétique advient au moment de la formation de l'expérience qui précède le travail réflexif. C'est une connaissance immédiate et préréflexive. Le jugement esthétique trouve sa genèse avant le langage : C'est plutôt une pré-condition de celle-ci, résidant dans le royaume de l'implicite (Stern, 2004). Cela naît par

conséquent dans un *clairobscur*, un moment nuancé, antérieur à la séparation de l'objectivité et de la subjectivité.

La subjectivité elle-même ne peut être pensée comme étant constitutive et formée antérieurement à l'émergence d'une courbure esthétique dans le tissu perceptif de l'expérience. Nous pourrions même aller jusqu'à retourner cette relation et voir la sphère de la subjectivité, avec le *sensus sui* que cela implique, comme une « réponse » immanente à l'émergence d'une attitude esthétique... Nous devons alors nous référer à une genèse esthétique de la subjectivité, plutôt qu'à une genèse subjective de l'esthétique. (Desideri, 2011, p.78)

Nous nous référons alors à comment nous sentons de manière immédiate ce qui se déploie, pas comment nous le jugeons à *posteriori* à comment nous le sentons tandis que nous le co-crédons et lui donnons forme. Nous ne pouvons pas évaluer esthétiquement sans être impliqués dans la création de l'objet. En ce sens il n'y a rien de tel comme des objets qui sont beaux *per se*. Il y a seulement une expérience de production de la beauté en présence de quelque chose qui devient une source de beauté. Cela ne signifie pas, comme Hume l'affirmait, que la beauté est dans l'œil de celui qui regarde, mais plutôt que la beauté est un phénomène qui émerge de l'expérience et par conséquent appartient à la dimension sur laquelle nos fondateurs ont ingénieusement amené le focus. Elle chemine sur une ligne de crête, ne tombant ni dans le relativisme subjectif, ni dans l'objectivisme réaliste.⁷ Dans la beauté, ainsi que nous la comprenons, nous pouvons saisir l'épiphanie de la vie terrestre, la manifestation de la faute féconde qui précède l'émergence de « moi » et du « monde », le seul garde-fou contre la perte de nous même dans l'objectivisation de l'autre ou dans son déni relativiste.

L'esthétique est ainsi une connaissance qui est déjà au diapason, déjà émotionnellement à l'unisson, déjà *intentionnelle*⁸ : une awareness de ce qui est en train de se passer à la frontière contact dans la co-crédation de l'expérience. De ce qui est mû pendant la rencontre et à ce que nous mouvons ensemble, nous mouvons l'un l'autre et étant émotionnellement émus ensemble. En effet, être co-ému consiste à être touché par ce qui arrive à l'autre, et ainsi à être mû avec l'autre. La résonance est un mouvement qui se co-influence.

Dans son dernier livre, Daniel Stern (2010) identifie comme unités fondamentales d'expérience ce qu'il appelle des *formes dynamiques de vitalité* : Dans ces unités, ou *gestaltung*, les harmonisations affectives intersubjectives sont fondées. Cette ligne de recherche semble soutenir notre thèse : les formes vitales sont évaluées de manière pré-réflexives et sont perçues comme des tous holistiques (effectivement *gestalten*), elles sont les propriétés émergentes de l'expérience elle-même. Leurs paramètres sont : Force, mouvement, vitalité, espace, temps, direction/intentionnalité, les mêmes qui sont appropriés dans le processus d'une bonne évaluation intrinsèque d'une forme.

La connaissance esthétique est émergente (elle naît à un instant donné), éphémère (elle dure seulement le temps d'une expérience donnée), corporelle (elle est incarnée dans les sens et dans la résonance du corps). Elle n'est ni objective, ni subjective. Ce dernier point est central car il suggère une troisième dimension qui n'est ni objective, ni subjective, ce qui est riche d'implications :

Entre les deux pôles d'absolue subjectivité et objectivité, l'expérience esthétique occupe une place intermédiaire, celle de l'*intersubjectivité*.
(D'Angelo, 2011, p.116)

Ce qui arrive dans une séance, avec un couple ou avec un groupe, et que nous ressentons comme quelque chose de « beau » n'est ni objectivement beau (ce n'est pas une qualité de l'objet), ni subjectivement beau (pour moi seul, comme si c'était une question de goûts personnels). C'est effectivement là pour quiconque est présent à ses sens-qui est, par conséquent, conscient et participant, impliqué dans la situation. Être présent nous procure de la beauté étant donné que nous sommes touchés de ce qui est en train d'advenir. En fait, nous ne nous référons pas à la beauté ni d'un objet dont nous pourrions être détachés, ni de quelque chose qui serait « joli », gracieux, apaisant ou cosmétique.⁹ Quand nous sommes impliqués dans la contemplation de la beauté, nos yeux changent, notre respiration change : la beauté n'appartient pas à l'objet ou au sujet mais est un phénomène émergent du contact. Nous sommes davantage touchés par un phénomène qui nous saisit et nous transforme, celui dont le pouvoir provoque la force disruptive émotionnelle d'une vague de grande marée, ou bien la subtilité pénétrante de la qualité de l'air en haute montagne. En outre parce qu'il nous transforme, il laisse derrière lui une trace de lui-même. C'est un pouvoir toujours inévitablement transformateur, et par conséquent destructurant : rien de beau et de nouveau n'émerge sans une *ad-gressive*¹⁰ réciproque qui déstructure ceux qui sont impliqués dans le contact. Le lien entre esthétique, awareness, le monde de nos vies et la transformation émerge encore plus clairement si nous sondons plus profondément l'étymologie du mot, comme le fit le philologue classique Richard Onians :

Le verbe grec *aisthanomai* (forme allongée de *aisthomai* : « percevoir »), dont dérive *aisthesis*, est au milieu du *aisto* d'Homère qui signifie « J'halète » ou « inspire ». Dans son affinité avec les termes indiquant la respiration du vivant, *aisthesis* partage la même racine que *aion*, qui signifie le temps qui se régénère lui-même, et avant cela la « force vitale » qui s'écoule dans notre corps.
(Desideri, 2011, pp.74-75)

Puis, la beauté transforme et laisse une trace d'elle-même. Une autre relation centrale apparaît également ici : le lien entre beauté et présence. C'est un lien qui nous amène à un autre tournant de notre discussion : la douleur. Et le long de ce chemin nous allons rencontrer l'essence de la psychopathologie.

2 La douleur : La souffrance psychopathologique comme absence plutôt que comme douleur.

Quand nous admirons la beauté d'une perle, nous ne devons jamais
Oublier qu'elle s'origine dans la maladie du coquillage.
(K. Jaspers)

2.1 La douleur comme un critère de souffrance en médecine et l'absence comme un critère de souffrance en psychopathologie

En médecine l'opposé de la vie est la mort. Au contraire en psychothérapie, qui est orientée phénoménologiquement et existentiellement, l'opposé de la vie n'est pas la mort. La mort s'envisage plutôt comme une partie constitutionnelle de la vie dans la mesure où elle détermine l'unicité et le précieux de chaque moment. C'est un compagnon de vie vital, précieux et nécessaire. L'opposé de la vie, synonyme de présence, est l'absence. Voici les mots tragiques d'un client qui vit avec ce que sont peut être les plus extrêmes conditions de l'absence, à savoir la dépression mélancolique :

Tout est mort en moi. Il n'y a plus de vie.
Tout est machinal. Mes mouvements ne m'appartiennent plus.
Ils sont morts. Je suis mort.

En médecine, l'opposé du bien-être est le mal-être. Le suffixe « mal » se réfère à la maladie physique et à la douleur. Pour éviter la douleur, le chirurgien opère en administrant un produit anesthésique. Les dentistes nous apprennent que si une dent est douloureuse, c'est un signe que quelque chose ne va pas et demande à être soigné. C'est aussi la fonction de la douleur en physiologie : le signal qu'un soin est requis.

En psychothérapie, qui est orientée phénoménologiquement et existentiellement, la douleur n'est pas l'opposé du bien-être. La douleur est une part inaliénable et intrinsèque de la vie. L'opposé de la vie est, encore une fois, l'absence.

En réalité, le pic de la beauté d'une rencontre, et donc de sa santé, coïncide parfois avec le pic de la douleur qui est libérée au cours du contact. Au cours de la thérapie du client, le déchainement d'une douleur aiguë peut correspondre au pic esthétique de la rencontre.

Nous trouvons à cet endroit la vision anthropologique de la Gestalt thérapie : un individu en pleine santé et vitalité doit être présent à ses sens, et non pas anesthésié. Si ce qui advient dans sa propre vie est douloureux, alors il est sain de ressentir cette douleur. En effet, la beauté n'est pas toujours facile, « sympa » ou attirante. Ci dessous les mots d'un client, au moment où nous atteignons un point de rupture thérapeutique :

... Arrivé à ce stade je vais prendre un stylo et vous écrire. La beauté demande de l'énergie. Tel que je la vois, elle est faite de larmes, de salive, de transpiration et de vomi... A dire vrai, j'avais pensé qu'elle serait lumière. Peut être était-ce mon erreur ?

Quelque chose de radical advient quand nous passons de la médecine à la psychopathologie : Au cours de cette transition nous opérons un saut quantique qui n'a peut être pas encore été suffisamment débattu. Nous passons en effet d'une dimension où nous raisonnons (de façon utile) en termes d'individus et d'objets à une autre d'où il est impossible d'abstraire l'individu du champ relationnel par lequel il est constitué. Dire qu'il y est immergé n'est pas suffisant. Le champ relationnel est véritablement ce par quoi « il est constitué ».

C'est à ce point que le réductionnisme a tendance à obscurcir. Au pire, il échoue à prendre en compte que les sujets ne peuvent être « abstraits » de la situation relationnelle. Il nous abstrait de nos propres corps, nous réduisant à de simples cerveaux. Comme l'affirme Alva Noe (2010), nous ne sommes pas davantage nos cerveaux que les molécules de cellulose des billets de banque ne sont de l'argent.

L'Anesthésie est un tournant décisif qui dessine une ligne entre deux dimensions, le domaine médical du corps-objet et la vision psychothérapeutique du corps-vivant (Galimberti, 1987 ; Borgna, 1988). L'anesthésie peut être une composante du bien être d'un *Korper* (un corps dans le sens anatomique du terme, tel qu'un dentiste le voit de son fauteuil), mais pas d'un *Leib* (un corps vivant). Comment aimer en étant anesthésié ?

Alors la psychopathologie, contrairement à la pathologie médicale, ne peut négliger la dimension relationnelle sans s'arrêter à l'objectivisation du sujet (du moins tel que nous le connaissons depuis le travail de Jasper) et au paradoxe. Si nous le plaçons dans une dimension relationnelle, l'événement psychopathologique n'est pas une douleur subjective. Par exemple éprouver la douleur d'un deuil est sain et est un signe de santé. Dans l'impossibilité narcissique d'aimer, l'absence de douleur constitue une tragédie existentielle et psychopathologique.

L'évènement psychopathologique est fait d'une absence à la frontière contact. Cette absence se manifeste comme quelque chose *d'an-esthésié* et de *a-poétique*. L'anesthésie n'est pas un éprouvé, le *a-poétique* (*poiesis*, du grec *fabriquer*) n'est pas créatif. Esthétique et poésie sont inextricablement liés dans leur coexistence au sein de la récréation de cette vie sur terre. La poésie est l'activité spécifique du psychothérapeute : Les mots qui soignent sont poétiques, des mots qui ont du corps, des mots qui sont tactiles touchent et transforment parce qu'ils sont des vecteurs qui infusent la beauté dès le tout début. Les gestes aussi sont parlants, les silences sont prégnants dans le contact et la communication.

2.2 Trois formes d'absence

Examinons les formes variées d'absence et par conséquent de psychopathologie (Francesetti et Al, à venir). Nous pouvons identifier trois formes fondamentales.

2.2.1 Première forme

Depuis notre toute première rencontre, sa présence en contact avec la mienne crée immédiatement une atmosphère intense de suspense et de tension- un climat dans lequel tout peut arriver. La tragédie accroche comme une hache au dessus de nos têtes. Il y avait

quelque chose de l'ordre de l'impensable, la catastrophe menaçait de nous engloutir à tout instant.

Je respire... J'essaie de tenir le coup face à l'anxiété et d'endurer cette atmosphère sinistre et oppressante, mais tôt ou tard je succombe à des instants de vertiges soudains. Je me rappelle sans cesse une séance avec un autre client, des années plus tôt, au cours de laquelle j'ai senti que la pièce (ou moi même) était en train de trembler. J'ai été désorienté pendant une fraction de seconde et tandis que nous nous regardions l'un l'autre, nous avons tous les deux réalisé qu'il y avait réellement eu un petit tremblement de terre. Tel était le climat dans lequel la séance avec Maria débuta :

T : Bonjour.

M : Bonjour.

Silence

T : Comment êtes-vous venue ?

M : Ma fille m'a amenée... Oui je crois que c'était ma fille... Pour autant que je le sache, c'était elle.

La manière dont elle dit ces mots, comme un tic de langage, me plongeait dans un univers où rien n'est stable ni consistant. C'est un tourbillon d'objets fragiles en papier mâché qui s'effritent en permanence. Réellement et ontologiquement, il n'y a aucune certitude.

T : Votre fille Anna ?

M : Oui, le nom de ma fille est Anna, pour autant que je le sache...

M. ne passe pas par son corps pour répondre à ces questions. C'est comme si rien ne s'était installé dans la certitude de sa mémoire, de son expérience, de son ressenti. Tout est concrètement possible, donc rien n'est acquis. Ses réponses jaillissent de déductions qui ne sont enracinées dans rien de ce que nous pourrions communément appeler corps ou réalité.

La première forme d'absence consiste donc à ne pas être constitué en tant que sujet. C'est ce qui arrive lors des expériences psychotiques (Spagnuolo Lobb, 2003 ; Spagnuolo Lobb et Francesetti, à venir). Paradoxalement, il réside dans cette absence une forme unique et extrêmement puissante de présence. Quand nous la rencontrons- si nous ne nous retirons pas de la frontière contact- elle nous saisit immédiatement, nous infecte, nous submerge, a raison de nous. Ici réside la non-constitution de l'objet, mais aussi une présence puissante dans l'air, car le sujet est là de manière potentielle et le besoin d'être constitué est incroyablement fort. Cependant le chemin qui mène à cette constitution est matériellement manquant, du moins dans le champ relationnel. Si nous regardons dans les yeux un individu dans un état d'angoisse psychotique, nous voyons quelque chose au delà, comme un abysse. En retour nous nous sentons nus, comme si nous avions été court circuités. Le regard du psychotique nous déconstruit car il nous immerge dans une dimension où le sujet n'a pas été constitué. A cet endroit, il est impossible de nous co-crédier d'une manière définie. Cependant le travail de co-création peut être puissamment actif, bien qu'entravé dans sa progression pour atteindre la constitution des sujets. Nous sommes continuellement immergés dans un vain effort pour constituer un monde avec des frontières claires et reliées, dans un creuset de chaleur blanche où toute possibilité est créée et dissoute. C'est un pays de fous,

abandonné par les sujets et les objets constitués puisque le monde précède la constitution du défini. Il est à noter que c'est cette qualité très spéciale d'absence et de présence puissante qui à certains moments nous permet d'être des poètes et des artistes extraordinairement créatifs. Et avec Heidegger, là se tient la vérité secrète qui est le privilège exclusif des fous, des poètes et des enfants (Blankenburg, 1971 ; Salonia, 2001 ; Borgna, 2011). C'est le témoignage du miracle avec lequel nous vibrons dans la dimension de l'entre-deux (Buber, 1996 ; Francesetti, 2008), de l'intérêt (notons la racine latine *inter-esse*, « *se trouver dans l'entre-deux* ») qui dénude et déconstruit l'arrogance de l'individualité. Avant de devenir des sujets définis, nous sommes un phénomène de champ émergent, pulsant avec la vie.

2.2.2 Deuxième forme

Un homme dans la cinquantaine me dit : « Je n'ai pas de problèmes en particulier, juste des petites inquiétudes anodines. Mais il me semble que je ne suis pas en train de vivre. J'ai cinquante ans et ma vie n'a pas de saveur. Je suis toujours insatisfait. Récemment j'ai senti momentanément une sorte de bonheur remonter dans ma gorge, mais ça s'est arrêté là. Mon corps s'est durci, est devenu froid et je n'ai plus rien senti. »

« Et comment vous sentez vous, à présent que vous me dites cela ? »

« Rien...Je suis OK... normal, j'imagine. »

La deuxième manière dont nous pouvons être absents est quand nous sommes constitués en tant que sujets mais absents à nos sens, anesthésiés. C'est l'absence que nous expérimentons au cours de nos expériences névrotiques.¹¹ A cet endroit il est difficile de nous définir nous même par un processus de co-création et par conséquent les potentialités du champ sont seulement partiellement appréhendées. Le champ est faible car il est anesthésié.

Dans les deux premières sortes d'absence, les modalités protectrices sont destinées à rendre supportable cette souffrance insupportable tout en gardant cette absence insue. L'absence disparaît dans l'oubli de soi.

C'est à la frontière contact que le thérapeute rencontre ces absences et il les rencontre de manière esthétique, avec ses sens.

Le thérapeute- présent à ses sens, pleinement engagé dans la co-création du contact, empêtré dans le tissage de la relation- ressent ces absences. Cette sensation est déjà en soi un acte thérapeutique, en cela qu'il provoque une fois encore la montée en figure dans le champ relationnel de cette absence oubliée. Il importe peu que ce ne soit pas encore le cas dans l'esprit du client. Une absence remémorée est déjà une présence. Gardons à l'esprit que le verbe latin *ricordor*, duquel dérive en Italien moderne le verbe *ricordare* (se rappeler), signifie en réalité « ramener dans le cœur ». Le simple fait de resituer l'absence entre nous accomplit le miracle de la transformer en présence. *Aisthesis* devient ici *poiesis*, l'éprouvé devient création.

2.2.3 Troisième forme

P. est un homme de 35 ans, très tendu dans sa posture, le sourire sur ses lèvres étrangement dissonant avec la dureté de son regard. Si je me laisse aller à sentir, je me sens effrayé. Je peux sentir ses sarcasmes ¹² pincer ma chair. P. m'a été envoyé après avoir maltraité sa petite amie. Il me raconte avec une froideur sardonique : « Quand je vais avec une femme, je ne sens rien à part mon propre plaisir. Je suis uniquement intéressé par mon propre plaisir. Au début tout va bien. Puis arrive toujours un moment où elle me contredit et ça me met hors de moi. Il n'y a aucune raison pour ça, et donc je me met en colère. Puis elle veut s'en aller. Est ce qu'elle ne peut pas comprendre qu'elle doit rester là ? Si elle ne peut pas le comprendre avec la manière douce, alors peut être qu'elle va le comprendre avec la manière forte. » « Et vous dites que cela arrive toujours à un certain point dans vos relations sentimentales ? » « Oui...Mais il faut que vous sachiez que je traite généralement les femmes comme des prostituées parce que ce sont toutes des salopes. Elles ne s'en rendent pas compte parce que je suis malin mais je profite d'elles. Et à la fin quand elles s'en rendent compte, c'est déjà trop tard, j'ai déjà profité d'elles... »

Cette troisième sorte d'absence occupe une place très marginale en Gestalt thérapie car les personnes concernées sont très peu enclines à demander de l'aide, et parce que leur traitement est très difficile. C'est l'expérience d'une absence qui n'a aucun sens de la souffrance de l'autre. C'est le sens de ceux qui, n'ayant aucune idée de la souffrance, l'infligent. Les personnes souffrant de narcissisme sévère ou de sociopathie entrent dans cette catégorie, tout comme les comportements antisociaux. C'est le tragique de ceux qui ne sentent pas la souffrance de l'autre, et par conséquent l'infligent. La douleur de ceux qui ne sentent pas la douleur devient une souffrance provoquée, une douleur qui émerge dans le corps de l'autre. Ceux qui torturent expriment leur propre absence en infligeant la douleur au torturé. C'est la transformation d'une *souffrance-absence* en *souffrance-infligée* et en *souffrance-douleur*. Cet état- l'expérience de celui qui est privé de ressentir la souffrance de l'autre- devrait être pleinement reconnu en psychopathologie. Comme un étudiant l'a dit une fois lors d'un séminaire : « et où situer les personnes mauvaises, elles existent aussi ! » Dans de telles expériences il peut y avoir anesthésie de la douleur de l'autre ou même alternativement un vécu de jouissance au moment d'infliger la douleur à l'autre.

3 De la psychopathologie à l'esthétique du contact. Distiller la beauté : une perspective existentielle.

Je ne sais pas comment un poème
Prend forme
Je prends la boue
De ma vie
Et je me sens
Comme une grande sculptrice
(Alda Merini)

3.1 La beauté émergente et objectale

La beauté à laquelle nous nous référons émerge de la présence à la frontière contact. Elle ne lui pré-existe ni ne lui subsiste. Elle est éphémère, fugace, non objectuelle. C'est comme une mélodie dans l'air qui ne peut être réductible aux vibrations des cordes ou des tambours : même si elle en est dépendante, elle s'en libère dans l'espace-temps intersubjectif et se consume d'elle-même. Elle ne persiste pas. A quelle fin alors la cherchons nous et la créons nous ? Parce que comme nous l'avons dit, elle nous transforme et laisse une trace derrière elle. Dans la plénitude de la rencontre que nous ressentons comme belle, nous générons des produits relationnels (Cavaleri, 2003 ; 2007). Ils sont produits au cours d'une expérience qui peut impliquer de la douleur ou du plaisir-peu importe- mais qui est toujours esthétique : éprouvée et réelle.

En tant que phénomène émergent, il n'appartient pas aux individus qui se rencontrent les uns les autres. Il se génère lui-même comme une réalisation de la potentialité à la frontière contact. Il n'appartient ni à moi ni à toi. C'est un souffle qui est généré entre nous. *Souffle* en grec est appelé *psyché*, c'est à dire psychisme, âme. La *psyché* (dans l'histoire d'Apuleius) est la plus belle forme de l'ensemble de la mythologie classique (Hillman, 2002, p.12). Nous sommes animés par cet événement qui vibre entre nous au point culminant de notre rencontre, nourri tout autant par nos limitations que par nos potentialités. L'âme de ce qui se touche chez l'un et chez l'autre existe mais ne persiste pas. En tant que thérapeutes nous sommes créateurs de beauté, fabricants d'âme. Quelle relation pouvons nous déceler entre la beauté qui émerge et la beauté de l'objet ?

Une œuvre d'art objectale- Les nénuphars de Monet ; la Sagrada familia de Gaudi ; la Pietà de Michelangelo, ou le poème de Merini cité lors de cette convention- peut être vue comme la miraculeuse capacité de la forme matérielle à servir de véhicule pour le cœur de cette vibration momentanée de l'âme, la transportant à travers l'espace et le temps. Certes il y a toujours besoin d'un co-créateur-qui n'est jamais un simple récepteur dans le champ- En goûtant l'œuvre, il vibre dans sa forme. Cet acte individuel agit créativement pour générer l'oeuvre à nouveau (et c'est littéralement nouveau, inédit de nouveauté) dans le présent de la situation. C'est en savourant cette œuvre que ressuscite encore une fois le souffle qu'à cet égard elle contient. La personne nourrit l'œuvre d'art. Une œuvre d'art, sans personne pour en tomber amoureux, même pour un moment, reste une simple possibilité, son souffle suspendu, en attente d'une résurrection. L'art vivant se révèle dans le contact. Passer devant sans embrasser sa beauté, c'est le mortifier. Embrasser sa beauté, c'est le ranimer. Et comme l'écrit Denham-Vaughan (2009), le contact avec la beauté nous soutient lors de nos heures sombres.

3.2 Distiller la beauté

Si nous tirons nourriture de notre contact avec la beauté-que nous co-créons toujours- et c'est la finalité vers laquelle nous pousse téléologiquement le contact et l'intentionnalité, nous sommes également mus par une autre impulsion de force égale, à savoir le besoin de conserver précieusement le degré de beauté et d'absence rencontré lors de nos moments de contact. En ce sens nous sommes des œuvres d'art vivantes,

puisqu'à travers l'espace et le temps nous agissons en tant que véhicules du souffle éphémère produit par nos rencontres. ¹³ J'ai écrit « le degré de beauté et d'absence car il est dans notre nature de conserver les deux. En effet, non seulement la beauté n'est jamais perdue, mais l'absence non plus (ce qui constitue la souffrance psychopathologique, comme nous l'avons vu). Cela laisse à posteriori une forme de souffrance vivante qui est portée en avant plan lors de moments ultérieurs de contact, cherchant à être vue et transformée en beauté par une rencontre. En tant que thérapeutes, nous sommes co-créateurs de telles occasions propices, de tels *kairos*.¹⁴ Porter à leur conclusion ces intentionnalités interrompues revient à amener leur transformation en beauté. Cela transcende peut-être les limites des existences individuelles et cela fait également sens quand l'un lance l'intentionnalité et l'autre la mène à son terme. Ce concept peut exprimer certaines loyautés intergénérationnelles, la manière dont certains individus cherchent à conclure des tâches initiées par leurs ancêtres, ou la manière dont ils se hasardent dans de nouvelles entreprises dont ils ne goûteront jamais les fruits. Il y a quelques mois un de mes clients m'a raconté quelque chose qui illustre cela et que j'ai trouvé particulièrement beau. Quelques mois auparavant un homme âgé est arrivé à pied dans une ferme de la région de Cuneo et il a demandé à dormir pour une nuit dans la grange. Il dit à ses hôtes qu'il venait de France et qu'il cheminait à pied depuis plus d'un mois pour devenir un Pèlerin Fou. La mission qu'il avait entreprise était la suivante : huit siècles auparavant, un groupe de pèlerins pris la route au départ de la France pour rallier la Terre Sainte. Ils traversèrent la France et l'Italie à pied, puis embarquèrent au départ des Pouilles. Malheureusement ils firent naufrage et beaucoup périrent. Les survivants furent pris comme esclaves et aucun d'eux ne parvint à destination. Ce « pèlerin fou » avait pris la route en direction de Jérusalem pour retracer et compléter définitivement leur voyage. Cette entreprise était-elle stupide ? Ou bien révélait-elle plutôt une loyauté au tissu de la vie qui se déroule à travers l'histoire ? Le pèlerin est-il un idiot ou se tient-il debout comme témoin de la possibilité que nos voyages interrompus puissent être poursuivis par delà nous mêmes par d'autres que nous ? ¹⁵

Pendant un séminaire sur la perte, j'ai traité le processus de deuil en termes relationnels plutôt qu'en termes individuels (Francesetti 2011). J'ai présenté l'idée que ce processus consiste à donner vie aux biens relationnels que nous avons construits avec la personne décédée. En outre, j'ai souligné le fait que c'est une impulsion puissante que nous expérimentons de manières variées. Comme par exemple quand nous sentons le besoin d'incorporer dans nos vies des gestes, des objets ou des enseignements que la personne nous a laissés. Un participant eut une révélation : Elle dit que son grand père était décédé avant sa naissance mais que dans la famille personne ne parlait de lui. Elle était secrètement intéressée par tout ce qui le concernait. Elle rassembla dans une cachette toutes ses affaires et toutes les informations à propos de lui : « C'était une obsession secrète pour moi ! ». Cette obsession la quitta à l'âge de dix-sept ans sans raison apparente. Ce fut seulement des années plus tard qu'elle se rendit compte que

son père était entré en thérapie pour travailler sur la mort de son propre père quand elle avait dix sept ans. Pendant le stage elle réalisa qu'à ce moment là son père prit soin du souvenir de son propre père dans le champ familial et qu'elle fut donc libérée de la tâche de garder ces souvenirs.

Comme Cavaleri (2007) l'affirme, nous chérissons nos biens relationnels. Mais ils comprennent aussi la souffrance de la relation que nous avons vécue : Nous portons en nous les deux, le bon et le mauvais de la relation, comme des potentialités rayonnantes de notre propre présence. Notre rayonnement jaillit de la beauté dont nous avons croisé le chemin (et toujours co-créé). De quelque manière que ce soit, nous chérissons dorénavant dans la même exacte proportion le rayonnement potentiel de la souffrance qui jaillit également. La souffrance que nous avons traversée est la potentialité d'une explosion de lumière.

Comme l'écrit Alda Merini, le poids de l'un est précisément le poids de l'autre : La beauté n'est rien d'autre que le dévoilement d'une ombre qui tombe et de la lumière qui en est ainsi libérée. En définitive, nous portons tous en nous des traces de souffrance qui viennent des champs que nous avons traversés, à la recherche du bon moment pour, de douleur, les transformer en beauté. Ce processus consiste à distiller de la douleur à partir de l'absence, et de la beauté à partir de la douleur. On peut considérer qu'il représente l'essence de notre travail en psychothérapie. En thérapie, deux personnes se rencontrent dans une pièce. A partir du tissu de leurs vies, ils recourent à leurs blessures et à leurs intentionnalités interrompues pour ranimer des fibres à nu d'une portion de leur vie et en tisser de nouveaux fils. Ils accomplissent leur travail de distillation si attentivement que, tel que me l'a dit un de mes clients : « parfois on peut entendre l'herbe pousser ». Ils distillent la douleur comme si c'était « leur seule et unique mission possible ».

C'est pourquoi nous sommes inéluctablement impliqués dans un processus de travail de deuil. C'est le moment où la douleur est distillée dans le nouveau de la vie, là où deux loyautés distinctes sont élaborées : A la vie qui continue de s'écouler avec les battements de nos cœurs, et aux relations que nous avons vécues et qui doivent continuer à s'écouler dans nos artères (Vásquez Bandin, 2009 ; Francesetti, 2011).

La douleur est présence, tandis que la souffrance psychopathologique est absence. Paradoxalement plus il y a de souffrance, et donc plus il y a d'absence et de paralysie, plus il a de potentiel pour la douleur, et donc pour la présence. Plus il y a de souffrance psychopathologique, plus la douleur est portée en avant plan, prête pour fertiliser le fond partagé. La souffrance devient de la douleur incarnée et un nouveau souffle quand le soutien relationnel est suffisant pour que cette transformation puisse se déployer. En creux cela prouve cruellement l'endroit où ce soutien est manquant. Que ceux qui distillent la douleur dans la présence ne puissent le faire seuls semble être une règle générale de la vie. Comme l'a écrit Paul Valéry, nous n'arrivons pas à destination seuls par nos propres moyens- Une opinion qui tranche avec le refrain narcissique, « Nous naissons et mourons seuls ».

3.3 Un défi difficile : quelle signification relationnelle dans l'administration de la douleur

Que dire encore de la douleur de ceux qui infligent la douleur à d'autres ? De ceux qui torturent, abusent, violent et tuent ? Dans de tels cas, quelle signification relationnelle pouvons nous trouver ? Dans une vision radicalement relationnelle nous en venons à attraper l'intentionnalité vitale de cet acte : La douleur qui ne peut être ressentie par la personne est destinée à être sentie par une autre créature. Cette autre créature a la possibilité de la transformer. De tels comportements suscitent évidemment en nous de la répulsion car nous réagissons à la perversion intrinsèque du processus : une partie innocente souffre la violence et la douleur d'une autre pour la transformer. Ci dessous les mots de Simone Weil sont éclairants sur ce point :

La victime innocente qui souffre connaît la vérité sur son bourreau. Le bourreau ne la connaît pas lui même. Le Mal que la victime innocente ressent en elle même appartient à son bourreau, mais lui ne peut pas la sentir. La victime innocente connaît le Mal sous la forme de la souffrance. Celle qui n'est pas ressentie par le criminel est son propre crime... C'est la victime innocente qui peut sentir l'enfer... Tout crime est un transfert du Mal de celui qui l'agit vers celui qui subit le résultat de l'action. (Weil, 1952, pp.122 ; 124)

Sur la transformation de l'absence en douleur et en beauté, Weil écrit :

Le faux Dieu change la souffrance en violence. Le vrai Dieu change la violence en souffrance... La patience consiste à ne pas transformer la souffrance en crime. Il est en soi même suffisant de transformer le crime en souffrance... La pureté est absolument invulnérable en tant que pureté, dans le sens où la violence ne peut la rendre moins pure. Elle est néanmoins hautement vulnérable dans le sens où chaque attaque du Mal la fait souffrir, que chaque péché qui l'atteint la transforme en souffrance... Le Mal est porté par ceux qui n'ont pas connaissance de sa réelle présence. En ce sens il est vrai que personne n'est volontairement malfaisant. Ce qui donne davantage de réalité aux êtres et aux choses est le Bon. Ce qui en retranche est le mauvais (ibid., p.122 ff.).

La Beauté est une nécessité qui, tout en restant en conformité avec sa propre loi, obéit au bien (ibid., p.204).

La douleur est transférée jusqu'à ce qu'elle soit transformée : comme Jean Paul Sartre nous le rappelle, il n'importe pas tant ce que l'on nous a fait que ce qu'on fait de ce que l'on nous a fait.

Envisager la psychopathologie comme absence nous permet de la distinguer de la douleur existentielle et par conséquent de distinguer nos interventions cliniques de l'accompagnement des expériences individuelles de souffrance existentielles. Néanmoins, à partir de cette perspective, le symptôme est l'expression individuelle cristallisée d'une absence qui, une fois déconstruite en thérapie, nous ramène à des événements existentiels et relationnels. L'attaque de panique par exemple, est un symptôme clinique individuel incompréhensible, mais qui une fois déconstruit nous ramène à une solitude relationnelle insue et insoutenable (Francesetti, 2007). Dans leur souffrance psychopathologique, les clients portent leur champs relationnels souffrant avec eux jusqu'à la clinique thérapeutique avec une demande de soin qui vient, à travers eux, du véritable tissu de la vie elle-même (Francesetti, 2011).

Ceux qui souffrent de dépression font une figure avec la douleur causée par l'absence de l'autre. Ils apportent ainsi la souffrance du champ relationnel dans l'ouverture, nous aidant à la reconnaître et à la soigner. Ce processus de guérison atteint le champ relationnel en général et le véritable fond du monde lui-même. De tels processus de guérison ont le potentiel de protéger l'ensemble des êtres humains. Les clients qui souffrent de dépression (bien qu'à un certain degré, la même chose puisse être dite pour toutes les souffrances humaines) portent un fardeau qui pèse individuellement sur leurs épaules mais qui les transcende. Ils sont affligés d'une douleur qui appartient au monde entier et qui leur a été transférée dans leurs interactions relationnelles. A chaque fois qu'ils arrivent à transformer cette souffrance en awareness, en ressources, en ajustement créateur nouveau ou en amour, ils soignent, à quelque degré que ce soit, la souffrance du monde entier. Ils cassent la chaîne le long de laquelle la souffrance se transfère à travers les relations et les générations. Cette réussite nette est de nature fondamentalement éthique.

3.4 Une perspective existentielle : la beauté comme une force motrice de l'évolution

Cette vision clinique de la souffrance et la quête de la beauté est au diapason avec une perspective historique de nature théologique- avec une perspective, en d'autres mots, qui implique le concept de l'évolution et les critères évolutionnaires. Nous pourrions comparer cette perspective à la conception d'Alfred Whitehead's (1979) selon laquelle la théologie de l'univers est tournée vers la production de beauté. C'est une conception darwinienne de l'évolution avec un critère différent : Le gagnant n'est pas le plus adapté mais celui qui est le plus à même de transformer la douleur en vie nouvelle. La biologie moderne a souligné que d'autres critères devraient être considérés comme influençant la force motrice de l'évolution- en particulier le critère de coopération, dont l'importance grandit avec le degré de complexité croissant de l'évolution (Keltner, 2009 ; Nowak et Highfield, 2012). Dans cette perspective, celui qui survit n'est pas le plus fort mais celui le plus capable de créer de la coopération et de forger des liens. Essayons à présent de pousser cette idée plus loin encore en proposant un nouveau critère d'évolution : la beauté. Comme l'anthropologue Francesco Remotti (2001) nous le rappelle, Darwin était en définitive frappé par la quantité d'énergie dépensée dans la production de la beauté, par les animaux et par dessus tout par l'espèce humaine. Quoi qu'il en soit Darwin laissa sans réponse la question de la signification évolutionnaire de cet effort incessant qui coûta aussi des vies. De la perspective d'où je me tiens actuellement, nous pourrions affirmer que nos vies sont faites pour distiller et créer de la beauté. C'est ce qui nous survit. C'est plus fort que nos vies car cela à la fois nous appartient et ne nous appartient pas. C'est créé avec l'autre et l'autre le fait avancer dans le même mouvement avec nous comme si c'était devenu la chair et le sang dont il est animé. Ce sera fertile à chaque moment ultérieur de contact. Cela garantira notre présence même en notre absence : ce qui est *consigné* (signé- c'est à dire marqué d'une croix- ensemble) nous transcende pour toujours. Le passage de la douleur à la beauté est véritablement un passage de l'individuel à la relation : alors que la douleur est individuelle, la beauté est co-créée.

Pourquoi ne devrions nous pas considérer la génération de la beauté comme une force motrice de l'évolution ? Et tel Whitehead, voir l'évolution comme une distillation créative de douleur en beauté dans laquelle nous sommes tous impliqués?

Une cliente qui a été sévèrement abusée enfant me dit un jour dans une colère extrême : « Que pouvez vous y faire ? Que *pensez* vous que vous pouvez y faire ? Face à toute la malfaisance du monde vous ne pouvez rien ! Ce que vous faites est inapproprié au regard de toute cette horreur ! » A ce moment là elle avait raison. Pourtant plusieurs années après, c'est cette même cliente qui a défini la thérapie en terme de distillation, et à laquelle je me suis référé plus haut : en tant que processus qui distille de la douleur à partir de l'absence et ensuite du vivant à partir de la douleur. Il se pourrait que ce soit ce dont nous pouvons quotidiennement témoigner des miracles de la vie. Notre « seule et unique mission possible » est une notion qui recouvre une signification plus profonde et plus fondamentale au regard de notre activité thérapeutique au quotidien. Pour reprendre les mots d'un de mes clients : « Distiller est un art ancien et mystérieux. C'est notre seule réelle mission possible. Nous distillons de la douleur pour pouvoir savourer la fragrance de la joie. »

Ce point de vue nous rappelle une question existentielle fondamentale qui préoccupaient beaucoup nos fondateurs (Laura Perls, 1992 ; Goodman, 1968a ; 1968b) : La question cruciale de la théodicée ¹⁶ : « *unde malum ?* ». C'est la question levée par Job, cet homme droit et innocent à qui Dieu prit tout : richesse, enfants et santé (Poma, 2005). Si Dieu est bon et omnipotent, alors pourquoi le bon devrait il souffrir ? C'est une question qui nous concerne tous quand nous nous retrouvons dans un état de souffrance.

Une réponse possible et radicale est que sans le Mal, les fruits de cette transformation, distiller de la souffrance en beauté, de l'absence en présence, ne pourraient exister. A travers ce processus une qualité d'amour spéciale et unique est créée, et elle ne peut naître que d'êtres limités tels que nous autres humains. Aucun Dieu, précisément en raison de son omnipotence, ne serait en capacité de produire cette sorte d'amour. En vérité si un Dieu existe, il a besoin de nous pour que nous le lui offrions. La création de l'amour qui émerge de la douleur impuissante est rendue possible seulement par une créature limitée, constitutionnellement immergée dedans et qui par conséquent est en mesure de distiller une telle souffrance. Cette vision révèle la tentative à laquelle toute l'espèce humaine contribue : la production d'un amour unique que nous sommes seuls à même de pouvoir créer. Et, étant donné que nous avons une inclination à poursuivre la beauté, nous sommes inévitablement créatifs. Comme le dit la Bhagavad Gita (4.11) : « Ou qu'ils soient, les hommes suivent les empreintes de mes pas ».

Les passages suivants sont extraits des lettres d'Emmanuel Mounier (1995). Sa fille âgée seulement de 7 mois se trouva dans un état végétatif suite à la contraction d'une encéphalite. Ces extraits me semblent fournir une expression magnifique de la rencontre entre la douleur et sa puissance transformative. Alors que Mounier traverse l'une des formes les plus terribles de souffrance existentielle, il écrit :

11 avril 1940 : Comme toi je ressens tout à la fois une grand lassitude et un grand calme mélangés. Je sens comme si le réel et le positif nous sont donnés par le

calme de l'amour de notre fille, qui s'est doucement transformé en offrande, en une tendresse transcendante qui fait partie d'elle, qui revient vers elle et qui nous transforme avec elle. Il me semble que la lassitude appartient seulement au corps physique, si fragile en face de cette lumière et dû au fait que tout ce qui était habituel, *possessif* de nous avec notre fille est maintenant en train de se consumer dans une sorte d'amour encore plus beau. (p.62)

28 Août 1940 : J'ai senti une tristesse qui m'a profondément touché, mais plus lumineuse et comme transfigurée. Et je ne peux décrire ma réponse autrement que par de l'adoration. (p.66)

4 L'éthique esthétique : Ethos et polis comme racines et horizons de l'esthétique

La beauté est nécessaire et obéit au bien, en tant qu'elle persiste à se conformer à sa propre loi et à elle seule. (S.Weil)

Nous avons débattu comment la beauté réside au cœur de la Gestalt thérapie, et de la relation entre esthétique, psychopathologie et pratique thérapeutique. Nous avons aussi tracé les contours des bases pour l'inclusion du critère esthétique comme guide de l'intentionnalité thérapeutique (Bloom, 2010 ; 2011). Voyons maintenant quelle sorte de relation peut être retracée entre ces concepts et la dimension éthique de la Gestalt thérapie. Dès ses origines notre modèle a été l'incarnation d'une vision qui est, entre autres choses sociale, éthique et politique. Quel lien peut être tracé en Gestalt thérapie entre esthétique et éthique, éthique en tant que ce qui guide l'ensemble de nos actions, y compris thérapeutiques ? Et quelle est la relation entre l'action thérapeutique et la communauté ?

Nous avons vu qu'étreindre la beauté à la frontière contact est déjà s'orienter vers l'action. En fait cela constitue déjà une action en elle-même. Ici le diagnostic et la thérapie coïncident. Tout comme nous pouvons distinguer un processus diagnostique extrinsèque et un processus diagnostique intrinsèque (Francesetti et Gecele, 2009 ; 2010), nous pouvons également nous référer à une éthique extrinsèque et une éthique intrinsèque. Dans la première le formateur guide notre comportement thérapeutique sur la base de recommandations précisées dans des règles et des codes de bonnes pratiques par la communauté professionnelle. La seconde émerge comme une orientation directe à partir du contact (Bloom, à paraître). L'évaluation esthétique est déjà une orientation de l'action thérapeutique : nous n'avons besoin d'aucune référence externe pour savoir quoi faire dans la rencontre. Pour cette raison, comme le souligne Sichera (2001) en citant Aristote, notre travail thérapeutique est *phronesis*. Il n'est ni *episteme* (c'est à dire qu'il ne découle pas de principes généraux sur la base desquels nous déciderions quoi faire à un moment donné, tel un mathématicien) ni *techné* (nous ne reproduisons pas une technique éprouvée, comme pourrait le faire un artisan). Une action thérapeutique est *phronesis*- la capacité à agir de la bonne manière sur la base de la nouvelle orientation qui émerge de toute nouvelle situation. Toute action, avec sa conduite thérapeutique correcte, son *ethos*, sa bonté, jaillit à partir de l'évaluation esthétique à la frontière contact. C'est pourquoi quand nous sommes impliqués dans la poursuite d'une beauté qui nous touche, nous sentons immédiatement que ce qui est en train d'arriver est bon et vrai. Quand nous comprenons ainsi l'expérience de la beauté-

c'est à dire non objectale mais plutôt comme émergente et relationnelle- le beau coïncide avec le bon et le vrai. Depuis les grecs jusqu'à notre culture, et dans les langages de bien d'autres comme le chinois (Cheng, 2009) et l'hébreu,¹⁷ la beauté, la bonté et la vérité ne sont pas seulement corrélées mais aussi intriquées les unes dans les autres de manière indissoluble jusqu'au point où elles coïncident. Le mot italien *bello* dérive du diminutif latin de *bonus*- c'est à dire bien. Et ce n'est peut être pas par un hasard vain qu'en Gestalt psychothérapie nous nous référons à la « bonne forme ».

Comme Laura Perls l'observe, la bonne forme jaillit d'un engagement : De notre engagement à faire contact, un engagement de notre propre énergie créatrice et notre propre agressivité- notre disposition à déconstruire et à nous permettre d'être déconstruits, à accepter les limites et les contraintes de la situation, à les adopter pour créativement les transformer. Tout cela rend la Gestalt thérapie expérientielle, expérimentale et existentielle (Laura Perls, 1992 ; Bloom, à paraître).

L'action juste qui émerge de l'esthétique du moment n'advient pas par chance ni par isolement du reste du monde : l'arrière fond est lui aussi impliqué. Plus le fond est riche des sédiments de la propre expérience du thérapeute, de son approche théorique, de sa relation avec sa propre communauté professionnelle, etc., plus il sera à même de nourrir sa présence. Toutes ces fonctions sont comme un *tiers* nécessaire qui nourrit et stabilise le thérapeute, qui lui permet de ne pas se perdre ni dans une forme virulente de thérapie narcissique, ni dans une *folie à deux* confluente avec le client. L'éthique intrinsèque est la jumelle de l'évaluation intrinsèque. En ce sens en Gestalt thérapie nous pouvons poser l'affirmation d'une éthique esthétique, où le ressenti est en action, *aisthesis* est *poiesis*. Les deux jaillissent de la production d'une l'expérience où les sujets se construisent eux même et génèrent leur contact unique et singulier. L'éthique est incarnée de manière intrinsèque dans la situation. La notre est une *éthique située* (Bloom, à paraître).

En considérant que la situation thérapeutique est constituée- toujours et inévitablement- par ce tiers présent dans le fond, nous en venons enfin à la relation avec la politique, puisque *polis* représente ce tiers *par excellence*. Et c'est ce qui sauve la psychothérapie des deux risques qui menacent actuellement : la réduction de la psyché soit à un phénomène biologique, soit à un phénomène intimiste.

4.1 Première forme de réductionnisme : la psyché comme un événement biologique individuel

La forme ancienne de réductionnisme est biaisée vers l'une ou l'autre de ses formes scientifiques variées- pharmaco-thérapeutique, statistique, diagnostique ou liée aux données biologiques. Cela inclut la récente « *neuro-mania* » telle que l'on appelé Legrenzi et Umilta (2009), deux neuroscientifiques ayant été prévenus de tentatives récentes pour expliquer tous les comportements et phénomènes humains en les réduisant à des circuits neuronaux. Luciano Mecacci est un autre neuroscientifique qui a étudié sous l'autorité du lauréat du prix Nobel Luria. Comme il l'a opportunément observé : la majorité des recherches neuroscientifiques n'ajoute rien à notre

connaissance de la psychologie. Elles décrivent plutôt des corrélations biologiques concernant des processus que la psychologie a déjà décrits.¹⁸ Le fait que ce soit les neuroscientifiques eux mêmes qui révèlent les abus de leur propre discipline dans le champ *psi* porte clairement le témoignage de l'existence de la tentation du réductionnisme biologique. Trop souvent les conclusions neuroscientifiques les amènent à expliquer des choses que nous savons déjà comme si elles étaient nouvelles, à moins qu'elles ne présentent inutilement des données expérimentales à un niveau différent. Je ne veux avec ces critiques jeter aucun doute sur les recherches neuroscientifiques *per se* - qui en réalité font beaucoup pour corroborer la théorie de la Gestalt. Je voudrais plutôt conseiller la prudence envers les glissades épistémologiques qui les accompagnent parfois. Par exemple la tendance à considérer qu'un phénomène est « vrai » s'il existe un corrélat biologique mesurable, comme si n'était vrai que ce qui est détectable par la perspective d'une tierce personne, comme si l'expérience de la première personne était insuffisante pour saisir le phénomène expérientiel (Skonick Weisberg et al., 2008 ; Gallagher et Zahavi, 2009 ; Spagnuolo Lobb et Francesetti, 2010a ; 2010b). Comme Monti et Motterlini l'écrivent :

Derrière les *neuro-gazouillis* ne réside rien d'autre que le bon vieux piège du réductionnisme. Les neurosciences ou neuro images nous séduisent avec l'illusion de pouvoir tracer (et donc expliquer) un macro phénomène psychologique à partir de ses micro composants neuronaux. Un phénomène comportemental à partir de ses éléments de base tangibles et concrets. Cela n'offre par conséquent pas tant une compréhension véritable que l'illusion de celle ci. Cette illusion est produite par la confusion du niveau de description- c'est à dire de l'image- avec le niveau de l'explication... En vérité, tandis que nous sommes absorbés par la fascination des formes colorées du cerveau, il est important de ne pas oublier de garder nos cerveaux allumés. (2012, p.29)

Si nous oublions que « nous ne sommes pas nos cerveaux »- c'est à dire que nous ne pouvons avoir les expériences que nous avons sans un corps et sans un monde- cette recherche de corrélats neuronaux en vient à représenter une réduction excessive de la vie à des circuits électrochimiques. La présence d'une troisième partie - le monde toujours présent dans le fond, implicite et impliqué dans chacun de nos moments de contact- nous aide à éviter de tomber dans cette sorte de réductionnisme.

4.2 Seconde forme de réductionnisme : la psyché comme un événement intime

Cette autre forme de réductionnisme, peut être plus dangereuse car moins évidente, intrinsèque aux tous premiers débuts de la psychothérapie, réduit la psyché de l'individu et notre rencontre avec lui à ce qui advient dans le cabinet de thérapie. Notre vie psychique, nous pourrions dire notre âme (dans un sens étymologique, pour désigner ce qui nous rend animé, vivant) apparaît plutôt comme un phénomène émergent dans la relation. Considérer que la psyché est un phénomène émergent d'une relation dyadique est encore réducteur. La relation dyadique, à son tour, tire sa consistance et ses frontières de son enracinement dans cette troisième partie du fond, constitué de plusieurs : de la polis avec ses myriades de variations signifiantes. Les

expériences des individus deviennent manifestes dans une personne singulière, mais elles se nourrissent du monde entier.

Dans notre pratique thérapeutique, nous soutenons et nous distillons la beauté, mais pour revenir à l'objection de mon client cité ci-dessus, cela ne peut être pertinent que si nous n'oublions pas ce qui se passe à l'extérieur. Si le thérapeute se laisse aller à prendre soin de la psyché dans son cabinet sans s'interroger lui-même sur la signification plus large de son activité, dans un contexte plus global, il passe à côté de l'awareness de son rôle social. Il pourrait même finir par maintenir le statu quo en devenant complice dans l'isolement et la coupure de la vie psychique par rapport au monde, en construisant une cage dorée avec sa pratique thérapeutique. Ce faisant il trahirait ainsi l'échec à être à la hauteur de l'engagement politique de la psychothérapie que Laura Perls (citée par Kitzler dans Spagnuolo Lobb et Amendt-Lyon, 2003, p.105) a résumé en disant que « la véritable psychothérapie est toujours subversive envers l'ordre établi ». La psycho analyse a été considérée par certains comme une manifestation nécessaire de la culture du XIX^{ème} siècle qui avait besoin d'un espace pour ces aspects de la vie psychique qui ne pouvaient s'exprimer en société et qui provoquaient de l'anxiété. La psycho analyse peut ainsi être vue comme un outil social pour adapter la société aux civilités bourgeoises. Mis à part les problèmes variés que cette interprétation néglige, il reste néanmoins vrai que si la psychothérapie perd sa connexion consciente avec la troisième partie, si elle est inconsciente de son rôle social, elle risque de nos jours de devenir la complice d'une société consumériste qui coupe encore une fois son authentique vitalité du monde, qui la protège en construisant un *buen retiro*, tandis que le monde a besoin de sa créativité. Comment la Gestalt thérapie peut-elle renouer avec l'impulsion politique qui marqua sa naissance ? Peut-être que la réponse réside dans une meilleure communication entre la pratique des thérapeutes et le monde : Mettre en valeur la psychothérapie de l'espace clos de la relation duelle dans le cabinet et le monde à l'intérieur de la thérapie. En plus d'être conscient du rôle politique que nous jouons (Robine 2012), une autre solution concrète serait de relancer le travail en groupe, de petits groupes à ces groupes Life Focus auxquels Erving Polster (2007) fait référence. En ces temps de déconnexion sociale, l'auto progrès dont son capable les groupes se révèle à nouveau pertinent, tel qu'ils ont pu l'être dans les années 1970. Il y a quoi qu'il en soit la différence fondamentale que dans les années 1970, ces groupes répondaient à un élan d'expression des expériences subjectives et de la liberté. De nos jours, l'élan est radicalement différent : il y a un besoin d'expérimenter des liens, des réseaux d'appartenance et de contraintes et à travers eux, de découvrir de nouveaux chemins à emprunter, et la force et le droit d'agir dans le monde. Une autre approche pourrait être de travailler dans des institutions publiques telles que des écoles. Pourquoi devrions-nous nous limiter à traiter un jeune souffrant d'attaques de panique, qui, après de longues vicissitudes parvient à atteindre notre cabinet privé, alors que nous pouvons nous rendre directement dans les écoles pour apprendre aux élèves que, plutôt que de gérer leurs craintes quand ils s'avancent dans le monde, ils ont juste besoin de prendre soin de leurs réseaux d'appartenance (Francesetti, 2007) ? Et même avant cela, il est nécessaire d'apprendre aux enfants à reconnaître et à valoriser leurs propres sensations, expériences et missions, et d'utiliser cette awareness dans leur manière d'être avec les autres. Nous pourrions aussi importer les pratiques thérapeutiques dans les organisations et le monde du travail. La Gestalt thérapie est un champ plus large et plus vaste que la Gestalt Psychothérapie. A final, à un autre niveau, il est important de trouver des moyens de rendre la psychothérapie accessible à davantage de gens. C'est le

paradoxe d'une société de marché où, bien qu'il y ait un besoin étendu de soutien et de thérapie, il y a aussi dans le même temps un nombre croissant de psychothérapeutes qui luttent pour trouver du travail. En termes consuméristes nous avons besoin de faire coïncider l'offre et la demande. En d'autres mots et pour adopter l'angle politique de Paul Goodman, nous devons apporter la psychothérapie aux gens, dans les rues, dans les squares, pour inventer une *agora-thérapie* de notre temps.

4.3 « La beauté est importante. Tout le reste en découle »¹⁹

Au bout de trente ans, la maison du Parrain de la Mafia qui ordonna l'assassinat de Peppino Impastato fait maintenant partie d'une fondation qui accueille de jeunes gens venus du monde entier pour apprendre comment protéger les droits civils avec des méthodes non violentes. Pour atteindre cette transformation, il y a eu bien sûr beaucoup de luttes, de larmes et de sang. Dans ce contexte nous pouvons redécouvrir la pertinence politique de l'esthétique à laquelle Peppino se référait et qu'il a incarné jusqu'à la fin. Un individu an-esthésié et in-animé peut devenir une unité de production efficace et un « bon » consommateur (un consommateur qui va utiliser des objets esthétiques pour rester an-esthésié), mais pas un citoyen. Comment être citoyen sans résonner avec le champ social dans lequel nous vivons, sans sentir la passion, l'indignation, sans sentir la beauté et la nécessité de l'appartenance, du partage d'âme ?

« La beauté sauvera le monde » a écrit Dostoïevski. J'ai tenté ici de définir quelle sorte de beauté pourrait nous sauver. A présent pour conclure je voudrais mettre l'accent sur le fait que la beauté nous traverse de par l'esthétique de notre engagement (Laura Perls, 1992). Le monde ne peut être sauvé que par notre recherche nourissante, incessante, passionnée et partagée de beauté, ce qui est la forme sensible de notre héritage relationnel.

Comme la Gestalt thérapie nous l'enseigne, c'est très exactement ce pour quoi les êtres humains sont faits.

Notes de bas de page

- 1 Axe central de l'intervention en ouverture de la troisième conférence du SIPG (Société italienne de Psychothérapie Gestalt), Palerme, 9 Décembre 2011. Publié en italien dans : Francesetti, G., Ammirata, M., Riccamboni, S., Sgadari, N. et Spagnuolo Lobb, M. (Eds), *il dolore e la bellezza. Dalla psicopatologia all'estetica del contatto*, F. Angeli, Milano, 2013.
- 2 *I cento passi (Les cent pas)*, 2000, réalisé par M.T.Giordana

- 3 Voir aussi le *journal international Gestalt*, le numéro spécial sur l'esthétique, Vol 30, N°1, 2007.
- 4 Etymologiquement *absout de toute contrainte, de toute limite*.
- 5 Ce concept me paraît éviter de tomber dans le renouveau contemporain du *new-realism* (Ferraris, 2012) qui réaffirme la dichotomie entre les événements et leur interprétation en faveur de ceux –ci, contrairement à l'assertion de Nietzsche selon laquelle : « il n'y a pas de faits, seulement des interprétations », un des slogans du post modernisme. Ces deux positions semblent proposer une logique simpliste et dichotomique qui tirerait un trait distinct entre les faits et les interprétations. Ceci peut être surmonté à travers une logique de co-crédation selon laquelle interprétation subjective et événements objectifs sont co-crédés. Ainsi ils ne sont ni factuellement donnés ni libres de toute interprétation.
- 6 Notre compréhension phénoménologique semble concordante avec le concept de *proto-self* présenté par Damasio (2010)
- 7 Je me réfère ici au concept du self qui émerge dans la situation (voir Spagnuolo Lobb, 2001 ; Wollants, 2008 ; et Philippson, 2009).
- 8 Noter le verbe italien *intendere*, du Latin *in-tendere* : Accorder un instrument, rendre les cordes résonnantes avec le cœur.
- 9 Cette distinction est également pertinente dans l'évaluation esthétique d'une œuvre d'art, comme l'essai de Pygmalion nous l'enseigne : nous pouvons profiter de la beauté de quelque chose qui serait monstrueux si cette chose devenait réelle, comme la peinture d'un diable ou la sculpture d'un dragon.
- 10 Agression vient du Latin *ad-graedior* – se déplacer vers.
- 11 Ces absences auxquelles se réfère la Gestalt thérapie comme des interruptions du contact, sont senties esthétiquement dans le contact comme des absences dans la co-crédation de l'expérience, qui, comme nous l'avons vu, advient en permanence.
- 12 Vient du Grec, *sarkaizein*, c'est à dire lacérer al chair (Cortellazzo et Zolli, 1983).
- 13 « Un roman, un poème, une image, un morceau de musique sont tous des individus, étant dans leur expression indissociables de la chose exprimée ; leur signification n'est accessible qu'à travers un contact direct, irradiant sans changement de leur situation spatiale ou temporelle. C'est en ce sens que notre corps est comparable à une œuvre d'art » (Merleau-Ponty, 1962, p. 175, cité par Dastur, 2007, p.36).
- 14 Kairos, qui vient du grec, signifie « le bon moment »
- 15 Le mot histoire vient du grec *histor*, qui signifie témoin (Cortellazzo, Zolli, 1983).

- 16 Le terme Théodicée, inventé par Leibniz, se réfère à une branche de théologie. Sa signification étymologique dérive du Grec *théos* (dieu) et *dike* (justice). En d'autres mots, cela traite de la « doctrine de la justice de Dieu ». Leibniz utilise le terme *Théodicée* pour se référer à la doctrine de la justification de Dieu par rapport au mal présent dans la création.
- 17 Je remercie Nurith Levi pour avoir focalisé sur le mot hébreu « *yoffi* » qui signifie tout à la fois *beauté* et *bien*.
- 18 Article donné lors de la rencontre d'experts du FIAP (Fédération italienne des associations de psychothérapie), Rome, 6 mai 2011.
- 19 Peppino Impastato, voir note 2.

Bibliographie

- Ballerini, A. (2011). *Esperienze psicotiche: percorsi psicopatologici e di cura*. Giovanni Fioriti, Roma.
- Bhagavad Gita* (1999). Ed. by Marcello Meli. Mondadori, Milano.
- Binswanger, L. (1960). *Melancholie und Manie*. Neske, Pfullingen (Italian trans., *Melanconia e mania*. Bollati Boringhieri, Torino, 2006.)
- Blankenburg, W. (1971). *Der Verlust der natuerlichen Selbstverstaendlichkeit. Ein Beitrag zur Psychopathologie symptomarmer Schizophrenien*. Enke, Stuttgart (Italian trans., *La perdita dell'evidenza naturale*. Raffaello Cortina Editore, Milano, 1998).
- Bloom, D. (2003). 'Tiger! Tiger! Burning Bright'. Aesthetic Values as Clinical Values in Gestalt Therapy. In Spagnuolo Lobb, M. and Amendt-Lyon, N. (eds.), *Creative License. The Art of Gestalt Therapy*. Springer-Verlag, Wien and New York, pp. 63-78.
- Bloom, D. (2010). The Phenomenological Method of Gestalt Therapy: Revisiting Husserl to Discover the 'Essence' of Gestalt Therapy. *Gestalt Review*, 13, 2.
- Bloom, D. (2011). Sensing Animals/Knowing Persons: A Challenge to Some Basic Ideas in Gestalt Therapy. In Levine Bar-Yoseph, T. (ed.), *Advanced Gestalt Therapy*. Routledge, New York.
- Bloom, D. (2013). Situated Ethics and the Ethical World of Gestalt Therapy. In Francesetti, G., Gecele, M. and Roubal, J., (eds.), *Gestalt Therapy in Clinical Practice. From Psychopathology to the Aesthetics of Contact*. FrancoAngeli, Milano.
- Borgna, E. (1988). *I conflitti del conoscere*. Feltrinelli, Milano.
- Borgna, E. (2011). *La solitudine dell'anima*. Feltrinelli, Milano.
- Buber, M. (1923, 1996). *I and Thou*. Touchstone, New York.
- Cavaleri, P. (2003). *La profondità della superficie*. FrancoAngeli, Milano.
- Cavaleri, P. (2007). *Vivere con l'altro. Per una cultura della relazione*. Città Nuova, Roma.
- Cheng, F. (2009). *The Way of Beauty: Five Meditations for Spiritual Transformation*. Inner Traditions, Rochester.

- Cortelazzo, M. and Zolli P. (1983). *Dizionario etimologico della lingua italiana*. Zanichelli, Bologna.
- D'Angelo P. (2011). *Estetica*. Laterza, Roma-Bari.
- Damasio, A. (2010). *Self Comes to Mind. Constructing the Conscious Brain*. Pantheon Books, New York.
- Dastur, F. (2007). The Importance of the Concept of Form in Psychopathology. *International Gestalt Journal*, 30, 1: 31–52.
- Denham-Vaughan, S. (2009). Ravishing beauty: in our darkest hour what will sustain us? *British Gestalt Journal*, 18, 2: 28–29.
- Desideri, F. (2011). *La percezione riflessa*. Raffaello Cortina, Milano.
- Ferraris, M. (2012). *Manifesto del Nuovo Realismo*. Laterza, Roma-Bari.
- Francesetti, G. (2007). *Panic Attacks and Postmodernity*. FrancoAngeli, Milano (Italian ed., 2005; French ed., 2009; Macedonian ed., 2009; Spanish ed., 2012; Russian ed., forthcoming).
- Francesetti, G. (2008). La sofferenza della Zwischenheit. Una lettura gestaltica di 'Colpa e sensi di colpa' di Martin Buber. In Bertolino, L. (ed.), *Colpa e sensi di colpa*. Apogeo, Milano.
- Francesetti, G. (2011). Alcune Gestalten delle esperienze depressive. In Francesetti, G. and Gecele, M. (eds.), *L'altro irraggiungibile. La psicoterapia della Gestalt con le esperienze depressive*. FrancoAngeli, Milano.
- Francesetti, G. and Gecele, M. (2009). A Gestalt Therapy Perspective on Psychopathology and Diagnosis. *British Gestalt Journal*, 18, 2: 5–20.
- Francesetti, G. and Gecele, M. (2010). Psicopatologia e diagnosi in psicoterapia della Gestalt. *Quaderni di Gestalt*, 23, 1: 51–78.
- Francesetti G., Gecele M. and Roubal J. (eds.) (2013). *Gestalt Therapy in Clinical Practice. From Psychopathology to the Aesthetics of Contact*. FrancoAngeli, Milano.
- Galimberti, U. (1987). *Psichiatria e fenomenologia*. Feltrinelli, Milano.
- Gallagher, S. and Zahavi, D. (2nd ed. 2012). *The Phenomenological Mind*. Routledge, London.
- Goodman, P. (1968a). Human Nature and Anthropology of Neurosis. In Pursglove, P.D., *Recognitions in Gestalt Therapy*. Harper Collins, New York.
- Goodman, P. (1968b). The Age of Gold. In Pursglove, P.D., *Recognitions in Gestalt Therapy*. Harper Collins, New York.
- Hillman, J. (1997). *The Soul's Code: In Search of Character and Calling*. Bantam Books, New York.
- Hillman, J. (2002). *Politica della bellezza*. Moretti e Vitali, Bergamo.
- Husserl, E. (1969). *Formal and Transcendental Logic*. Martinus Nijhoff, The Hague.
- Jaspers, K. (1963). *General Psychopathology* (Trans. from German by J. Hoenig and M.W. Hamilton). Manchester University Press, Manchester.
- Keltner, D. (2009). *Born to be good. The science of a meaningful life*. W.W. Norton & Co., New York.
- Kitzler, R. (2003). Creativity as Gestalt Therapy. In Spagnuolo Lobb, M. and Amendt-Lyon, N., (eds.), *Creative License. The Art of Gestalt Therapy*. Springer-Verlag, Wien and New York.
- Legrenzi, P. and Umiltà, C. (2009). *Neuro-mania. Il cervello non spiega chi siamo*. Il Mulino, Bologna.
- Merini, A. (1999). *Aforismi e magie*. Rizzoli, Milano.
- Merleau-Ponty, M. (2003). *Phenomenology of Perception: An Introduction*. Routledge, New York and London (English ed., 1962, Humanities Press, New York).
- Monti, M. and Motterlini, M. (2012). Tutti i colori della neurotruffa. *La Domenica del Sole 24*

- Ore, 15 April 2012, p. 29.
- Mounier, E. (1995). *Lettere sul dolore*. BUR, Milano.
- Noe, A. (2010). *Out of Our Heads: Why you are not your Brain and Other Lessons from the Biology of Consciousness*. Hill and Wang, New York.
- Nowak, M.A. and Highfield, R. (2012). *Super Cooperators: Altruism, Evolution, and Why We Need Each Other to Succeed*. Free Press, New York, London, Toronto and Sydney.
- Perls, F., Hefferline, R. H. and Goodman, P. (1951). *Gestalt Therapy: Excitement and growth in the human personality*. Julian Press, New York.
- Perls, L. (1992). *Living at the boundary*. Gestalt Journal Press, Gouldsboro, ME.
- Philippson, P. (2009). *The emergent self. An existential-Gestalt approach*. Karnac Books Ltd, London.
- Polster, E. (2007). *Psicoterapia del quotidiano*. Centro Studi Erickson, Trento.
- Poma, A. (2005). *Parole vane*. Apogeo, Milano.
- Remotti, F. (2011). L'enigma dell'ornamento. Appunti su alcune pagine di 'The descent of man' (1871). *L'ateo*, 3: 19-24.
- Robine, J.-M. (2006). *La psychothérapie comme esthétique*. L'Exprimerie, Bordeaux (English ed., Gestalt Therapy as Aesthetics. *International Gestalt Journal*, 2007, 30, 1: 9–30).
- Robine, J.-M. (2011). *On the Occasion of an Other*. Gestalt Journal Press, Gouldsboro ME (Italian trans., *Il dispiegarsi del sé nel contatto*. FrancoAngeli, Milano, 2011).
- Robine, J.-M. (2011). Psicoterapia della Gestalt 'e' psicopatologia. Nove proposizioni per pensare questo 'e'. In: Francesetti G., Gecele M., Gnudi F. and Pizzimenti M. (eds.), *La creatività come identità terapeutica. Atti del II congresso SIPG (Torino, 10–12 October 2008)*. FrancoAngeli, Milano.
- Robine, J.-M. (2012). *Le changement social commence à deux*. L'Exprimerie, Bordeaux.
- Rossi Monti, M. (2002). *Percorsi di psicopatologia*. Franco Angeli, Milano.
- Roubal, J. (2007). Depression. A Gestalt Theoretical Perspective. *British Gestalt Journal*, 16, 1: 35–43.
- Salonia, G. (2001). Disagio psichico e risorse relazionali. *Quaderni di Gestalt*, 32-33: 13–22.
- Salonia, G. (2008). La psicoterapia della Gestalt e il lavoro sul corpo. Per una rilettura del fitness. In Vero, S. (ed.), *Il corpo disabitato. Semiologia, fenomenologia e psicopatologia del fitness*. FrancoAngeli, Milano.
- Sichera, A. (2001). A confronto con Gadamer: per una epistemologia ermeneutica della Gestalt. In Spagnuolo Lobb, M. (ed.), *La psicoterapia della Gestalt. Ermeneutica e clinica*. FrancoAngeli, Milano.
- Skolnick Weisberg, D., Keil, F.C., Goodstein, J., Rawson, E. and Grey, J.R. (2008). The Seductive Allure of Neuroscience Explanations. *Journal of Cognitive Neuroscience*, 470–477.
- Spagnuolo Lobb, M. (2001). The theory of Self in Gestalt Therapy: A Restatement of Some Aspects. *Gestalt Review*, 5, 4: 276–288.
- Spagnuolo Lobb, M. (2003a). Therapeutic meeting as improvisational co-creation. In Spagnuolo Lobb, M. and Amendt Lyon N. (eds.), *Creative License. The Art of Gestalt Therapy*. Springer-Verlag, Wien and New York.
- Spagnuolo Lobb, M. and Amendt-Lyon, N. (eds.) (2003). *Creative License. The Art of Gestalt Therapy*. Springer-Verlag, Wien and New York.
- Spagnuolo Lobb, M. (2004). L'awareness dans la pratique postmoderne de la Gestalt-thérapie. *Gestalt. Gestalt*, XV, 27, pp. 41–58.
- Spagnuolo Lobb, M. and Francesetti, G. (2010a). Fenomenologia. *Quaderni di Gestalt*, 23: 127.

- Spagnuolo Lobb, M. and Francesetti, G. (2010b). Metodo fenomenologico. *Quaderni di Gestalt*, 23: 129.
- Spagnuolo Lobb, M. (2011). *Il now-for-next in psicoterapia. La psicoterapia della Gestalt raccontata nella società post-moderna*. Franco Angeli, Milano.
- Spagnuolo Lobb, M. and Francesetti, G. (2013). Beyond the Pillars of Hercules. Gestalt Therapy perspective of psychotic experiences. In Francesetti G., Gecele M. and Roubal J., *Gestalt Therapy in Clinical Practice. From Psychopathology to the Aesthetics of Contact*. FrancoAngeli, Milano.
- Stern, D.N. (2004). *The present moment in psychotherapy and everyday life*. W.W. Norton & Co. Inc., London and New York.
- Stern, D.N. (2010). *Forms of Vitality: Exploring Dynamic Experience in Psychology, the Arts, Psychotherapy, and Development*. Oxford University Press, Oxford.
- Va'zquez Bandi'n, C. (2009). Espérame en el cielo. In *Buscando las palabras para decir*. Ed. Sociedad de Cultura Valle-Inclan, Coleccion Los Libros del CTP, Madrid, pp. 81–106.
- Weil, S. (1952). *Gravity and Grace*. Trans. Arthur Wills. Putnam's Sons, New York.
- Whitehead, N.A. (1979). *Science and the Modern World*. Macmillan, New York.
- Wollants, G. (2008). *Gestalt Therapy. Therapy of the situation*. Sage Publications Ltd., London.
- Zinker, J. (1978). *Creative Process in Gestalt Therapy*. First Vintage Books, New York.

Gianni Francesetti Psychiatre, Gestalt Thérapeute, Formateur international et superviseur. Il a largement publié à propos de la psychothérapie et de la psychopathologie, explorant des approches originales pour comprendre la souffrance clinique d'un point de vue phénoménologique et de la Gestalt thérapie et proposant de nouveaux modèles pour donner une charpente à des troubles cliniques particuliers (incluant les expériences de panique, de dépression, de psychose, et de troubles obsessionnels compulsifs). Il est président de Poiesis, le centre de Gestalt Thérapie de Turin et co directeur de l'IPsiG (Institut international pour la Gestalt thérapie et la psychopathologie). Il a précédemment été président de l'EAGT (Association Européenne de Gestalt Thérapie, du SIPG (Société Italienne de Gestalt Thérapie), et du FIAP (Fédération italienne des associations de psychothérapie), il est membre du New York Institut de Gestalt Thérapie, de l'association pour l'avancée de la Gestalt thérapie (AAGT), l'association européenne de Gestalt Thérapie (EAP), et la société de recherche en psychothérapie (SPR). Il vit et travaille à Turin, en Italie.

Adresse pour la correspondance : gianni.francesetti@gmail.com
Via Cibrario, 29, 10143 – Torino, Italy