

Pierre Johan Laffitte

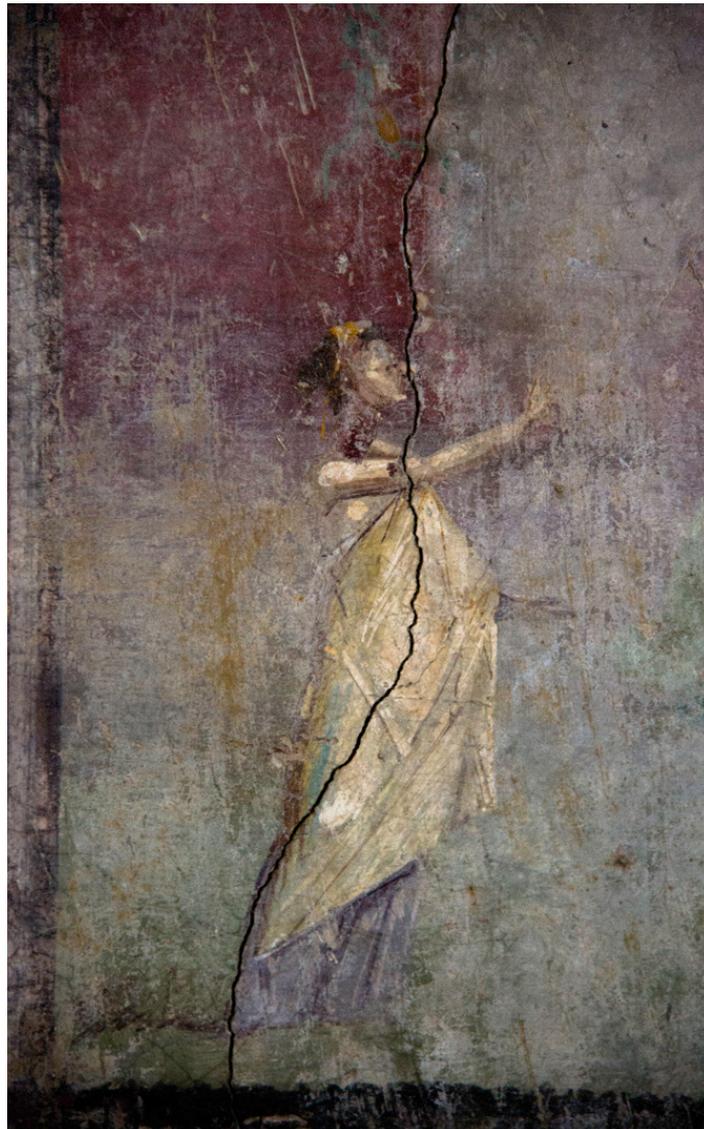
SENS ET PRAXIS

Dossier d'Habilitation à diriger des recherches, volume 3.1

AUX BORDS DE LA CLINIQUE

Psychanalyse et praxis psychiatrique
Sémiotique, philosophie

Articles, interventions, conférences, recensions
(documents 22 à 30)



Le sujet, faille portée à l'étoffe du temps
Fresque de Pompéi (détail),
Musée archéologique national de Naples, été 2012.

Pierre Johan Laffitte

SENS ET PRAXIS

Dossier d'Habilitation à diriger des recherches

3.1

AUX BORDS DE LA CLINIQUE

Psychanalyse et praxis psychiatrique

—

Sémiotique, philosophie

Articles, interventions, conférences, recensions

(documents 22 à 30)

Table des matières

Psychanalyse et praxis psychiatrique, p.5

22. *Parler du sujet sans en parler...* La narrativité, modalité de l'intégration psychique, et la métapsychologie (2012), p.7
23. Par ailleurs, Tosquelles. Fonction poétique et disposition au sens d'un texte (2014), p.19
24. Ils eurent lieu. Une praxis, deux pensées (2015), p.27
25. Actualité éditoriale autour du GTPSI (2015), p.33

Sémiotique, philosophie, p.39

26. Envisager la contingence, ou : « Le contingent, c'est le substantiel ». La théorie sémiotique à haut régime de Georges Molinié (2010), p.41
- 26b. Lettre sur la pensée de Georges Molinié (2014), p.51
27. Économie générale et situation restreinte (2004), p.57
28. Innocente violence, ou l'inactuelle fonction d'oubli. Du côté de chez Nietzsche, par le chemin de Freud (2008), p.63
29. Gilles Deleuze, ontologie et clinique. Quelques remarques, de *Logique du sens* à *Mille Plateaux* (2010), p.71
30. Deux notes de lecture autour d'Alain Badiou (*French Studies*, Oxford) (2005), p.91

Psychanalyse et praxis psychiatrique

Parler du sujet sans en parler...

La narrativité, modalité de l'intégration psychique, et la métapsychologie¹

Pierre Johan Laffitte
pjlauffitte@almageste.net

Introduction : narrativité, intégration et métapsychologie

Une précision de départ. Le débat entre narrativité et psychanalyse est avant tout le vôtre (je ne suis pas clinicien), bien qu'un peu le mien aussi (l'inconscient peut nous toucher par d'autres voies...). Si je fais détour parmi vous, c'est pour pouvoir penser « par ailleurs », les conséquences profondes de ce débat sur ma propre enquête. Cette dernière est d'ordre sémiotique, et tourne autour du sens, un peu comme le pampre autour d'un thyrses pourtant absent, c'est-à-dire présent en creux — tant le sens ne se saisit ni ne se manipule comme une chose, fût-elle une chose mentale. Aussi, sous chacune de mes assertions, qui sembleront peut-être trop catégoriques par moment, entendez un permanent point d'interrogation et de suspension, un embarras.

Le concept de narrativité, articulé et synthétisé par Paul Ricœur dans *Temps et Récit* et *Soi-même comme un autre*, a mis au jour une catégorie si fondamentale qu'on peut la qualifier d'anthropologique. De par ses prolongements disciplinaires et les convergences avec nombre d'approches (dues à la haute aptitude de Ricœur lui-même au dialogue respectueux), ce concept est assurément fondé, depuis trente ans, à occuper une fonction cardinale dans les sciences humaines depuis que, au sortir d'une époque dominée par une vulgate académique (prétendument) structuraliste, une bonne part du champ intellectuel a trouvé dans la voie ricœurienne une relève épistémologique valide. En revanche, c'est l'éventualité de la place de la narrativité comme paradigme dominant dont je souhaite ici esquisser l'examen critique, en partant de trois constats. Premièrement, estimer la présence dans le champ de la métapsychologie de la narrativité selon Ricœur, c'est repérer ce que cette notion y a « importé » avec elle ; je regarderai trois présupposés à toute narrativité : le soi, le récit et le texte, afin de préciser quelle ambiance implique le recours à cette notion, et partant, quel est le concept de sujet auquel appendre une éthique. Deuxième constat : sans sous-estimer la légitimité de ce concept (étendue, élégance, efficacité théoriques et cliniques), son importance de fait ne peut pas être hypostasiée et transformer ce concept en un principe unificateur de droit des processus psychiques. Troisième constat : aussi importante soit-elle, la narrativité n'est qu'une des modalités d'un processus plus profond dans l'émergence du moi, et que Donald W. Winnicott a appelé la tendance à l'*intégration*, notion que j'essaierai d'élargir à titre d'hypothèse. Enfin, je précise que je parlerai de narrativité ici, là de prénarrativité ; de narrativité dans l'analyse à un moment, ou plus souvent de la narrativité effective de l'enveloppe prénarrative : mon propos englobe ces variations, j'en assume les éventuelles imprécisions car elles ne changeront pas en profondeur la portée de mes affirmations.

¹ Communication donnée lors du Colloque *La Narrativité. Racines, enjeux et ouvertures*, Colloque international de Cerisy de septembre 2012, organisé par Chantal Clouard, Bernard Golse et Alain Vannier. Actes à paraître au « Fil rouge », Puf.

I. Trois présupposés au concept de narrativité : soi, récit, texte

Le concept de narrativité chez Ricœur dépend d'une phénoménologie qui se déploie dans une perspective herméneutique, c'est-à-dire un abord de l'interprétation comme construction et/ou analyse d'une réalité ultimement pensée comme texte. L'herméneutique de Ricœur est héritière de l'herméneutique au sens strict, c'est-à-dire de l'exégèse chrétienne, pour laquelle toute approche interprétative a pour objet un texte : livre de la Bible, livre du monde. Ricœur se détache toutefois de cette tradition en affirmant le dynamisme temporel de notre rapport au monde, au corps et à autrui : il en ressort une identité narrative, c'est-à-dire un soi qui tient lieu de sujet. Partant, la question est la suivante : le paradigme d'une herméneutique du texte et de l'identité narrative est-il compatible avec une approche telle que l'a dessinée la psychanalyse entre ces deux repères que sont Sigmund Freud et Jacques Lacan (sans cependant se réduire à eux seuls) ? Le nœud de la question me semble alors résider dans le statut de l'interprétation et de son rapport au sujet. À la voie formulée par Ricœur, celle d'une herméneutique du texte menant à une identité narrative, s'oppose la conception lacanienne de l'interprétation comme « déchaînement de vérité ». Et ce, dans la généalogie du discours de Ricœur lui-même. Herméneutique ricœurienne *vs* interprétation lacanienne, telle serait la position du problème (caricaturale sans doute), dont la figure polémique fut, on le sait, Freud lui-même, autour de laquelle les deux styles n'ont cessé de s'opposer (et souvent par héritiers interposés). La sortie que propose aujourd'hui une certaine psychanalyse de ce problème n'a pas à s'abîmer dans une dichotomie héritée, ni à tomber dans un œcuménisme d'après-bataille qui générerait l'infertilité d'un champ probablement irréconciliable en profondeur. Aussi, c'est la tension de ce débat que je souhaite tenir dans ce qui suit, et non pas sa résolution, ni sa solution (à la Ricœur !) ni son inflammation (à la Lacan !). Pourquoi ? Parce que, face à la doxa comportementaliste et anti-« psychiste » (François Tosquelles) qui revient saisonnièrement en force et qui a fait ces dernières années pas mal de dégâts, ce débat nous rappelle avant tout à demeurer fidèles à une éthique du sujet telle qu'elle a été maintenue, *paradoxalement*, par la pensée freudienne et postfreudienne.

Commençons donc par regarder trois présupposés au concept de narrativité.

Le présupposé fondamental concerne le soi. Son identité a beau être un processus en permanente construction, sans cesse défigé via le temps raconté, le concept de soi peut-il échapper à sa positivité première ? S'il faut rapprocher le soi d'une instance freudienne, c'est assurément plus de la fonction spéculaire et consciente du moi, que du sujet de l'inconscient, radicalement excentré. Vis-à-vis du champ des rapports spéculaires qu'entretient le moi avec la réalité, le sujet inconscient est dans une position d'hétérogénéité radicale, et je rejoins tout à fait S. Missonnier sur son constat de l'évitement par Ricœur et Stern de la problématique inconsciente. Comment, dans ces conditions, loin d'une conception moïque du sujet, maintenir l'inconscient, son sujet et son temps, dans leur irréductibilité et dans leur négativité ?

Le second présupposé concerne le récit. On en fait instinctivement un analogon pour comprendre ce qu'est la narrativité. Autrement dit, la narrativité, faculté qui produit le récit, est abordée à la lumière des catégories de l'objet de sa production, et les caractéristiques formelles d'une représentation informent les schèmes de la faculté psychique qui lui donne jour. L'approche pédopsychiatrique en particulier, dont un des objets centraux est la psychogenèse du moi, c'est-à-dire l'instance énonciatrice, prendrait alors comme paradigme expérimental ce qu'énonce cette instance. Le danger est soit la tautologie, soit la téléologie, qui réduit l'émergence et la structure d'un processus primaire du psychisme aux caractéristiques d'un processus secondaire de la pensée, lui-même réduit à ses productions spéculaires. *Temps et Récit*, qui étudie des œuvres ou des

processus de pensée mûrs, est fondé à procéder ainsi ; mais lors du transfert de ce modèle épistémologique au champ psychique, même le grand scrupule de D. Stern n'empêche pas ici et là la tentation d'y importer directement les qualités du récit (intrigue, tension dynamique, schéma actanciel, la notion de personnage, évoquée hier, etc.).

Le troisième présupposé est la notion de texte, terme qui désigne deux états, soit ce qui est produit par la narrativité, soit la réalité à partir de laquelle se déploie la narrativité : quiconque énonce ou lit quelque chose, produit un texte. Ces deux acceptions (qui correspondent aux mimésis de Ricœur) sont circulaires. Et la réalité, qu'elle soit lue ou qu'elle soit créée, doit aussi être entendue comme un tel texte, tissage de représentations par le moi sur le mode narratif. Tout dépend alors de la façon dont on conçoit l'articulation entre ce qui relève du monde de l'objet et ce qui relève des constructions psychiques de la subjectivité. On peut voir la réalité comme la construction d'une relation équilibrée entre la part de représentations, de l'ordre de la perception et de l'imaginaire, et la part de l'extériorité ; et alors, la dialectique soi/non-soi fonctionne à plein, aboutissant au fameux « soi-même comme un autre ». Mais ce serait oublier que la réalité est aussi tissée de fantasme, selon la logique au sein de laquelle la fonction spéculaire du moi est indissociable de ce qui relève du sujet inconscient, alors que celui-ci reste pourtant hors de toute prise spéculaire. Le fantasme est dans une position négative, en creux, vis-à-vis du texte de la réalité : au sein du tissu de la réalité, la trame fantasmatique a beau rester invisible, elle n'en est pas moins agissante. En tenir compte ou non change tout le problème, qui devient alors le suivant : comment le texte qu'est la réalité s'ouvre-t-il à ce qui n'est pas lui, et à ce qui est radicalement absent de tout tramage possible, ou plutôt d'une présence sur le mode négatif ? Je reviendrai sur cette question de l'« ouvert », pour reprendre un terme d'Henri Maldiney, et plus particulièrement sur ses rapports avec la notion de négativité.

Cette différence de conception quant à ce qu'est le texte de la réalité, on la retrouve sur le plan de l'interprétation. Chez Ricœur, quiconque commerce avec un texte produit une interprétation à partir de quelque chose, et en vue d'autre chose (c'est ce que Ricœur appelle un arc herméneutique). On interprète toujours quelque chose ; il n'y a d'interprétation que d'un texte ; il y a toujours déjà du texte : dans une telle perspective, l'interprétation est toujours assurée de la présence d'un substrat sur lequel prendre appui (quitte à le voir se transformer profondément : ce sont les différentes étapes de la refiguration). Au vu de cet ensemble de qualités, j'appellerai « transitive » cette conception de l'interprétation ; elle domine déjà tout l'abord de Freud par Ricœur dans *De l'interprétation*. Malgré le soin que met le philosophe à distinguer théologie et philosophie, son introduction fait sans ambiguïté de la psychanalyse un texte, et de l'inconscient un lieu et un objet de lecture. Là encore, on peut poser en regard la conception lacanienne de l'interprétation, comme « déchaînement de la vérité » : l'interprétation, dans une situation bloquée, est la relance de l'existence, la remise en branle d'une qualité de production discursive désirante (c'est l'ordre du « discours du maître ») ; l'interprétation n'est en rien la lecture d'une substance préexistante, d'un contenu, ni même d'un signifiant ; aucun texte ne précède l'interprétation, qui n'a pas d'objet et demeure un pur acte de coupure. Cette conception de l'interprétation, je l'appellerai « intransitive ». La coupure ne déchaîne pas la vérité comme on brandirait un prisonnier au sortir de son oubliette, mais elle relance le discours, cet « automate » qui permet à un signifiant d'à nouveau pouvoir représenter le sujet, et sa vérité à jamais hors de toute thématization, pour un autre signifiant. Mais dans cette machine discursive, à aucun moment l'interprétation ne trouve à s'incarner, ni sous la forme de son objet, ni comme un texte énoncé d'un moi à l'autre. Il n'y a pas d'avant : dans une telle procédure interprétative, le bien-

fondé ne se situe que dans l'après, dans ce qu'il adviendra d'un tel point de bifurcation. Dans la structure empêchée d'un psychisme en souffrance, la scansion imprévisible de l'interprétation vise à réinstaurer de l'« ouvert » (on repère donc ce thème pour la seconde fois).

Demeure cependant un argument fort en faveur du maintien du texte : c'est la question intergénérationnelle (et que je rattache quant à moi aux propositions, entre autres, de Claude Nachin). Dans le lit de l'histoire des siens, l'enfant va couler la sienne, et paraît alors l'« espace pour une troisième histoire » (Bernard Golse). L'enfant vient au monde, lequel est toujours déjà langage et histoire : il y a bien là un texte dans le tissage duquel, dès l'aube de la vie, se trame une nouvelle arabesque. Je reviendrai sur ce point, mais pour cela, il me faut auparavant aborder, comme annoncé, la question de la narrativité et de sa gestion de « l'ouvert ».

II. Narrativité : schématisation, dialectique, synthèse ouvrante

Vous connaissez mieux que moi les notions de narrativité et d'enveloppe prénarrative. Je me contenterai seulement de pointer leur faculté schématique, synthétique et dialectique, qui interviennent à chaque nouvel épisode de la vie, entre la part d'existence déjà tissée de repères, et la part non encore intégrée de la vraie rencontre, de la « tuché » pour reprendre le concept aristotélicien introduit dans le champ psychanalytique par Lacan, rencontre qui est par définition imprévisible et contingente. Localement, mais avec une portée toujours plus grande, la narrativité est un schème, elle « foment de l'un ». Elle relie passé, présent, futur, alors que leurs rapports, passé/présent, futur/présent, passé/futur, sont hétérogènes — et (Ricœur relisant Augustin y insiste), une synthèse lissée est impossible. Ce schème est psychique : il est capable de supporter énergétiquement l'hétérogénéité de ce qu'il rapproche et de la modéliser en une représentation suffisamment homogène pour la rendre traitable simplement par un degré d'organisation supérieur. Enfin, le schème narratif est d'emblée dynamique : de par la simple durée qu'impliquent les opérations de conscientisation, une nouvelle qualité émerge ipso facto : un espace où les différentes stases jouent, communiquent entre elles, et grâce auxquelles le sujet peut expérimenter le passage d'un objet à l'autre sans cesser d'évoluer dans du « pareil ».

La faculté de synthèse devient dialectique lorsque, dans la seule chrono-logique, elle introduit du jeu, du retour, bref du négatif, nécessaire entre les différentes occurrences d'un événement pour qu'il puisse se construire comme signifiant. Pensons à l'analyse par Stern de la formation du prototype, ou inversement, à la logique du traumatisme selon René Diatkine : deux (dé-)constructions où l'on n'est jamais dans le « un seul coup », mais toujours déjà dans le jeu entre deux instants, où des éléments doivent faire retour sous des statuts différents, sans pour autant que ne se perde la liaison qui les traite comme un. Cette qualité dialectique développe une autre propriété : sa convocation au fil des rencontres renforce toujours plus la tendance à l'intégration de l'aire du Moi. Cette dynamique ne joue pas que dans le seul jeu de facultés appliquées à une situation locale : l'ouverture à l'autre renforce le soi et s'avère être une qualité existentielle, dont la narrativité est l'opératrice moïque. S'il y a un lieu, dans l'existence, où s'ancre l'expérience de la dialectique, c'est celui de la mise en place de la faculté narrative (je ne dis pas que cela suffise à fonder la structuration de sa logique : au contraire, savoir si la logique du sujet inconscient (sur)détermine la structuration du moi, voilà qui forme tout l'enjeu autour de l'originarité ou de la secondarité du fantasme par rapport à la rencontre réelle de l'événement traumatisant ou structurant).

La qualité liante de la narrativité rend possible sa fonction d'ouverture à la rencontre et à sa contingence. La notion de *péripétie* nous aiderait à voir comment, dans l'instant, ce qui advient

peut s'intégrer à la part du récit déjà élaborée. Lorsqu'une histoire est ouverte à la péripétie, lorsque son énonciation peut supporter une telle ouverture à l'inconnu, le récit donne visage à l'inconnu, articulant ce qu'a de propre l'objet rencontré selon la logique intime qui a tissé et structuré le récit, et qui se révèle à l'épreuve de cette nouvelle situation qui fait accéder le sujet à l'expérience d'une singularité forcément double, celle du monde du dehors, et celle de son intimité fantasmatique. Pareille rencontre contingente bouleverse et relève l'ordre du récit : point de crise et de bifurcation fondamental pour toute poursuite de l'existence dans sa dimension d'ouverture désirante, un tel moment est un instant de saisie, une synthèse qui stabilise suffisamment mais pas trop le déséquilibre inopiné que sont toute vraie rencontre, tout bouleversement, tout événement.

À l'inverse, une rencontre trop violente briserait toutes les médiations, un excès dans ce déséquilibre ferait traumatisme et pourrait même devenir désastre, hâtant la fin de toute diégèse, déchirant toute texture, et faisant s'effondrer l'instance énonciatrice. Ce à quoi Tosquelles a donné pour nom : « le vécu de fin du monde » de la folie. Face à cette menace existentielle d'effondrement, la narrativité comme enveloppe psychique doit pouvoir rendre possible l'accueil de ce qui advient comme rencontre véritable, même lorsqu'il n'est plus possible de s'appuyer sur quelque savoir. Autrement dit, la narrativité doit pouvoir fonctionner lorsque plus aucun récit ne semble pouvoir être articulé.

On atteint ici un paradoxe aux yeux d'une conception « chronique » du temps, celui qui assure le récit de son unité et de sa continuité ; et c'est pourquoi j'ai préféré dire que le moment d'une telle rencontre est une péripétie, et non pas un épisode, car la notion d'épisode supposerait que la rencontre est assurée d'avance d'une clôture et d'un ordre (un début, une progression, une fin), alors que précisément elle est indécidable. Une péripétie ne peut se déduire, et n'induit rien : elle ouvre, sans savoir quoi. C'est ici que peut retentir le mot de Jean Oury pour désigner le but premier de toute psychothérapie, des psychoses, mais pas seulement : « greffer de l'ouvert ». Selon un point de vue temporel qui se rapprocherait plus d'Aion que de Chronos, ce n'est pas la péripétie qui est entre les épisodes, mais l'inverse : première, elle crée et son avant et son après, son jaillissement clôt ce qui précédait et fait projet, sans nul fondement autre qu'à venir. On retrouve ici la « fonction créatrice de la vérité sous sa forme naissante », que Lacan évoque à propos de... l'interprétation.

Dans une situation a priori indécidable, alors qu'une prédiction figée ou générale est inefficace, et donc surtout dans les situations les plus tragiques, la narrativité opère ce que j'appellerai une *synthèse ouvrante*. Notons que la logique qui rend le mieux compte de cette dynamique pourrait être la logique abductive de Peirce. Michel Balat (qui dans le champ psychanalytique, a poussé au plus loin, après Lacan, l'abord logique de l'inconscient) désigne par là l'ouverture du présent à une situation porteuse non de destruction, mais, qui sait, d'une loi singulière, dépassant du cadre des lois antérieures, et qui les réintégrerait dans une aire plus large, neuve, où l'existence essaie de se redéployer : mais pour cela, il faut provoquer la possibilité d'une telle aire — « greffer de l'ouvert », donc.

III. La narrativité, modalité schématique de la tendance intégrative

1. L'intégration, entre phénoménologie et métapsychologie

La narrativité constitue l'une des modalités majeures de l'édification du soi dans son ouverture réglée à du non-soi, et du moi comme principe actif de liaison et de représentation. Dans ce

cadre, la narrativité me semble inséparable d'une notion : l'intégration ; et je souhaiterais désormais questionner la narrativité comme modalité de l'intégration. On le sait, c'est Winnicott qui a proposé ce terme pour désigner le premier stade de construction du moi, avant le moment de la personnalisation et celui de la relation objectale. La « tendance à l'intégration », dit Winnicott, vient sur fond de non-intégration, c'est-à-dire que le début de la vie extra-utérine du bébé est un état non pathologique de dépendance absolue vis-à-vis de son environnement. Cette tendance est liée à la maturation du narcissisme primaire mais on peut estimer que, durant les deux phases suivantes du développement, elle ne cessera pas de s'affiner et de se complexifier, et il me semble qu'on peut voir dans cette tendance centripète de l'intégration, assurant une aire suffisamment rassemblée et distincte, une approche fédératrice de toute la problématique du moi comme « pontifex oppositorum » (Leopold Szondi), comme dresseur de ponts entre les opposés.

L'autonomie du soi s'effectue sur le versant externe des relations au monde, mais aussi et avant tout sur son versant interne, où elle reste fondamentalement liée à la structuration des rapports entre moi et ça, dépendant en cela de la problématique du refoulement. Ainsi, même si l'intégration reste une notion phénoménologique², sa problématique s'articule avec un point de vue métapsychologique. Sur ce plan, l'intégration me paraît surtout liée à la fonction forclusiv : une intégration réussie est le signe que la fonction forclusiv, fonction symbolique et structurante, est correctement à l'œuvre et que se met en place une circulation réglée entre les différentes instances du psychisme. Et pour reprendre une formule lacanienne, tout à fait opportune ici à mon avis, l'intégration est intimement liée au fait « qu'il y ait de l'un ».

Quant à la narrativité comme synthèse ouvrante, elle me paraît on ne peut plus ajustée à la tension contenue dans cette formule qui définit le trait unaire. Mais à quel prix, cet ajustement ? Celui de conserver, dans le texte de la réalité, l'hétérogénéité radicale du négatif, la présence du fantasme et du désir.

2. Conserver dans le texte l'hétérogénéité radicale du négatif

En effet, tant que domine le constructivisme du moi, on aura beau dire tenir compte de l'inconscient, on ne pourra s'empêcher, comme le dénonce B. Golse, de dériver d'une « métapsychologie de l'absence » vers une « métapsychologie de la présence ». Or, l'intégration ne peut se limiter à une construction progressive telle que, d'une quantité de faits congruents, naîtrait une qualité organisationnelle qui les intégrerait : quelque chose demeure toujours en reste d'une telle construction. C'est là la place du travail du négatif et que je veux à présent regarder. Le grand porteur de négativité dans l'existence, c'est le tiers (cher à André Green), l'Autre, dimension anthropologique fondamentale qui attire et dynamise le psychisme qui sinon demeurerait monade ou dyade. Mais il est une autre négativité, autrement plus angoissante, et épistémologiquement dérangeante, c'est celle de l'inconscient : l'inconscient n'est pas une substance, mais une pure négativité, inséparable de la structuration du sujet (Lacan insiste bien sur la non-antériorité du Réel vis-à-vis de l'Imaginaire ou du Symbolique, qui tous trois se tiennent logiquement tels des nœuds borroméens). Ce sont ces deux négativités tout ensemble que doit prendre en charge la fonction de narrativité entendue à régime métapsychologique, dans sa gestion de l'ouverture à la contingence, suivant ce qu'Adorno appelait précisément une « dialectique négative ». La question concernant la notion d'enveloppe prénarrative est : quelle est la place de l'absence en son sein ?

² Je reprends ici les termes d'une discussion avec Jacques Sédat.

Pour reprendre encore un mot d'Oury, comment « parle-t-elle du sujet sans en parler³ » ? Quand bien même tout fantasme serait secondaire, conséquence d'une rencontre, selon l'évidence empirique à laquelle Stern nous demande d'acquiescer, cette conséquence n'en devient pas moins hétérogène vis-à-vis du seul plan de la réalité dès lors qu'elle se structure, et avec elle l'ensemble des rapports entre imaginaire, symbolique et réel. Pour pasticher Lacan, le récit du fantasme est un objet spéculaire : sa fonction imaginaire, la construction identitaire qu'il procure au moi, ne peut être saisie que dans un ensemble symbolique qui, lui, dépend de la logique inconsciente. De façon générique, je définirai donc le négatif comme ce qui dans l'existence rend unique et poétique la rencontre contingente de l'objet et de l'autre dans le monde avec la profonde logique du fantasme.

Je n'ai pas le temps d'aborder la question du rapport entre intégration et matérialisme, qui est pourtant inhérente à cette dialectique négative, puisqu'il s'agit de penser les conditions matérielles qui *donnent lieu* à cette aire de jeu, à ce vide inaugural, espace où émerge la possibilité logique de l'après-coup, du retour, de la distinction du prototype, etc. Mais je veux au moins en pointer un attendu : il faudrait articuler les notions de contenance et d'intégration, qui sont déjà intuitivement proches, autour de la question déjà amplement débattue des contenants psychiques ; cela témoignerait en faveur de ce que j'appellerai un « matérialisme des contenants », dont la véritable matière n'est ni substance, ni contenu, ni origine mais toujours et seulement des processus, des structures et une reconduite des intégrations à travers les générations⁴ : penser une continuité des intégrations, y compris pré- et postnatale, offre l'économie non négligeable de toute origine individuelle⁵. Ainsi se propose, comme horizon logique redéployé, un matérialisme non réaliste et non substantialiste, mais qui n'empêcherait pas pour autant de penser la substance : mais alors, il s'agirait d'une substance au sens sémiotique, telle qu'on la trouve, par exemple, dans la pensée de Georges Molinié⁶).

IV. Les pathologies de l'intégration et de la narrativité

On peut donc distinguer trois états de l'intégration : l'intégration fluide, « symbolique » ; l'intégration « bloquée », sous sa forme défensive, « normopathe », ou sous sa forme pathologique (dont le faux self est le cas le plus flagrant). Mais à cela, il faut ajouter une quatrième situation, ultime : le vécu de désintégration qu'est la folie, retour à l'indistinct sous le jour « fin du

³ Pour être exact, Oury, alors jeune psychiatre, qualifia ainsi le discours de Lacan lorsqu'il l'entendit pour la première fois en 1947, lors d'une conférence donnée rue d'Ulm, et nota : « Enfin quelqu'un qui parle du sujet sans en parler ».

⁴ Faisant l'économie de toute origine individuelle, on retrouverait ainsi la problématique générationnelle annoncée plus haut, et le « retournement » de l'intégration : le bébé, initialement intégré à la généalogie familiale, introjecte peu à peu les principes contenants, et devient lui-même pôle intégrateur ; mais ce, au prix d'en passer par la Loi des siens, par où il (ré-)intègre le récit transgénérationnel tout en le bouleversant. Il y a continuité des intégrations par-delà les variations actanciennes qui incarnent ces fonctions intégratrices, et leurs renversements logiques. Maldiney résume ainsi : « Ce qui est en jeu c'est une continuité réelle de générations. » [Winnicott] Mais aucune génération ne fut jamais détentrice de l'être ; le rapport de l'enfant à la mère n'est pas l'origine mais l'expression d'une dépendance première originelle et perpétuelle. »

⁵ Et là encore, la sémiotique peircienne (lue par Balat) permettrait, avec les accents propres à sa logique triadique, d'éclairer en quoi il n'y a pas dichotomie entre structure et genèse réelle. Je renvoie à : *Des Fondements sémiotiques de la psychanalyse. Peirce après Freud et Lacan*, Paris, L'Harmattan, 2000, et à *Psychanalyse, Logique, éveil de coma. Le musément du scribe*, Paris, L'Harmattan, 2000

⁶ L'ouvrage le plus important de Molinié est *Hermès mutilé. Vers une herméneutique matérielle. Essai de philosophie langage*, Paris, Honoré Champion, « Bibliothèque de grammaire et de linguistique », n°21, 2005.

monde » : chaos, vertige, chute, immobilité sans repos. Les expressions de ces angoisses archaïques terrifiantes sont toutes interprétables en termes de perte du sentiment d'intégration. Je renvoie non seulement à Winnicott, à de nombreuses études (Frances Tustin, Geneviève Haag, Pierre Delion, etc.), mais surtout aux travaux de Gisela Pankow sur le vécu de corps morcelé chez le schizophrène. Maldiney la cite : « Le malade schizophrène n'a pas accès à l'autre parce que son corps n'a pas de limites » ; et il commente : « Les limites du corps propre sont détruites dans la schizophrénie parce que son unité est désarticulée, dissociée en une multiplicité de parties disparates⁷. » Dit autrement, dans la psychose, la fonction forclusivie défaille : le réel n'est plus du tout le refoulé qui ferait retour, mais la présence hallucinée et délirante du réel de plain-pied dans la réalité. Il y a « forclusion de la fonction forclusivie » (Oury), et de cette indistinction chaotique, il résulte une carence de l'intégration du Moi, qui devient scène de l'éclatement, au point qu'il n'y a plus de scène du tout.

La désintégration a pour corollaire l'effondrement de toute aptitude narrative. Je cite encore Maldiney : « La déstructuration de l'image du corps est corrélative de celle de l'histoire intérieure de la vie. (...) [Le schizophrène] s'est trouvé un jour devant une nouvelle expression de lui-même, d'un autre ou des autres qui jusqu'ici constituaient son monde. Tout à coup il a subi l'événement d'une expression *inintégréable* [je souligne]⁸. » On retrouve ici la fonction de synthèse ouvrante de la narrativité, mais dans son échec. En effet, normalement, la péripétie ne rompt la continuité de l'existence que pour ensuite s'y intégrer, ou plutôt pour la réintégrer dans l'ordre nouveau du récit redéployé et du « pneuma » énonciatif amplifié ; au contraire, dans la folie, la réintégration réciproque entre événement et existence est impossible, tout autant que l'annulation de la péripétie : il n'y a plus ni lieu ni événement possibles. Maldiney continue : « cet écroulement originel est insituable. Il (...) a eu lieu sans trouver son lieu psychique. (...) Quelque chose a eu lieu qui n'a pas de lieu. » Ce non-lieu détruit toute structure, obture toute dimension d'ouverture. « [Le schizophrène] (...) se tient dans l'espace potentiel, qui n'est ni de l'être ni du non-être mais le passage intemporel et atopique de l'un à l'autre (...). De cette lutte contre l'agonie primitive quelques-uns seulement viennent à bout. Le schizophrène, lui, est toujours en agonie⁹. »

À partir de là, faute d'une intégration normale, une intégration folle doit être tentée, ultime tentative pour organiser le psychisme au cœur de son propre chaos. L'écroulement psychotique est en lui-même un penser, mais un penser sans objet, intransitif lui aussi : l'inintégréable, l'inaccessible, l'incomblable ne sont plus ses objets, mais les conditions dans lesquelles s'opère son effort au niveau archaïque qu'Erwin Straus appelle le pathique. Cet effort prend moins la forme de l'échec que de l'échouage. Selon Ludwig Binswanger, la temporalité psychotique est l'urgence, qui tue toute dialectisation, et provoque une réplique panique, collusive à son monstrueux appel, obturant ainsi le seul espace où peut émerger du rythme : il manque cette surface du sens dont parle Gilles Deleuze, sans laquelle les productions de langage se mélangent à l'état des corps, et où tout s'engloutit dans le devenir-fou des profondeurs.

À rebours, l'enveloppe prénarrative, dans sa dynamique et sa fonction symbolique, pourrait relever de la pure membrane du sens. Au « passé absolu » qui maintient le psychotique en-deçà de toute articulation de l'angoisse, la narrativité substitue comme un passé composé, ce tiroir verbal du passé qui reste relié au présent vivant de l'énonciation : tant ce qui est en jeu dans toute

⁷ Henri Maldiney, « De la transpassibilité », *Penser l'homme et la folie*, Grenoble, Millon, « Krisis », 1991, p.297-298.

⁸ Maldiney, *op. cit.*, p.290.

⁹ Maldiney, *op. cit.*, p.300.

tentative de récit, c'est le destin d'une énonciation. Aucune phrase sans phrasé, sans cette qualité tonale qui témoigne que l'énonciation est intimement présente à sa diégèse en un style singulier : signe que du sujet circule à travers ces différentes stases, en passant par toutes les nuances de modes et d'aspects. L'étude du style n'est d'ailleurs peut-être nulle part plus appropriée que dans cette aire de prénarrativité, où diégèse et existence, actant et énonciateur ne sont pas encore les mêmes, mais ces parts tâtonnantes tendant vers une intégration. Il me semble donc tout à fait légitime de considérer la question de la narrativité comme une prise possible et fertile dans l'abord des pathologies psychiques. Mais là encore, une fois replacée la narrativité à sa place logique seconde, et donc sans jamais oublier que rien n'y fait : approcher la folie en termes d'une détérioration de la capacité narratrice, c'est déjà regarder cette pensée folle de l'extérieur, selon une série causale qui précisément fait défaut : dans la pensée psychotique, la logique narrative ne peut plus occuper sa place motrice. Et Maldiney d'écrire : « Celui qui surgit dans la béance (...) peut bien connaître l'angoisse mais il ne connaît pas l'esprit¹⁰ ».

Soit.

Mais...

V. De la praxis psychiatrique : politique de l'intégration

...mais si dans la folie il y a (vécu de) désintégration, s'il y a abîme de l'esprit, en revanche il demeure du fantasme — c'est en tout cas le pari que font, par exemple, les psychiatres et autres praticiens se revendiquant de la psychothérapie institutionnelle. Comment tisser à partir de ces péripéties ratées, non pas un récit entier, mais d'infimes épisodes ? Par une clinique du « transfert dissocié » (Tosquelles et Oury) : faire des « greffes de transfert » (Pankow) sur des bouts de corps, pour permettre des « boutures de fantasme » (Danielle Roulot). Là, dans ces ruines de tout récit possible, et alors qu'il est impossible de repérer un quelconque moi énonciateur, pari est fait que demeure de l'énonciation, du sujet : l'équipe soignante remplit sa fonction de contenance et de portance, fonction phorique (Delion) consistant à « prendre sur ses épaules psychiques » l'effectuation de la fonction sémiotique dont on fait le pari que le psychotique demeure le sujet, par-delà son inaptitude psychique et physique à en assumer la pleine actorialité. Tenter de transformer les passages à l'acte en acting out, sur le « tenant-lieu de récit pour le fantasme » qu'est l'espace institutionnalisé : alors, oui, dans ces conditions, on « accueille le lointain de l'autre » (Oury).

Un tel accueil nous permet de nous repérer par rapport à la doxa des « politiques de l'intégration ». Que la praxis psychiatrique se structure autour du sujet psychotique (tel est, en gros, l'adage de toute psychothérapie institutionnelle), c'est dire qu'elle l'intègre, mais que cette intégration conserve une qualité éthique qui est aux antipodes d'une gestion biopolitique de la « maladie mentale », celle de milieux psychiatriques, médico-sociaux ou médico-éducatifs de plus en plus nombreux où la folie est forclosée dans des systèmes de contention, physique ou chimique, mais aussi morale. Par cette forclusion, je désigne l'orthodoxie qui promeut l'« intégration des handicaps », certes louable, mais qui a tôt fait d'ignorer, voire de faire taire ce qui dans toute existence véritable demeure d'angoisse, ingérable par quelque norme ou procédure que ce soit, et de passer le singulier du désir au lance-flamme des orthopédies du moi, bref de raboter sous des cataplasmes identitaires tout ce qui pourrait dépasser d'incassable et de contingent. D'où l'importance de résister à la tendance entropique du retour à un néopositivisme scientiste,

¹⁰ Maldiney, *op. cit.*, p.301.

particulièrement dans le contexte économique et politique de notre époque, friand de ces réductionnismes (il n'y a qu'à voir par exemple quelles théories ouvrent leurs bras au DSM, à quelles industries elles profitent, de quelles politiques sécuritaires et procédurières elles sont accompagnées, quelles rhétoriques pseudo-libertaires elles achèvent de pervertir).

L'impératif autant éthique que théorique demeure, plus que jamais : *Ne pas céder sur le négatif du désir qui seul assure à l'existence sa qualité d'ouverture ontologique.*

Conclusion. L'intégration, schème anthropologique du sens

Ce disant, me voici donc revenu à la première raison de mon exposé, à présent bouclé. Je souhaiterais le conclure en mettant en perspective mes propos sur la narrativité, l'intégration et le sens.

Premièrement, il ne faudrait pas confondre d'emblée l'intégration comme processus psychique primaire et l'intégration comme processus secondaire de pensée. Déduire le fonctionnement de la tendance primaire à partir de ses opérations secondaires, ce serait une erreur de parallaxe dont il faut se méfier, et c'est cette prudence de méthode que je souhaitais souligner à propos de la notion de narrativité. D'où la nécessité d'une première critique, celle du concept de récit.

J'insiste donc : à la question « Peut-on parler d'une *métapsychologie de l'intégration*, métapsychologie dont l'intégration serait le maître concept ? », la réponse est : Non. Ce ne serait rien d'autre que le glissement vers une « métapsychologie de la présence », centrée sur le moi, alors que c'est ce à quoi nous contraind de renoncer ce terme de Winnicott, décidément inamovible : l'intégration est une *tendance*, et ne peut que s'étayer sur les pulsions, sans en être une elle-même. D'où la nécessité d'une seconde critique, celle du concept de soi. Il y a légitimité à parler d'un soi sur le plan du développement psychique, mais il m'importait de proposer un abord de l'intégration dans ses rapports avec la logique négative du sujet : d'où la nécessité, enfin, d'une critique du concept de texte, aussi « constructiviste » et aussi peu « éternel » soit-il (ce qu'évidemment je reconnais tout à fait à Stern et Ricoeur).

Quant à mon recours à la notion d'intégration, il a noué ensemble des catégories psychiques, cliniques, épistémiques et même éthiques et politiques. Ce faisant, mon propos s'est fait largement englobant — *trop* englobant, si je ne posais pas à présent les limites de son champ de pertinence. Par rapport au strict repérage psychanalytique de Winnicott, la notion s'est élargie, depuis le processus primaire vers l'étape, bien ultérieure, des processus secondaires. L'intégration ainsi comprise concerne plus largement les procédures de fonctionnement de la pensée : c'est un outil de base, commun à toute pensée. Mais il ne faut pas non plus confondre cet outil avec l'intégration entendue comme objet notionnel conscient, construit par tel ou tel discours : vue ainsi, l'intégration est alors un concept dont on peut étudier l'histoire et l'épistémologie. Autrement dit, l'intégration dont j'ai parlé ici, outil trivial de n'importe laquelle de nos pensées, n'est ni strictement psychogénétique (première acception, de Winnicott), ni directement épistémologique (dernière acception), c'est un *schème anthropologique du sens*. L'intégration est l'opération de toute symbolisation et de toute pensée, voilà énoncée l'hypothèse intuitive (et somme toute évidente, sinon banale) par laquelle j'ai été mené tout au long de mon propos. Si, dans une enquête sur ce schème du sens, j'ai pensé nécessaire d'aborder en premier lieu le domaine de ses conditions d'instauration psychique, bien qu'il dépasse de loin mes compétences, c'est parce qu'il s'agit de l'une des régions les plus fondamentales de toute anthropologie.

Voilà le plan dont me semble devoir relever une anthropologie de la narrativité, par distinction avec une ethnologie des récits. Mon souci dans cette étape a été d'ébaucher une réévaluation des

enjeux épistémologiques des abords du sens. Lacan disait que la signification serait une coupure fermante, tandis que le sens serait une coupure ouvrante. Le paradigme de la narrativité et du texte, en tant que doxa dominante, transporte en lui le risque d'habiller par de nouvelles parures la tentation de tout réduire à la signification, et de réifier ce que d'autres ont à l'inverse appelé une « logique du sens » et maintenu dans une déprise radicale de tout réductionnisme. C'est à ce carrefour que se situe l'anthropologie contemporaine, et qu'il lui faut au moins reconnaître. Car là, se pose à toute théorie la question du respect de « ce qui reste » (Giorgio Agamben) de singulier dans l'existence et dans l'histoire, et qui n'est rien d'autre que « cette expérience dont le cours ne cesse de chuter » (Walter Benjamin). Tel serait donc l'horizon occidental du sens, face à l'abîme où notre pensée a chu et dont elle n'est pas encore sortie : le respect du contingent, du fragile et du précaire, dans la construction d'un édifice qui ne cède néanmoins en rien sur sa puissance à dire, à parler, à catégoriser, à indiquer, à transmettre *ce qui reste à respecter*. Comme l'a énoncé Molinié, se révélant ainsi au plus près d'une certaine métapsychologie : qu'en est-il d'une pensée somatique où le contingent serait le substantiel ?

Par ailleurs, Tosquelles

Fonction poétique et disposition au sens d'un texte¹¹

Je voudrais ici adresser un profond remerciement à toutes les personnes qui nous ont témoigné un si beau sens de l'accueil durant ces quelques journées de colloque, et avant tout à Florence Fabre qui a mené cela d'une main si élégante, ainsi qu'à Michel Balat, à qui je ne suis pas le seul à devoir tant. Grâce à elles et eux, nous avons été hébergés dans leur village d'Elne.

Mais ce faisant, nous avons été aussi accueillis dans un autre village, le village institutionnel. Dans ce village, parmi d'autres, ma maison familiale et mon école demeurent. François Tosquelles écrit une très belle lettre à mon père, qui la prit pour postface à son premier livre de pédagogie, Une Journée dans une classe coopérative. Dans ce village, j'aime à revenir quand le hasard et le désir m'y ramènent. Je ne loge pas alors forcément chez les miens, mais dans d'autres maisons voisines et amies, chez des copains appartenant au même pueblo. Aujourd'hui, c'est chez des cousins catalans que je suis accueilli, moi dont l'Occitanie constitue l'arrière-pays, et dans lequel la Catalogne républicaine occupe la fonction stricte et efficace du mythe.

Et j'ai aimé à me sentir ici presque chez moi.

D'un départ et d'un retour

Beaucoup ici vous revendiquent de la psychothérapie ou de la pédagogie institutionnelles (les deux, c'est la même chose). Beaucoup y êtes venus, de par votre vie, ou vos engagements. Quant à moi, ce n'est pas le cas : la pédagogie institutionnelle, j'en viens, comme enfant, et comme élève. Je précise cela parce qu'aujourd'hui, si je vais parler, c'est d'ailleurs. Je voudrais en effet témoigner du fait qu'on peut partir de la psychothérapie institutionnelle ; qu'ailleurs, on peut penser à partir de la psychothérapie institutionnelle : pas pour la plaquer sur tout et n'importe quoi, mais en s'autorisant de ses positions, exactement comme elle-même ne s'est jamais gênée pour intégrer d'autres sources de pertinence. Je ne vais donc pas repenser un concept travaillé par F. Tosquelles, en l'occurrence la fonction poétique, je vais le penser ailleurs : comment les propos d'un psychiatre catalan sur la fonction poétique peuvent aider le critique littéraire que je suis, sémioticien vivant avec du texte, à mener l'analyse institutionnelle de sa propre pratique ?

Tosquelles a écrit au moins deux ouvrages dans lesquels il convoque des œuvres poétiques pour réfléchir sur la psychiatrie : sa thèse sur *Le Vécu de fin du monde dans la folie*, où il analyse *Aurélia* de Nerval, et *Fonction poétique et Psychothérapie* (dont nous devons la belle traduction, entre vie et mort et entre deux langues, à Antoine Viader), où il commente tout du long Gabriel Ferrater, en se référant au concept proposé par Roman Jakobson de « fonction poétique » du message langagier. Que Tosquelles déploie son commentaire avec érudition, intelligence, audace, certes, mais ce n'est pas ce qui me retiendra aujourd'hui ; ma question est plutôt : de quel droit passer d'un lieu à l'autre, à quelle condition circuler pertinemment entre praxis psychiatrique et praxis

¹¹ Il s'agit ici de la version abrégée et effectivement prononcée en séance plénière lors du Colloque organisé à Elne en septembre 2014 sous la direction de Michel Balat, Jacques Tosquellas et Fernando Vicente. Une version complète de la conférence sera reproduite pour les Actes du colloque, à venir. Elle permettra de préciser en particulier les différents passages de l'ouvrage de François Tosquelles sur lesquels plusieurs de mes propres assertions s'appuient, et grâce auxquels elles revêtiront un aspect peut-être moins péremptoire : cette communication, j'y insiste, est un dialogue avec les propositions de Tosquelles, un commentaire sémiotique, et non seulement un témoignage fidèle à la mesure de son éloignement. Elle éclairera également plusieurs raisonnements, ici trop souvent resserrés sans doute. Enfin, certains développements témoigneront de quelques voies ouvertes par le concept de « disposition au sens » d'un texte.

Pour tout renseignement supplémentaire et tout avis critique bienvenu, m'écrire à pjlaflitte@almageste.net.

artistique, et profiter, en critique, de ce commerce qu'instaure Tosquelles ? Tosquelles prend la fonction poétique comme analogue de la psyché humaine, psychotique ou pas, et partant, il fait de l'analyse de cette fonction l'analogue de l'analyse institutionnelle. Eh bien, c'est en sens inverse que je veux regarder cet échange : je suis critique littéraire, mon désir « s'opérotropise » au contact d'un texte, c'est-à-dire que ma parole ne peut se structurer et demeurer singulière hors de son contact permanent, sans pour autant en être le décalque ni la paraphrase : dans ces conditions, qu'est-ce donc qu'un texte ? Que peut être l'analyse institutionnelle de ma praxis critique ? Disons, en guise d'amorce, que cela implique au moins de voir le texte ni comme l'objet figé d'une obsession maniaque, ni comme un chaos ouvert à n'importe quel délire interprétatif, mais comme ce que j'appellerai une « disposition au sens » (je définirai ce terme plus loin).

Alors d'où partir pour en arriver là ? On se souvient que, « si [Tosquelles] devai[t] prophétiser, [il] envisagerai[t] que le prolétariat puisse rester branché sur l'inconscient et non sur la prise de conscience ». Eh bien, cela vaut tout autant pour la praxis artistique. Tosquelles souligne combien les critiques littéraires en restent souvent à un modèle du texte pensé selon une conception du Moi, en oblitérant ce qui relève du Sujet, c'est-à-dire du sujet inconscient. À l'inverse, lui, se soucie de ce qui agit dans le spéculaire en venant y tisser du réel : la réalité est travaillée de fantasme. Et c'est cette complexité, aussi, qui marque la rencontre avec un texte. Mais pas n'importe comment. — Mais repartons du début.

À régime poétique, à régime praxique

Chez Jakobson, la fonction poétique désigne une des fonctions fondamentales du langage tel qu'il est mis en acte en un message : il s'agit du fonctionnement du langage considéré pour lui-même, par distinction avec les autres fonctions, qui portent sur le contexte (émetteur, récepteur, référent, code, canal). L'analyse de la fonction poétique concerne la forme esthétique du message en lui-même. Le schéma des fonctions du langage proposé par Jakobson a souvent pu être lu de façon positiviste, comme la description des usages de la langue, le poétique se définissant alors à l'exclusion de tout autre aspect pragmatique du message : l'esprit est alors proche d'une grille-diagnostic mécaniciste. Tosquelles, lui, ne parle pas de la fonction poétique de cette façon réductionniste, il ne la lit pas comme un isolement du texte par soustraction des autres fonctions « contextuelles » : il la lit d'une façon dynamique qui emporte le message et toutes ses facettes.

Ce faisant, il est fidèle à un autre concept de Jakobson, plus fondamental à mon avis : le concept de « régime de langage ». À certains moments, le message fonctionne à « régime poétique », et le sort de toutes les autres fonctions du langage, qui ne disparaissent pas pour autant, embraye « à régime poétique » : la réception n'est plus la même, tout comme le rapport référentiel, le rapport au code linguistique, etc. Autrement dit, il n'y a pas des messages poétiques d'un côté, des messages non poétiques de l'autre : il y a gradualité ontologique du poétique au non-poétique, et c'est la notion de régime qui prend en charge le passage du curseur d'un pôle à l'autre. C'est le monisme de Tosquelles, je suis tout à fait d'accord avec Lise Gagnard sur ce point.

Entre ces deux interprétations de la fonction poétique, la différence réside, là aussi, dans le « régime » auquel on fait fonctionner une théorie, linguistique ou autre : si c'est « à bas régime », alors cela restera une grille qu'on applique entre le sujet et le monde, et qui fige les pôles de la relation. Si au contraire on lit une théorie comme Tosquelles, on la lit à haut régime, « à régime praxique », et cela fait toute la différence. Car Tosquelles introduit dans sa lecture de Jakobson une dynamique analytique, et tient compte de cette « opérotropisation du désir » de l'analyste, de la même façon qu'il y recourt, par exemple, lorsqu'il fait son usage fameux du test de Leopold

Szondi (« Le Szondi, disait Oury, il ne faut pas l'appliquer de façon extérieure, il faut le bouffer, sinon ça ne sert à rien »). Sans adopter une telle attitude, Danielle Roulot aurait-elle pu nous sortir des faux miroirs et des véritables affres de la question : « Que veut dire le mot “chapeau” ? », et ainsi comprendre les rapports profonds entre schizophrénie et langage ?

Cela dit, si l'on voit bien ce que vient faire le désir de l'analyste en psychiatrie, que vient-il faire en poésie ? Désir du lecteur, oui, mais pour l'analyste, a priori, qu'en faire à part le canaliser ? Qu'implique ce « haut régime praxique » pour un poème ? Eh bien, cela implique pour le critique qu'un texte ne peut plus être considéré comme un document archivé, matière inerte sur laquelle on plaque des interprétations (car alors, même hyper-policiées comme en produit l'érudition, elles demeurent sauvages), ou de laquelle on extrait sans précaution des blocs que nous jugeons significatifs. Il faut rendre compte de son désir et des conséquences de sa décision, sinon on est peut-être historien, peut-être jouisseur, mais on n'est pas critique.

La distinction entre les fonctions du langage reste pertinente tant qu'il s'agit de circonscrire « ce qu'on analyse » ; cela devient réducteur dès lors qu'il s'agit de lire le texte à régime poétique, car ce compartimentage induit que le texte pourrait être une bulle formelle, indifférente à toute substance extérieure : vu ainsi, le texte devient une caricature de structure, figée et close. Tout à l'inverse, la structure se définit comme un ensemble formel à l'intérieur duquel le déplacement entre les différents lieux ou signifiants est régulée, de même qu'est régulée l'ouverture à ce qui n'est pas le texte, et qui en constitue le « dehors » : appelons ce dehors « hasard objectif » d'une rencontre, « contexte historique » (et son évolution au fur et à mesure des générations de lecteurs), « désir » (c'est-à-dire le réel qui est touché au contact de ce texte), etc. La structure se reconnaît avant tout à son accueil respectueux, à son ouverture réglée vis-à-vis de ce dehors qui demeure incalculable, contingent : son négatif radical — il s'agit alors de « programmer le hasard », comme dit Oury. Sans ce *souci*, la structure devient écrasement et sous son règne, l'humain est en charpie. La fonction psychothérapeutique consiste à rester ouvert sur ce qui vient défiger et refonder les formes déjà là, les cadres : de quoi laisser le tissage institutionnel prendre dans sa tresse ce qui est contingent et certes la déforme, mais qui ce faisant l'informe, entravant ainsi l'immanquable tendance des institutions à redevenir toujours conformes, et mortes. La fonction thérapeutique n'est rien sans cette fonction d'ouverture : d'où la nécessité de toujours faire effort pour « greffer de l'ouvert » (Oury). Eh bien, il en va de même pour la fonction poétique : mais pour elle, que peut signifier une telle ouverture ?

Deux représentations

Pour répondre à cela, il faut décaler un peu notre approche. Un texte, cela a à voir fondamentalement avec de la représentation. Or on peut considérer qu'il existe deux types de représentation.

Tout d'abord, il y a une représentation « sans objet ». Tosquelles rapproche la fonction poétique de la structure du sujet selon Lacan : « Le signifiant représente le sujet pour un autre signifiant ». Dans cette représentation, le sujet reste radicalement refoulé : le signifiant est donc tout à fait détaché de ce sujet, que pourtant il représente. Cette fonction de « représentation » ne représente rien, ou plutôt elle représente le rien. Tosquelles dit alors que le signifiant représente le sujet non pas à la façon réaliste d'un tableau figuratif, mais plutôt comme le ferait un représentant de commerce : le sujet, ça ne se voit jamais : c'est cela, la représentation signifiante pure, par opposition avec la signification, qui lie le signifiant à un signifié, croyant par là capter un référent. Le sujet n'a rien d'objectivable, il ne se signale qu'au bouleversement vécu au contact du texte, au

frisson parcourant le corps, au brouillage du regard, à « l'extase matérielle » comme dit Le Clézio : le régime poétique, c'est cela.

Mais il y a dans le langage un second type de représentation : le langage dit quelque chose à propos d'une autre chose à quelqu'un — le langage est expression et communication (c'est tout de même le cadre dont ne sortent ni Jakobson ni l'immense majorité des linguistes). Et de fait, ce texte structuré et ouvert, dans son ouverture même, représente bel et bien quelque chose. Il y a du signifié dans la langue.

L'enjeu consiste à établir comment ces deux représentations nouent leur destin, hors duquel, par exemple, Tosquelles ne pourrait à la fois mener une analyse structurale de Ferrater tout en en parlant comme témoin historique ou comme interprète historiographe. En ce qui concerne l'analyse d'un texte, la distinction entre ces deux représentations implique la différence, mais aussi la complémentarité, entre l'utilité et la solidité de la technique érudite d'une part (histoire littéraire, poétique, etc. : pour ces disciplines, le texte est un tout figé, une somme de positivités), et fonction critique d'autre part. À cette dernière échoit l'analyse institutionnelle de la praxis d'art : ni simple instance de jugement esthétique ou moral, ni absolue plongée dans le « plaisir du texte » dont le critère ultime est la jouissance, elle est porteuse d'une question, qui n'est pas tant : « Que dit ce texte ? », ni même « Comment ce texte me dit-il ce que j'y lis ? », que : « Comment, en un texte ainsi disposé, quelque effet de voix peut-il me parvenir et convoquer cette qualité de présence relevant du désir et du sens, même si le sujet est toujours là de façon négative ? »

Reprenons cela d'un autre point de vue. Lorsqu'un texte nous bouleverse, et donc fonctionne à régime poétique, il nous parle, il prend soudain des traits singuliers : « ça nous dit quelque chose » comme un visage vaguement familier (je pense par exemple aux *Graphes noirs* de Francesca Caruana ou à quelques peintures de Patrick Sauladie, entrevus hier soir). Sauf que ces traits, ce n'est pourtant pas nous qui les apportons au texte (ou à l'œuvre artistique) : il les emprunte à la seule matière dont il dispose : les signifiants. Ces signifiants ne viennent pas de n'importe où, et ne vont pas n'importe où : tracés à un moment précis, en un milieu donné, ils portent la trace d'une substance historique, et sont cueillis, à réception, dans un champ qui lui aussi est historique — on retrouve alors le second type de représentation : il y a de la signification dans l'écriture, et cette signification est forcément ancrée dans une époque historico-culturelle donnée. Ce qui concerne le critique, c'est le fait que le texte s'érige comme corps, et que soudain, singulièrement, on « l'envisage » : le fait que le texte prenne des traits singuliers, sans que ces traits ne puissent être empruntés à aucune subjectivité ; le texte n'est pas une incarnation : *Madame Bovary*, ce n'est pas *moi*, et c'est encore moins *je*. Ce n'est pas les aventures de tel ou tel sujet qui intéresse le critique, c'est qu'une place soit possible pour tout sujet dans cet ensemble formel écrit parfois deux mille ans avant que ne vienne s'y inscrire, en creux, cette capture subjective.

De la disposition au sens de l'œuvre d'art

Or pour comprendre cela, le critique ne peut s'appuyer que sur la seule matière expérimentable : les signifiants. Souvent, donc, on repère tel signifiant, et on travaille à lui accoler un signifié : les notes savantes naissent de cela. Mais plus encore, ce sont les rapports entre ces signifiants, c'est-à-dire la structure elle-même, qui est traversée par cette substance historique. On ne traverse pas un texte de Rabelais comme on le fait chez Céline ; et ce ne sont pas seulement les signifiants que Rabelais forge en son temps qui diffèrent des signifiants céliniens, ce sont les organisations de ces signifiants qui sont le plus profondément imprégnées des « dehors » de chaque œuvre. Ainsi, il arrive que deux signifiants parfois éloignés de plusieurs centaines de pages fassent étincelle et

opèrent cette convocation du sujet, où la lecture soudain prend sens : mais pas n'importe comment. C'est cette modélisation qui demande, d'un point de vue critique, la plus méticuleuse attention. (Il aurait été ici nécessaire de donner quelques exemples d'une telle attention ; je me contenterai de signaler quelques-uns de mes essais, au contact du *Quart Livre* de Rabelais, du *Decameron* de Boccace, et d'entretiens inédits de Jean Oury.) Le contexte n'éclaire pas seulement les sources du texte dans une causalité simpliste : le contexte s'intègre au texte, il l'informe, mais pour se soumettre à son ordre. Autrement dit, la structure a beau emporter dans son ordre propre le fonctionnement du texte, elle n'en a pas moins elle-même émergé d'une situation historique, dont elle garde trace de la couleur locale et de l'air du temps. Je ne parle pas seulement de la façon de concevoir la narration, ou l'énonciation, ou toute autre caractéristique narrative ou poétique : cela c'est la surface ; de façon sous-jacente, le sens se décide à la façon du Collectif d'Oury, dans le jeu miroitant entre les signifiants, au travers duquel circule le sujet, jeu qui ne sera jamais de la même nature selon la texture de ces surfaces réfléchissantes, selon les époques, selon les styles.

Tout cela ouvre à ce que j'appelle la « disposition au sens » du texte. Par « disposition », je n'entends pas que le texte soit statique, mais le fait qu'il est « disposé à » s'ouvrir au sens. Cela regroupe deux acceptions du mot de « disposition ». Premièrement, cela renvoie à la notion rhétorique antique de « dispositio », l'organisation du matériau du discours, c'est-à-dire la dimension peut-être la plus fondamentale, qui décide de toute la singularité d'une œuvre. Pascal déclarait : « Qu'on ne dise pas que je n'ai rien dit de nouveau : la disposition des matières est nouvelle » ; et dans une toute autre ambiance, je renvoie au livre d'Annick Bouleau, *Passages du cinéma, 4992*, dont la singularité est de n'être qu'une distribution (longuement ruminée) de citations concernant le cinéma, et créant à partir de cette seule matière une œuvre pleine, voire « le seul livre à raconter l'histoire du cinéma » selon Jean-Luc Godard. Deuxièmement, le texte est disposé à de la signification : cette tension le définit. Le critique propose sa propre modélisation de cette disposition, un modèle organisateur des faits narrés ou décrits, des voix énonciatrices, de la dimension métaphorique de l'œuvre, etc. Voilà ce que requiert l'élaboration critique d'un texte. À cette étape, il s'agit de s'en tenir, au titre de rigueur méthodique, aux exigences de l'érudition historique et poétique.

Mais ensuite, une fois proposée cette disposition, le travail critique doit prendre le risque d'une interprétation, et expérimenter un trajet qui actualise le sens pour le sujet du critique lui-même (et pour lui seul) — sinon, il ne s'agit pas d'une analyse « opérétropisée », il n'y a pas de singularité de sa parole. Cette étape ne se réduit pas au tracé d'une lecture que le critique chercherait à défendre comme « la meilleure », « la plus intelligente », bref la seule valide ; non : cette étape, il la lui faut franchir, en repérant quand il la franchit, en nommant les gestes par lesquels il la franchit, afin de ne pas la figer dans une perfection supposée, mais de la proposer à son tour à la lecture d'autres praticiens du texte. Cet essai d'une trace constitue « l'écran du dit », où le critique tisse sa subjectivité dans la disposition du texte : engagement subjectif nécessaire à l'analyse de texte, comme à toute analyse institutionnelle, pour que puisse s'y questionner le registre du dire. Alors seulement, parce que la disposition du texte et l'engagement du sujet sont articulées en un même acte, on peut dire que ce texte-ci est effectivement *disposé au sens*.

Le texte est ouvert à ce que du sens le traverse, et qu'ainsi opère un effet de voix à travers le jeu de signifiants, jeu réglé bien qu'incalculable ; et cependant, du fait que ces signifiants sont bel et bien là, le texte doit être respecté comme immuable : la lecture à régime d'art est un dé-figement, mais un dé-figement en-deçà de toute forme : de l'invisible efficace — chez Lacan, cela s'appelle l'interprétation : dans l'aire du texte, quelque chose de radicalement étranger à sa matière se

déchaîne (du sujet, de la vérité), mais qui ne peut se dire que dans les termes, et selon les lois, de sa structure. On ne peut pas faire dire n'importe quoi à un texte, de même qu'un texte ne peut pas « nous parler » à tous les coups. Et ce n'est ni le texte, ni le lecteur, ni l'auteur, fût-il rebaptisé « narrateur », qui décide de cela : cela se joue à niveau de praxis, c'est-à-dire en-deçà des individus identifiables, des êtres statutaires, isolables et rassurants car toujours plus ou moins porteurs des identités moïques. Accepter cette tombée des masques est encore moins évident face à un texte que dans vos établissements ; aussi, l'analyse institutionnelle qui distingue statut, fonction et rôle constitue un modèle précieux.

Qu'est-ce qu'un texte ? Qu'est-ce qu'une analyse ?

Il est un autre point sur lequel l'analyse institutionnelle reste cruciale. Je rappelle que pour désigner la dimension politique et historique des textes de Ferrater, Tosquelles utilise le terme de « substance du contenu », qu'il emprunte à Louis Hjelmslev (chez qui, en gros, il désigne tout ce qui relève du sens). Or l'analyse structurale ne concerne que l'articulation des signifiants : pour une telle analyse, dit Hjelmslev, la substance du contenu est contingente, c'est-à-dire qu'elle compte pour rien. Cette attitude est aux antipodes de l'analyse institutionnelle : Tosquelles et les siens ne disent jamais que l'historique, collectif autant que personnel, ne vaut pour rien dans le développement d'un tableau clinique. Au contraire, il faut renverser l'énoncé : dans la praxis, ce qui est contingent, radicalement inattendu, incalculable, forme la substance de tout l'édifice ; et aucune structure ne peut sérieusement et dignement être dite institutionnalisée, c'est-à-dire devenir une praxis, sans tenir compte de cette contingence. Rappelons-nous Oury : c'est « la psychothérapie institutionnelle [qui] se structure à partir du psychotique », et pas l'inverse. Eh bien il en va de même pour la praxis artistique. Un texte a beau pouvoir faire l'objet d'une analyse structurale, au bout du compte, la question demeure : que faire de la contingence, de « ce qu'il nous raconte », de sa substance, bref de son sens ? Autrement dit, parler de « fonction poétique » du texte, d'accord, mais si c'est pour la limiter à une analyse dite structurale, alors non : car ensuite, plus rien ne nous empêcherait de faire entrer ou sortir sa matière signifiante comme cela nous chante, sous prétexte que ce qu'elle représente est contingente. Ce serait tout simplement régresser à la posture de « l'interprétation la plus forte » (ou la plus folle) : on ne sortirait pas du tour de force, aux antipodes d'une analyse institutionnelle sérieuse. L'analyse d'un texte à régime praxique, c'est une analyse structurale qui respecte la contingence, la substance qui donne leur étoffe aux signifiants ; c'est aussi, évidemment, le respect du sujet, absent de cette structure et cependant actif en son sein. Articuler ces deux respects, c'est définir ce qu'est un texte.

Donc : qu'est-ce qu'un texte ? La condamnation de la psychologie du moi par Tosquelles me paraît en entraîner une autre : celle du texte comme un tout isolable et imaginativement unifié. Par opposition à cette imaginarisation des choses, Tosquelles décrit le sujet comme structuré par la dimension symbolique où le signifiant « représente le sujet ». Eh bien, un texte est la matérialisation d'une telle organisation symbolique : plus précisément, je dirai qu'il est la *fixation* d'un tel automate — et pas son *figement* : or c'est bien là toute la distinction. Dans une œuvre fonctionnant à régime poétique, rien n'est figé, et pourtant, formellement, rien ne peut y être déplacé sous peine de dissoudre toute la structure. Ce paradoxe apparent indique le cœur de la praxis artistique, par distinction d'un côté avec le régime du délire (où le règne des images se défige moins qu'il ne se désintègre) et d'un autre côté avec le régime hors désir de l'histoire littéraire (pour laquelle défiger, questionner ce qu'il en est du sujet, du sens, du désir, du frisson, n'est pas à l'ordre du jour).

C'est cette fixation, cette « disposition » comme je l'ai appelée plus tôt, que questionne le critique, et la façon dont elle peut supporter l'actualité de ce sujet du désir qui, concerné par l'œuvre, la travaille cependant comme un cœur absent ; sans lui, l'œuvre perdurerait à l'état de forme non-encore défigurée, c'est-à-dire un archive, l'objet d'une convention d'échange dans le marché et la doxa littéraires. Autrement dit, pour qui s'intéresse au texte à régime artistique, le sujet dans le texte reste formel : non une image, mais un signe non appréhendable positivement. Un signe dont la seule manifestation consiste à faire symptôme quand « ça déraile » : un signe au statut négatif, pure qualité circulant entre les différents lieux du texte, ses aires, ses signifiants, et qui « ne dit rien » tant que sa circulation fait sens : c'est seulement quand la structure se fige et que la légèreté ou le vertige s'alourdissent, lorsque « tout retombe », que ce signe paraît, toujours dans l'après-coup, pour témoigner que le sens s'est brisé. Comprendre comment se construit cet objet qu'on appelle le texte, où se maintient l'ouverture à un tel signe négatif à travers des récits, des voix, des personnages, significations, etc. : c'est cela, l'objet de l'analyse institutionnelle de la praxis critique.

Et bien sûr, puisqu'il n'y a d'objets poétiques que singuliers, il n'y a pas d'objet poétique en général, et donc pas d'analyse institutionnelle générale, protocolairement fixable. Pour l'histoire littéraire, il existe légitimement des catégories générales ; mais à régime artistique, il n'y a qu'un vaste chantier de propositions abductives. Tout se rejoue à chaque nouvelle fois, le critique rejoue tout à chaque lecture : plus qu'ailleurs, rien n'existe ni n'advient à régime poétique sans opérétropisation du désir, sans ce sol bizarre d'où germe chaque fois un grain jamais goûté auparavant, mais immédiatement reconnaissable, sans faute.

Pierre Johan Laffitte
Elné, samedi 27 septembre 2014

Ils eurent lieu

Une praxis, deux pensées¹²

On disait ça avec Félix : « Pour pouvoir être ici il faut pouvoir être ailleurs ». Si on ne peut pas être ailleurs, on n'est pas ici. Ce n'est pas pour autant qu'il faut tout le temps être ailleurs, c'est ce que je disais à Félix. Il était trop ailleurs, et pas assez ici. Il y a une dialectique, il n'y a pas l'un sans l'autre. »
Jean Oury, « Constellations », *Chimères* n° 79.

La praxis psychiatrique de La Borde a donné lieu à deux pensées majeures de la folie : la schizoanalyse de Félix Guattari, une œuvre polymorphe où le désir est pensé selon les concepts de flux, de processus et d'agencements ; chez Jean Oury, une œuvre écrite mais surtout orale, concentrée dans les quarante années des séminaires de La Borde et de Sainte-Anne, où, sans faire système, s'élabore une « *topique de la psychothérapie institutionnelle*¹³ ». L'activiste à l'écriture débordante, agençant sans cesse la surface glissante et plissée du monde, et le dinosaure mélancolique dont la chronicité de l'improvisation orale et la poésie dense entrent en résonance avec les parages de la folie : entre ces deux singularités, une amitié profonde traversée de failles, *concordia discors* qui força chaque trajet à s'affirmer dans toute son irréductibilité. Présent en chacun, l'identique souci de défiger ce qui bloque les êtres dans l'enfer psychotique, mais aussi dans la prison spéculaire et statutaire ; pourtant les chemins divergèrent dans les termes de ce défigement permanent, emportant rien de moins que le sort du concept d'institutionnalisation.

Trois époques se repèrent. Il y eut d'abord la connivence de la « *machine Oury-Félix* », dont l'acmé serait l'article de Guattari « La transversalité » (1964). Puis vint la brisure que Guattari opéra avec le lacanisme, tandis qu'Oury demeurait ancré dans le champ lacanien : période qui va de « Machine et structure », article de Guattari bloqué par Lacan, à la décennie de *Capitalisme et schizophrénie* avec Gilles Deleuze. Enfin, dès cette décennie 1970, les pensées se déploient vers la triple alliance chaomose/cartographies schizoanalytiques/écophilosophie chez Guattari, et dans le vaste bassin du séminaire ouryen recueillant et composant les grandes catégories de la psychothérapie institutionnelle.

Dans ces trajectoires, Lacan et Deleuze occupent une place cruciale. *Logique du sens* de Deleuze marque une rencontre inattendue puis un malentendu : Oury se reconnut toujours dans cet ouvrage, jusqu'à cette séance de novembre 1995 où il rendit hommage au philosophe disparu, alors que Guattari et Deleuze firent de leur rencontre un agencement par où rompre avec le structuralisme psychanalytique et le paradigme du symbolique. Partant, s'installa de la part d'Oury une « non-entente » qui n'aura jamais pris fin. Sur le plan de la pensée, la tension insiste : la nier serait une fuite, l'exacerber me paraît hors-jeu. C'est à partir de cette faille que je vais tenter de poser, incomplets, quelques repères pour lire la place qu'a pu occuper le cheminement guattarien dans les entours de la pensée d'Oury – exercice de liaison et de traduction hélas déséquilibré, tant je passerai trop vite sur la richesse amazonienne de l'œuvre de Guattari, pour

¹² Ce texte est à paraître dans la revue *Chimère* de février 2015, pour un numéro spécial en hommage à Jean Oury. Cet article constitue une première version, condensée, de la séance d'ouverture de mon séminaire du Collège international de philosophie du semestre 2014-2015, consacré aux rapports entre les pensées de Jean Oury et de Félix Guattari.

¹³ L'expression d'Oury date de l'époque du GTPSI. Oury n'a cessé d'harmoniser cette topique à partir des dissonances du quotidien de la folie.

questionner la focalisation ouryenne.

Clinique, politique

Quand sortit *L'Anti-Œdipe*, Oury rejeta le dualisme polémique entre processus désirant et structure symbolique, termes sommant de choisir l'un ou l'autre, abandonnant donc leur dialectique sans laquelle aux yeux d'Oury tout s'écroule, dans la construction du sujet comme dans le processus d'institutionnalisation : nulle logique du fantasme sans symbolique, et sans ouverture au/du désir, la structure devient caricature. Oury ne pardonna pas à Guattari et Deleuze d'adopter une telle position pour plus facilement attaquer l'héritage de la psychanalyse. Cet acquiescement lui parut d'autant plus incompréhensible que Deleuze restait le meilleur lecteur du structuralisme, et qu'avec « Machine et structure », Guattari ne faisait somme toute que pousser un curseur critique, mais sans sortir des prémisses communes de la psychothérapie institutionnelle : le désir et « *l'aliénation à la folie* » (Oury) sont des composantes de l'humain ; le délire est un mode de l'être-là et du penser qui mérite un même souci que toute autre affection de l'âme et du corps.

Si, à l'instar d'Oury, la plupart des autres « *psychistes* » (dixit François Tosquelles) de la psychothérapie institutionnelle reconnaissent encore dans l'œuvre guattarienne recueillie dans *Psychanalyse et transversalité* une façon commune d'aborder le désir, beaucoup voient dans le virage ultérieur une radicalisation désarrimée des urgences praxiques, et apportant en retour peu d'outils pour étayer les fragiles échafaudages fantasmatiques de l'existence psychotique. Le ton grimpa ; certains rapprochements politiques et psychiatriques de Guattari ne feront qu'exacerber le différend.

A partir de 1972, début du séminaire de La Borde, Oury reprend la tâche du GTPSI : articuler les dimensions non antinomiques de structure et de sujet, de désir et de symbolique, de folie et d'institution. Son sarcasme : « *Parler d'agencements, les appeler énonciatifs et collectifs, ça ne suffit pas pour que naisse de la parole* » révèle en creux sa propre élaboration de schèmes distinguant et reliant les différentes notions, nosologiques autant que pratiques ou théoriques. En particulier, cela concerne les qualités aliénatoires (sociale, psychopathologique, etc.) qui définissent toute praxis (une totale « désaliénation » n'a jamais été au programme d'Oury) : lutter contre leur coagulation morbide est un impératif, pour qu'adviennent des sites subjectifs en lieu et place des errances et souffrances de la psychose.

Langage

La même faille se retrouve au sujet du langage dans ses rapports avec le sujet inconscient et la clinique institutionnelle. La critique guattarienne porta sur le concept structuraliste de langage, accusé d'ignorer le désir par le dualisme figé du signe linguistique : de là émergea un dialogue fertile entre Guattari et les sémiotiques débordant la conception figée du concept de signifiant, d'où les « *sémiotiques non-signifiantes* » innervant *L'Inconscient machinique* et *La Révolution moléculaire*. Vue par Oury, cette émancipation feint d'ignorer que langage et parole ne se réduisent pas à la langue, et écrase ce que lui, au contraire, ne cessa de déplier de la théorie lacanienne du signifiant dans le champ psychotique. Irréductible à l'écran du « dit », la fabrique (ou la ruine) du « dire » et de la parole relève de « lalangue », concept langagier majeur du dernier Lacan, lui-même indissociable du « discours » et « du semblant », concepts cruciaux pour la fonction de l'ambiance institutionnelle dans l'accueil des psychoses. Pour Oury, l'abord du psychisme est en

soi question de langage : pas de langue, mais de structuration symbolique ; si l'ordre symbolique structure le psychisme, ce n'est pas tel un maton, mais comme un schème anthropologique sans lequel le sujet « *rate sa folie* » (Tosquelles).

Pour autant, aucun des deux n'attendit Lacan pour savoir que la « *linguisterie* », ça ne marchait pas. L'analyse structurale de Jakobson ou Troubetzkoy ne fut pas appliquée dogmatiquement à l'analyse institutionnelle, elle lui fut intégrée à *régime praxique* : de quoi assurer à ces lectures supposées « *datées* » une pertinence qui les rendit compatibles avec la rencontre ultérieure de Hjelmslev et Peirce. Mais là encore, si les références sont communes, les usages qu'en firent Guattari et Oury furent diamétralement divergents.

Guattari apporta à *Capitalisme et schizophrénie* un Hjelmslev passablement élagué (élagage qui n'alla pas sans blesser les nervures propres à cette sémiotique, la plus structuraliste de toutes) mais qui, greffé sur la pensée des flux et des agencements, donna un bois fécond à la schizoanalyse et ses cartographies. Quant à Tosquelles, il repère discrètement, mais clairement la « *substance du contenu* » (le sens, en gros), catégorie lui permettant de questionner, via la poésie, l'enjeu de toute institutionnalisation : comment la structure transforme le quotidien, l'inattendu radical, le banal, le contingent, tout en respectant sa singularité, sans la contraindre dans les catégories prédéfinies ? Comment de la structure faire une machine dont la puissance signifiante accueille le contingent incalculable et « *programme le hasard* » (Oury) ? Tout cela se trouve concentré dans quelques mots qu'Oury écrit comme en passant : « (...) *le psychotique — à partir de qui se structure la psychothérapie institutionnelle — (...)*¹⁴ ». Cette expression passerait pour contradictoire ailleurs que dans la praxis. Elle est peut-être l'adage le plus profondément partagé par Guattari et Oury, sur les plans théorique, clinique, politique.

Paradoxes, transversalité, vague

Ce paradoxe relève du sens selon Deleuze, qu'Oury s'acharne à conserver là où *Capitalisme et schizophrénie* vise à dépasser son caractère restreint en posant, au lieu de la surface logique du sens, le champ d'immanence comme matrice effective des agencements. La théorie rhizomique, proposant des paradoxes symétriques à ceux d'Oury, opère le geste philosophique par excellence, d'opposer à une pensée du fini, une primauté de l'infini... Oury, lui, revendiquera la place toujours seconde du discours analytique, qui demeure de l'ordre de la transversalité *sans plus*. Deux paroles nées d'une même praxis, communes et de plus en plus dissemblables.

Quel qu'il soit, un paradoxe véritable ne se résout pas, sous peine de se dissoudre : témoin de l'ordre de l'incomplétude, il s'assume dans l'éthique. C'est pour cela peut-être que Guattari et Oury, de préférence à l'ontologie, choisissent la sémiotique, pour isoler ce qu'est la « singularité » : c'est ce qui, sans qu'on le sache, est porteur d'une loi non encore reconnue et déployée. Encore faut-il pour cela accueillir cette singularité, c'est-à-dire sans l'aide d'aucun protocole qui permette a priori de la distinguer, donc avec une retenue et un absolu respect, car dans cet accueil se décide le déploiement ou l'extinction du désir et sens. Cet accueil doit évoluer dans une « *logique vague* ».

Au vocabulaire employé, on aura senti que l'on est passé du côté de Peirce. Père du pragmatisme, il a sa place naturelle dans le constructivisme processuel d'un *Mille Plateaux*. Mais là encore, ce qui chez Guattari opère comme fulgurant renfort s'installa dans la pensée d'Oury sous forme de patiente méditation à partir d'une rencontre décisive due à Michel Balat. Ce point de bifurcation marque le dernier grand franchissement de la psychothérapie institutionnelle vers

14 « Place de la psychothérapie institutionnelle », *Onze Heures du soir à La Borde*, Paris, Galilée, 1980.

un abord logique de la praxis psychiatrique nouant psychanalyse, phénoménologie et nosologie médico-cliniques et politique¹⁵.

Hélas, cette rencontre ne prit racine qu'à la fin des années 1980, trop tard pour que la voix de Guattari rejoigne l'agencement énonciatif qui à travers Oury, Danielle Roulot, Pierre Delion et d'autres, déterritorialisa la psychothérapie institutionnelle de ses repères risquant toujours de se figer en « ça-va-de-soi ».

Du champ praxique

Du champ de leur praxis, les deux pensées produisirent chacune une théorie porteuse de trois choses.

Tout d'abord, la modélisation locale articulant aliénations et voies d'affirmation singulière des subjectivités : théorie des agencements et processus de dé/re-territorialisation ici, là clinique institutionnelle arc-boutée sur le concept de Collectif.

Puis, énonciatrice de cette modélisation, une analyse institutionnelle permanente, fonction prise en charge subjectivement, non confisquée statutairement ni figée en rôle moïque. Par cet effort permanent contre les renfermements hiérarchiques et spéculaires infectant immanquablement les sources si fragiles de la singularité, surtout chez le sujet psychotique, la praxis « greffe de l'ouvert » (Oury) contre cette tendance généralisée aux lunes moïques (névrose et hiérarchie) ou psychotiques (forclusion).

Enfin, une réflexion fondamentale sur le champ praxique. Dans cette perspective les deux pensées divergent encore plus clairement. Le modèle rhizomique déploie l'architecture cartographique sans égale des plateaux, des agencements avec leur clinamen qu'est la théorie processuelle de dé/re-territorialisation permanente : Guattari et Deleuze proposent là une théorie du champ praxique. Plus encore, à l'aune d'un tel champ, ce geste aborde transversalement, mais intégralement, le monde — ambition proprement philosophique, aux conséquences importantes dans le champ autant métaphysique (passion deleuzienne) qu'écosophique (politique guattarienne). Oury, lui, refusa ce dépassement : penser la praxis n'est pas en faire un modèle pour d'autres situations anthroposociales, c'est garder vif un site dont jamais le psychiatre ne s'« émancipa », pas plus qu'il ne sortait de La Borde, sinon pour y rentrer à nouveau. Le concept de Collectif, « *champ transcendantal pragmatique* », machine abstraite à traiter l'aliénation macrosociale dans son articulation à l'aliénation à la folie, se revendique comme une pensée restreinte : il est inséparable de la coprésence entre corps désirants, entre sujets s'organisant de façon coopérative, et formant constellations transférentielles ; il est tout à fait impossible de dire qu'il existe un Collectif à l'échelle macrosociale, où sont concernés non plus des sujets, mais des agents, non plus des groupes, mais des masses.

Dimension restreinte

Pour Oury, la logique négative du fantasme est seule apte à soutenir le concept de subjectivité désirante : l'envisager disjointe d'un corps désirant, à l'échelle d'un corps groupal ou macrosocial, est une confusion théorique qui noie la singularité du « *désir inconscient inaccessible* » dans le

¹⁵ Durant ces heures d'improvisation, la théorie s'inscrivait à l'état paraissant, concept en articulation fragile et précaire, dont la justesse n'était possible que sur fond du quotidien labordien. La parole d'Oury tenait ce point d'« embarras » (Lacan), au risque et de la logique, et de l'angoisse ; ni l'une ni l'autre ne cédant, leurs fils donnèrent l'une des plus précieuses textures de la métapsychologie des psychoses.

concept trop générique d'« éros » (de groupe ou pas, peu importe), ou dans ce qui relève d'une psychologie du moi généralisée. Faire coaguler les deux ordres de la praxis et du désir inconscient est selon lui une impasse où se perd la spécificité du désir, sans lequel le milieu institutionnalisé, de circuit d'échanges réciproques, régresse à n'être plus qu'une interrelation occupationnelle des fous, contention ou réadaptation. Quant à étendre le concept d'institution hors d'une praxis restreinte jusqu'à son amplitude maximale, programme achevé par *Les Trois Écologies*, c'est nier, toujours selon Oury, la singularité propre à une praxis.

A trop ouvrir les vannes entre ces trois dimensions, singulière, pratique et macrosociale, la dimension la plus fragile, la singularité, s'écrase sous le poids de la plus massive, la généralité. D'où la rage d'Oury vis-à-vis d'un Guattari accusé, non d'avoir soutenu l'antipsychiatrie, mais d'avoir, à force de stratégies macropolitiques, laissé décidément bénir trop d'attaques contre la psychiatrie sérieuse. Penser l'infiltration du macro- dans le microsociale, terrain possible de lutte contre la suraliénation sociale, impose de convoquer les concepts à régime pratique, donc restreint. Ce régime, la transversalité guattarienne le portait, Oury y a tenu toute sa pensée.

Si la psychothérapie institutionnelle est une réalité, et non l'utopie vieillie que certains ont intérêt à y voir, c'est au prix de sa rareté extrême, son infinie fragilité — je revois les mains d'Oury, accompagnant ses descriptions avec une délicatesse semblant frôler ce dont il parlait... Ce point d'advenue de la subjectivité a plus de chances de s'évanouir sous le socius pratico-inerte que de se déployer à l'échelle de l'*oikos* naturel. Cela crée pour la pensée une urgence locale : sauver les conditions de possibilité pour que la réalité ne se réduise pas à ce qui est ; pour qu'elle s'ouvre à ce qui ne peut advenir qu'hors de toute capture imaginaire : logique du fantasme, son accueil au sein du « double-transfert institutionnel », autant de présences « négatives », invisibles, qu'écrase un regard positiviste, et dont la préservation constitue le seul horizon qui porta la parole d'Oury.

Pas de champ pratique, donc, chez Oury, mais chaque fois le champ d'une praxis : la sienne, où son désir s'inscrit scarifié aux signifiants labordiens, mais aussi toutes celles qu'il rencontra, et avec laquelle il se sentait dans une proximité immédiate, quel qu'en soit l'éloignement « objectif », géographique ou historique.

Que le monde entre dans le délire d'un labordien, et que de cela puisse naître du dire, le Collectif doit permettre de le penser. Que la praxis de La Borde autorise en retour de délirer le monde, c'est la tentation à laquelle Oury ne céda jamais, s'en tenant, sans forcément l'exprimer, à l'adage pédagogique de son frère Fernand : « *Il est de salubrité publique de ne pas élever le débat* ». Voilà énoncée la plus archaïque distinction de style, d'*ethos*, demeurant à mes yeux entre Jean Oury et Félix Guattari.

Ici, ailleurs, entre

La « *machine Oury-Félix* » baigna dans de la fraternité. Celle de Fernand, grand frère à tous deux et qui les présenta. Celle induite par Lacan, l'analyste dont l'un tua le nom, quand l'autre resta fidèle à sa parole. Et, au cœur de la machine, le déséquilibre qui laissa, dans l'appel des autres, le nom pour l'un, et le prénom pour l'autre.

Les sarcasmes d'Oury furent trop violents, permanents pour être une querelle extérieure. Il ne peut pas ne pas y avoir eu blessure. Pas de simple amour (sinon tout dans la pensée d'Oury aurait tourné autour de ce point purulent, or ce fut loin d'être le cas), mais éthique. La douleur fait signe vers ce qui fonda La Borde et sa permanente singularité. L'amitié se reconfigura, des parages furent condamnés, la machine ne connut plus ce fonctionnement baignant dans la même connivence. Ce qui auparavant relevait d'une dialectique permanente entre l'ici d'un Oury au

« *taux d'instabilité zéro* » et l'ailleurs d'un Félix centrifuge devint éloignement entre les deux termes. Trop d'ailleurs, trop d'ici. Mais sans pour autant qu'ils se disjoignent jamais.

À écouter Oury, la rupture s'installa sur un point d'éthique que nulle amitié ne justifiait d'éviter ; à en écouter d'autres, le silence total n'eut jamais lieu. Le site de ce silence fut la théorie, inséparable du sort de la praxis, mais qui n'éteignit pas ce qui demeura vif entre eux, de l'ordre de l'être-là. Les réunions hebdomadaires des années 1980 entre Oury, Félix, Roulot et Lucien Martin jouèrent une fonction d'accueil. Après une décennie d'effarement sans doute réciproque, peu à peu se reformaient des lieux suffisamment communs, même dans la fraîcheur propre aux chats échaudés. Mais depuis le matin d'août où son ami fut retrouvé mort, l'espoir fut à jamais abrogé : « *Il est parti trop tôt, au moment où ça pouvait repartir...* »

Un bégaiement redoublé a eu lieu dans la langue du penser, celui par lequel deux hommes changèrent l'ordre des mots de la folie. Notre bégaiement à nous, aujourd'hui, est bien plus triste et banal. Que faire d'autre en effet que déposer à nouveau, aux limites atteintes de cet hommage, les mots que déposa déjà le Club de La Borde sur une tombe du Père-Lachaise après 1992 :

Il n'y a pas de manque dans l'absence. L'absence est une présence en moi.

En beaucoup d'entre nous en tout cas...

Pierre Johan Laffitte

Actualité éditoriale autour du GTPSI¹⁶

Pierre Johan Laffitte

Compte-rendu de :

- Olivier Apprill, *Une Avant-garde psychiatrique. Le moment GTPSI (1960-1966)*, Paris, Epel, « Des sources », 2013, 208 pages. Préface de Franck Chaumon, postface de Jean Oury.
- *Actes du GTPSI*, vol.1. *L'Établissement psychiatrique comme ensemble signifiant (4^e & 5^e juin 1960)*, vol.2. *L'Argent à l'hôpital psychiatrique (3 & 4 décembre 1960)*, Paris, Éditions d'Une, 2014 (117 & 143 pages). (Équipe rédactionnelle sous la direction d'Olivier Apprill.)

« Pourquoi ce groupe de travail constitué d'une poignée de psychiatres, qui s'est réuni moins d'une quinzaine de fois entre 1960 et 1966, occupe-t-il une place si prépondérante dans la pensée et dans l'histoire de la psychothérapie institutionnelle ? Pourquoi, alors même que très peu de publications sont sorties de ces rencontres, apparaît-il comme un moment unique de réflexion collective dans le champ de ce que l'on a appelé la « révolution psychiatrique » française de l'après-guerre ? »

Cet extrait d'*Une Avant-garde psychiatrique. Le moment GTPSI (1960-1966)* d'Olivier Apprill, publié chez Epel, donne une bonne idée de ce que représente l'aventure du GTPSI. Quatorze fois, le temps d'un week-end, des psychiatres se réunissent dont François Tosquelles, Ginette Michaud, Hélène Chaigneau, Jean Oury, Roger Gentis, Jean Ayme, Robert Millon, Félix Guattari, etc. se réunissent. Deux règles, théorique : ne pas discuter la nécessité de la psychanalyse et du marxisme dans l'approche du phénomène institutionnel de l'accueil de la folie comme condition définitionnelle de l'humain, irréductible à la médicalisation de la maladie psychiatrique ; et surtout, éthique : « Ne pas s'en laisser passer une ». Chaque fois, un thème autour duquel circule la parole avec une liberté et une exigence que donnent à voir la remarquable retranscription, née d'un long travail collectif, des deux premières séances déjà publiées par les Éditions d'Une¹⁷ : « L'établissement psychiatrique comme ensemble signifiant » et « L'argent à l'hôpital psychiatrique ». Les deux suivantes, beaucoup plus volumineuses, sont sur le point d'être livrées : « La psychothérapie multiréférentielle en milieu institutionnel » et « Fantasma et institution ».

Finalement, qu'aura été le GTPSI ? Un « groupe d'analyse et d'élaboration théorique et didactique » qui se propose, dit Jean Ayme, de « dégager la problématique spécifique de la psychothérapie institutionnelle ». Une « société pas savante », préoccupée par un souci de formalisation : un cadre symbolique, le questionnement sérieux, non de dogmes, mais d'un lieu où accueillir des tâtonnements dans lesquels les deux premiers volumes nous font entrer de plain-pied. Un cadre, qui surtout permette un ton, immédiatement reconnaissable : de suite, on reconnaît le groupe de travail entre praticiens psychiatriques face aux « difficultés d'élaboration conceptuelle de la praxis hospitalière » (Jean Oury).

Une Avant-garde psychiatrique

Le livre d'O. Apprill constitue une introduction à l'histoire du GTPSI tout à fait admirable. Sa singularité allie la précision de l'enquête, le partage intime d'une praxis dans la claire élégance de l'écrivain. Ce n'est pas un livre d'histoire, extérieur, sans être non plus un témoignage passionné. Compagnon de route des dernières décennies de l'aventure de la psychothérapie institutionnelle, fin connaisseur de ses concepts et de son histoire, Apprill suit dans son ouvrage un ordre signifiant, qui relève à la fois de la poétique, de la logique et du matérialisme.

¹⁶ Compte-rendu pour la revue *Cliopsy*, 2015.

¹⁷ Enfin, le site Internet remarquablement documenté des Éditions d'Une livre un véritable dossier scientifique autour du GTPSI.

Matérialisme : le premier chapitre situe non seulement le contexte historique, mais la façon dont les acteurs du GTPSI s'y inscrivent subjectivement et collectivement.

Le second chapitre déploie certaines lignes de lecture transversales : le « complexe de la Résistance » et le sentiment de « précarité » qui dominent l'ambiance des rencontres de ce « groupe-sujet », par-delà ses « thèses fondatrices », etc. Le titre du chapitre, « Stations », reprend à Oury l'image poétique de ces plans lumineux du métro parisien qui s'éclairent selon le trajet voulu : métaphore de la logique avec laquelle l'institutionnalisation trame le milieu, et soutient la construction progressive et sous-jacente de constellations transférentielles, qui ne se révèlent qu'à travers la fulgurance désirante inscrite et interprétée par la dimension analytique.

Le troisième chapitre, « Sessions » présente des grandes thématiques qui, cette fois, déroulent une certaine logique dans le développement de ces années, qui déboucheront sur un arrêt somme toute précoce, une rencontre ratée avec l'École lacanienne récemment créée, la naissance de l'éphémère Société de psychothérapie institutionnelle, mais surtout, l'existence d'une expérience unique, et l'énonciation collective d'une parole jusque là (et depuis ?) inouïe dans le champ psychiatrique à un tel degré de régularité, de densité et de responsabilité statutaire. Une quinzaine de grands cliniciens, autant de points de repères dans l'histoire, non seulement de la psychothérapie institutionnelle, mais de la psychiatrie humaniste du XX^e siècle.

Cet essai a su éviter la tentation de la lisse totalité : seuls des choix ont permis de découper d'un trait vif des profils singuliers, individuels ou collectifs, humains ou théoriques, dans ce paysage pourtant totalement présent devant nous. Et nous ressortons de cette lecture avec le sentiment rénové d'enfin pouvoir reconnaître un nom « mythique », c'est-à-dire méconnu, et de faire en sorte que la fonction du mythe ne s'émousse pas sous la fascination spéculaire.

Les premiers volumes des *Actes du GTPSI*

Par complémentarité, l'entreprise collective de publier les *Actes* du GTPSI apparaît dans toute sa fonction : redonner l'ampleur et la profondeur de ce qui s'est joué dans ces séances-là. La méticulosité¹⁸ de la « mise en écrit » de cette parole groupale arrive à rendre compte du style d'intervention de chacune et chacun des participants. Par-delà la présence souvent dominante de certains « ténors » (Oury, Tosquelles, Gentis, Millon, Ayme puis Guattari), c'est un grand bonheur que de pouvoir s'arrêter aux interventions fines, parfois longues, mais toujours interstitielle, c'est-à-dire fulgurante, des autres acteurs (Michel Baudry en particulier, dans « L'argent à l'hôpital psychiatrique ») de ce champ en acte de la pensée où les statuts plus ou moins imaginaires n'impressionnent pas.

Les deux premiers volumes, tout en étant pris par les questions d'organisation et de naissance du GTPSI, questionnent le fonctionnement de l'hôpital psychiatrique dans sa quotidienneté, travaillé par l'institutionnalisation qui tente de transformer l'établissement, régi par une logique administrative, économiste et spéculaire, en un milieu d'échanges symboliques où le pouvoir se partage et convoque autant les fous que le personnel. Mais plus généralement, chaque séance se met en marche par une reprise du mouvement d'ensemble, depuis le début. Le sens est toujours là, à redire, à retisser, à questionner — n'allant pas de soi.

Le premier volume, *L'établissement psychiatrique comme ensemble signifiant*, est empreint de la linguistique structurale alors dominante, via Lacan qu'Oury et Guattari « transmettent » au reste du groupe. Se développe une lecture du champ anthropologique, donc de la folie, au crible de la dimension symbolique et de la théorie structuraliste du signe, en particulier avec le concept de *Signifiant*. Le titre est une excellente paraphrase de l'action institutionnelle : la lecture de l'hôpital comme ensemble repérable et analysable fait de l'établissement autre chose qu'une Raison imposée de l'extérieur, dont les sujets seraient les usagers assujettis. Toutefois le ton des discussions n'a rien d'une « application » ou d'une

¹⁸ Et dont témoigne également l'élégance graphique et éditoriale de la collection ici lancée par les Éditions d'Une. Immensité du travail, devinée à la clarté de notre lecture.

« méthodologie » qui chercheraient à établir une orthodoxie dans l'usage des concepts : ce sont à ces derniers de se montrer appropriés à renforcer l'efficace éthique qu'exige la tâche de se tenir dans l'accueil, au plus près, de la folie. D'où le leitmotiv : le GTPSI ne doit pas être une société savante¹⁹.

Le deuxième volume, *L'Argent à l'hôpital psychiatrique* est sans doute le plus directement passionnant pour la pédagogie. Pour qui connaît la place de l'institution de la monnaie intérieure dans une classe coopérative, sa fonction strictement irremplaçable, il est flagrant de voir combien sont proches nos deux champs (selon Jean Oury, ils ne font qu'un) : les effets de pacification des échanges (F. Imbert), thérapeutiques, etc. sont les mêmes. Les réticences aussi : faire entrer la monnaie intérieure dans la classe ou l'hôpital demeure le scandale le plus visible de la pédagogie et de la psychothérapie institutionnelles, même chez ceux qui acceptent l'autre scandale (celui de travailler avec l'inconscient). Se révèle aussi la complexité propre de la praxis psychiatrique, confrontée à la permanente déflagration contaminatrice de la psychose et de la schizophrénie, et les contrastes d'autant plus frappants entre les tableaux morbides et l'effet en leur sein de la fonction de l'argent. Complexité qui n'est jamais défaite du champ politique : l'argent signifie toujours le branchement de la vie intérieure sur la société. Profond sérieux de ce milieu où on ne « joue » pas à la vie normale, mais où on la construit sérieusement. ; rien n'a changé par rapport au GTPSI. Mais surtout, ce qui n'a pas changé, c'est la pertinence des outils et des réponses. Aucune « modernité high tech », aucun compromis au paradigme « communicationnel », n'a pour l'instant permis de travailler plus en profondeur cette couche fondamentale, anthropologique, de l'instauration symbolique d'un échangeur universel, préservant la part sacrée du sujet dans le circuit socialisant des échanges.

Du GTPSI, quel visage nous livrera la collection entière des *Actes*? Laissons la parole à Oury : « L'éventail de thèmes abordés par le groupe pourrait être réuni dans ce qu'on pourrait appeler : « éléments provisoires de psychothérapie institutionnelle ». Le but était d'essayer de dessiner des lignes de recherche. (...) Est-il possible de constituer une topique de la psychothérapie institutionnelle? La psychothérapie institutionnelle existe-t-elle d'une façon spécifique? Si oui, y a-t-il alors un objet spécifique de la psychothérapie institutionnelle? » (*Revue de psychothérapie institutionnelle* n°4)

Le « moment GTPSI », une scansion dans l'histoire de la psychiatrie

Une permanence, éthique, parcourt ces séances qui expliquent qu'aucune faille ne les sépare de nous, malgré les cinq décennies qui nous en séparent. Elles répondent à la question : Qu'est-ce que la praxis psychiatrique? Selon les futurs membres du GTPSI, il s'agit d'un champ pratique où le statut administratif, médical ou psychanalytique n'a aucune valeur thérapeutique, où la psychanalyse et l'analyse du transfert ne sont réservées à aucun personnel qualifié, préposé par une quelconque loi sociale. Au fond, c'est cette position qui fit exploser le Groupe de Sèvres qui, dans les années d'après-guerre, regroupait parmi les meilleurs représentants de la psychiatrie humaniste, progressiste, freudienne. Un sarcasme d'Oury y fit un effet « clivant » : « Un infirmier, ça n'est pas plus con qu'un médecin ! » Cette rupture ne constitue pas le tournant majeur de la psychothérapie institutionnelle, mais le confirme : Pour le GTPSI, c'est la dimension éthique, non l'idéologie, qui emporte le sort politique et théorique de la révolution psychiatrique.

Aucune hiérarchie, non plus, dans l'efficacité de ces réunions *ailleurs*. Aucune « impulsion du haut » : le GTPSI n'est pas le moteur premier de la psychothérapie institutionnelle. Il a été un outil parmi d'autres pour travailler l'aliénation sociale. À ce titre, il participe, non seulement de l'immanence, mais du monisme de tout le champ des praxis : la rencontre entre deux praxis est aussi une praxis. Dès que se brise cette égalité fondamentale, on tombe dans le registre spéculaire, hiérarchique, administratif, et la position du sujet en son sein s'effondre. Ce n'est donc pas par bonté d'âme, choix moral ou philosophique, que la rupture d'avec le Groupe de Sèvres s'est effectuée : c'est sur le plan d'un matérialisme éthique et pratique radical. On entrevoit peut-être, à travers cette option, pourquoi la psychothérapie institutionnelle n'a jamais pu se couler dans la logique corporatiste des établissements scolaires, de pouvoir et de formation,

¹⁹ Une leçon que la doxa sévissant dans les champs éducatifs et psychologiques devrait méditer...

dans les champs psychiatriques ou psychanalytiques. En témoigne la rencontre ratée entre les lacaniens convaincus du GTPSI, prêts à adhérer en tant que groupe à la toute récente École freudienne de Paris, et le projet de Lacan (ou de ses tenant-lieu) de les y « caser » dans la section nommée « Psychanalyse appliquée » — désignation typique du discours universitaire, quoi qu'en dît le « Maître », et qui doctement ignore que la production du savoir n'est pas à sens unique : que dans une praxis véritable, on n' « applique » rien. C'est sur ce ratage, emblématique de bien des choses, que s'achève, ou presque, le parcours chronologique du livre d'Apprill.

Mais cette rupture en constitue peut-être une, aussi, pour les acteurs de la psychothérapie institutionnelle eux-mêmes. Sur le plan politique, le GTPSI marque définitivement l'abandon du paradigme léniniste du parti révolutionnaire, pour le couler définitivement dans la forme praxique, radicalement anti-centraliste, qui sera le propre de leur révolution psychiatrique, marquée par la logique totalement hétérogène aux problématiques macrosociales. De façon révélatrice, le GTPSI naît alors que la grande bataille en faveur du secteur vient d'être gagnée : sans nier l'importance de cette victoire, une légitime prudence saisit les psychiatres, face au risque de voir la précarité des efforts d'institutionnalisation écrasée sous la logique générale des directives et autres gestions massives. Nous qui l'avons vue, cette révolution du secteur, se brader à l'encan sous les plus nobles étendards progressistes (mêlés aux pires, policiers), nous pouvons mieux que quiconque apprécier ce réflexe de « Résistants », qui savent que l'enfer des fous est pavé des bonnes intentions des « normopathes ». L'impératif de « ne pas s'en laisser passer une » n'est pas seulement un impératif à usage interne.

D'où qu'il faille déplier le titre de l'ouvrage d'Apprill : une « avant-garde » ? Oui et non.

Oui, mais alors de façon transversale à la seule chronologie historiciste : le GTPSI n'a rien appelé ou annoncé qui dût être digne de lui. Il reste un paradoxe aussi incompréhensible, voire plus encore, pour la doxa de notre époque que pour la sienne. Plus qu'une avant-garde, c'est un extrême, mais *extrêmement quotidien*, « la moindre des choses » dira Oury, là où, sous le retour de vague conservatrice qui a eu raison des possibles dont était riche le secteur, notre époque a réintégré les plaines plus ou moins marécageuses, confondant quotidienneté et banalité. D'un certain point de vue, le concept d' « avant-garde » peut avoir joué comme repère politique et artistique, point d'accroche pour le désir de ses acteurs (d'où leur rapport aux théories les plus avancées des champs traversés, linguistique, cybernétique, poésie, etc.). Il est évident que depuis, le GTPSI est à son tour devenu un tel repère, du moins pour certains, rappel intempestif à ne pas céder sur l'éthique, et mis en place d'Idéal du moi, « point de voyance dans le symbolique » : une fonction d'*avance*, terme dans lequel il faut entendre non le complément circonstanciel de temps ou de lieu, mais le substantif désignant le fait d'avancer, la qualité qui pousse ou tire le sujet dans son cheminement. Le risque serait que, vue la souffrance qui accompagne les récents combats politiques pour défendre les acquis du siècle dernier, cet Idéal du Moi vire au Surmoi de la psychothérapie institutionnelle.

... *et non* : le GTPSI vient « après », il naît de la psychothérapie institutionnelle, et non l'inverse²⁰. Dans la praxis, le GTPSI occupe une position toujours seconde. On n'analyse que ce qui déraile (« le psychotique a déraillé dans le symbolique », dit Lacan) ; dans l'ambiance dialectique où baigne le GTPSI, on réintroduit du négatif là où la positivité, supposément travaillée, risquerait de se figer en une synthèse idéale, « incarnée ». En l'occurrence, l'incarnation a pour nom « secteur » : quand l'attitude « allant de soi » serait de jouir de cette victoire massive, l'éthique consiste à persévérer dans l'analyse, hors de toute « raison ». C'est la leçon d'incomplétude propre à l'analyse institutionnelle, qu'a cherché à distinguer l'ouvrage d'Apprill, dont par exemple les remarques sur le flottement symptomatique du nom et de son écriture ne sont pas que de détail : elles révèlent la fragilité, le sens du sérieux et du précaire, qui règnent autour d'un lieu qui n'en a pas moins toujours eu, même sur le registre du vague, sa singularité, son

²⁰ Aucune avant-garde ne s'est tenue, en avant de la pratique, éclairant le chemin vers la psychothérapie institutionnelle : sur ce point, on ne peut même pas parler d'abandon du léninisme, puisque dès le commencement, dès Saint-Alban, jamais il n'y eut une telle croyance — côtoyer les yeux ouverts la folie, le massacre de la République espagnole par les Staliniens autant que par les Franquistes et leurs alliés, puis le nazisme, doit sans doute vacciner contre quelques tentations...

« unarité » aux yeux de ses sujets.

La pertinence praxique d'une théorie n'a rien de récapitulatif, ni d'universel. D'où, tout de même, cet insistant « paradoxe » : dans les *Actes* du GTPSI, pas de grande innovation conceptuelle à se mettre sous la dent. Ce serait même le contraire : du trivial, du quotidien comme pâte et toile de fond. Pourtant, des concepts sont introduits, issus du séminaire de Lacan, de la linguistique, etc. mais pas d'élaboration achevée de grands systèmes ou de doctrines. Ce qui marque le GTPSI, c'est le *ton* qui y règne, au sens peircien, proche du « pathique » d'Erwin Straus²¹ : le ton seul peut être porteur d'une profonde *fiance*, lui seul se fait signe efficace d'une ambiance telle que peut surgir le véritable trésor : les bouts de ficelle du quotidien, les bouts de clinique : non pas un « art de la vignette », mais une dynamique analytique et associative, dans laquelle tout matériau humain peut a priori aider à faire sens. À ce titre, un concept vaut autant qu'un point concret d'organisation, un rêve, une boutade, une engueulade. Convoqué à régime praxique, un concept n'a de chance de devenir pertinent qu'à la condition d'accepter d'être cabossé ; alors, à son tour il sera en mesure de cabosser les autres éléments en présence. La praxis est une immense machine à défiger, la mise en acte locale d'une tactique à défiger les « allant de soi », individuels et groupaux. Le GTPSI a constitué l'une des montées au plus haut du régime de son fonctionnement. Mais l'hypostasier et le disjoindre de cette machine — l'idéaliser — serait une erreur épistémologique autant qu'éthique. Comme tout groupe analytique sérieux (les groupes d'élaboration monographique en sont un autre, qu'admirait Jean Oury), le moment du GTPSI constitue une scansion dans la praxis, l'entre-deux qui relance la dynamique transférentielle et défige les tendances entropiques de toute institutionnalisation.

D'un point de vue psychique, cette dynamique groupale visait avant tout à maintenir la position énonciative collective dans cette position que Lacan désigne comme l'*embarras*. Ce terme, proposé par Lacan lors du Séminaire sur *L'Angoisse*, dans son commentaire de *Symptôme, Inhibition,angoisse* de Freud, apparaît dans le tableau à neuf cases, « fameux » pour tous les auditeurs du Séminaire de Sainte-Anne d'Oury qui l'a profondément médité. L'embarras désigne la place de l'angoisse articulée : seul lieu d'où peut émerger du concept, c'est-à-dire une théorie qui ne serait pas forclosée au désir ou à l'angoisse. Qu'ensuite, selon les dispositions singulières de chacun, le sort de cette conceptualité connaisse des chemins propres jusqu'à sa propre « théorie », c'est là l'effet du GTPSI. Depuis cette place précise, avec le temps, le GTPSI a constitué une matrice, arrière-fond ou surface sous-jacente, qui a autorisé l'inscription primordiale de quelque chose de l'ordre de la parole articulée. Effet de contamination dans l'espace du présent, dans la concrétude des praxis : un concept se traduit immédiatement dans l'articulation matérielle de la vie quotidienne, de son institutionnalisation et de sa valeur thérapeutique. Mais contamination, aussi, dans le temps, et là, il faut bien parler de la force séminale du GTPSI sous la forme de son *héritage*. Apprill rappelle que seules quelques publications ont, plus ou moins rapidement, rendu compte de quelques séances : le n°4 de la *revue de psychothérapie institutionnelle*, le n°21 de *Recherches*, et surtout la thèse de Claude Poncin sur les « situèmes », directement issue de l'analyse structurale du langage²². Mais pensons à tout ce que la pensée ultérieure de chaque acteur devra à son passage dans le GTPSI : Roger Gentis et sa plume si aiguisée ; l'œuvre de Tosquelles, épique, en cours d'édition intégrale ; celle de Torrubia ; mais aussi l'œuvre de Guattari telle qu'elle est recueillie dans *Psychanalyse et Transversalité*, et même au-delà. Enfin, comment ne pas penser aux deux Séminaires de Jean Oury, à La Borde d'abord, puis à Sainte-Anne, rendu possible par Ayme, encore un du GTPSI... Dans l'effort du fondateur de La Borde, plus de quarante années durant, comment ne pas voir l'aboutissement le plus magistral, « l'interprétant final » dirait Michel Balat, déclenché par la position d'embarras, non première mais décisive, car vécue à l'échelle groupale, et dans une fonction quasiment mythique, du GTPSI ? Fonction mythique, de portance par-delà le temps et les catastrophes, et non piège mythifiant, à fabriquer imaginairement du Maître. La place de

²¹ C'est à ce ton que l'on reconnaît une réunion de « PI », pédagogie ou psychothérapie, quand elle n'est pas du semblant : ce fait de « ne pas s'en laisser passer une » *mais* liée à une absence totale d'autorité statutaire. Pas de membres de second rang dans une réunion : la parole y est un droit pour tous, et si se taire est un droit, ce ne saurait être un devoir, encore moins une propédeutique où les impétrants auraient d'abord à apprendre en silence.

²² Consultable sur le site Internet des Éditions d'Une.

« Maître » n'a pas à subir le sordide sort de s'incarner en une figure supposée réelle, elle doit demeurer une fonction de discours. Dans l'œuvre d'Oury surtout, mais dans celles de *tous* les autres, jusqu'au bout de leur pratique, comment ne pas voir en actes la fidélité la plus sérieusement achevée à ce souci : « Est-il possible de constituer une topique de la psychothérapie institutionnelle ? »

La réponse fut donnée de façon indirecte, en actes. Un lieu où, après-coup, se vérifie le fait qu'a pu s'y articuler dans la sous-jacence de la parole « qui ne serait pas du semblant », et politiquement signifiée comme telle : oui, le GTPSI peut assurément prétendre à la fonction de « discours de l'analyste », tant, à partir de lui, ont pu se déployer de discours-mâtres. Souhaitons que la fonction de portance ne s'achève pas ici...

Sémiotique, philosophie

Envisager la contingence, ou : « Le contingent, c'est le substantiel » La théorie sémiotique à haut régime de Georges Molinié²³

*Aujourd'hui la vie ne flotte plus qu'à la surface des mots, elle en a déserté le fond, les remous violents.
Aujourd'hui la vie est comme ça, comme une attitude sans visage et je suis disponible à qui m'ouvre son vide.*
Olivier Magnier, *Revers*.

Dans ce qui suit, « pensée » et « théorie » sont employés l'un pour l'autre. « Langage » et « sémiologie », idem ; « sémiotisation », « mondanisation », désigne le fait de traiter le réel par du langage ; par opposition, « monde » désigne le réel, ce qui est refoulé hors de ce qu'on arrive à « mettre en mots » (exactement comme en psychanalyse le « réel » désigne ce qui est refoulé, inconscient, hors de la conscience). Le concept de « substance du contenu » désigne la part du langage qui est concerné par la production de la signification et de la valeur des mots (par distinction avec ce qui est concerné par la forme de l'expression, par les codes langagiers...).

I. Le substantiel, c'est le contingent

1. Le renversement Hjelmslev/Molinié : « La contingence est substantielle »

Molinié a beaucoup commenté un aphorisme de Hjelmslev : *Le substantiel, c'est le contingent*. Le contingent, c'est ce qui n'est pas nécessaire, et n'a pas à être pris en compte. La sémiotique de Hjelmslev est un dispositif d'analyse du langage. Ce qui est décrit, c'est ce qui est reconnu comme spécifique à l'objet étudié : c'est sa structure. Le terme de *substance* désigne ce qui demeure variable dans l'analyse, ce *continuum* duquel rien n'est dicible du point de vue de la règle sémiotique. Quoi que ce soit, c'est ce qui n'est pas décrit ni pris en compte, et donc demeure contingent.

Cette aire pâteuse, brouillardeuse en deçà de la formalisation et cependant bel et bien là, Molinié s'y attache. Molinié ne voit là rien de moins que le retournement radical de vingt-cinq siècles d'aristotélisme, de primat revenant à la substance, à ce qu'il y a d'universel et de permanent. La rationalité occidentale ne voit dans le contingent que la ruine d'une communication sérieuse, fiable, fondatrice. Cet aphorisme selon Hjelmslev peut se lire : *La substance est contingente*, il devient, selon Molinié : *La contingence est substantielle, i.e.* qu'elle est au cœur de toute substance langagière. On passe du constat quant au statut du concept de substance, à un engagement pour la contingence. Comment passer de l'un à l'autre ?

La contingence n'a de sens que négativement, par opposition à la notion de nécessité : pour pouvoir penser un objet, il faut lui donner *nécessairement* des proportions, des régularités, autant de catégories qui le *classent* et écartent toujours plus ce qui est contingent. Le contingent c'est *ce qui reste*, ce dont la raison ne peut rendre compte, c'est ce qui ne compte pas, ce qui compte pour

²³ Conférence prononcée dans le cadre du séminaire de Sémiostylistique de Georges Molinié, Paris-Sorbonne, 2010.

rien. Le contingent est de l'ordre de l'infra, du périphérique, du négligeable. Le contingent, c'est l'indiscernable. Il ne peut donc pas y avoir, au sens habituel, de pensée de la contingence. C'est la limite inhérente à toute pensée. Le sort fréquent de la contingence dans les théories philosophiques ou critiques est d'être considérée en dernier lieu, et cantonnée dans une place subalterne. L'exemple le plus *people*, ce sont les *amours contingentes* de Sartre et de Beauvoir, sans poids par rapport à leur amour nécessaire.

Le problème, c'est que, même subalterne, cette place de la contingence est forcément incalculable à l'avance : la théorie ne peut penser *la contingence*, justement puisqu'elle est imprévisible avant son advenue, et qu'elle n'est rien d'autre que cette advenue. On se rend compte de la présence de quelque chose contingent, quel qu'en soit la nature, seulement quand ça vient *foutre le bordel* dans notre conception des choses. Pour prendre au sérieux cette contingence, il faut accepter que cette place vienne ainsi agir dans la sémiose. Et c'est seulement si une sémiose peut supporter ce bouleversement, et embrayer sur une reconstruction sérieuse, qu'elle est véritablement une structure langagière saine, un cosmos et non un système figé. Face au rêve positiviste d'une sémiose *achevée*, close sur elle-même et sur un réel qu'elle voudrait rationaliser totalement, *sans restes*, face à ce rêve naïf ou fou, mais en tout cas calamiteux quant à ses conséquences réelles, la contingence désignera toujours *ce qui reste*, mais aussi *ce qui manque*. Comme on dit : *Il manque dix sous pour faire un franc*.

Maintenir cette infinitude et cette incomplétude constitue l'éthique de la théorie de Molinié. Finalement, il fait tout simplement de la contingence l'expression du *paradoxe* que doit soutenir toute théorie, au lieu soit de le dénier avec mépris ou mauvaise foi, soit, pire encore, de croire pouvoir le résoudre.

2. Face au paradoxe : la pensée comme force

À cela suit une question : comment produire une théorie, comment activer cette théorie à un régime tel qu'elle ne soit pas fermée à la contingence (de la même façon, par exemple, que l'art est un régime de langage ouvert à une rencontre intime) ? Pour définir ce régime d'une théorie ouverte sur la contingence, il faudra questionner l'équilibre présent au cœur de la substance du contenu de cette théorie, entre noétique, thymique et éthique. Comment le dispositif théorique de Molinié se tient *face à* la contingence, sans céder à la facilité de *résoudre* sa contradiction, mais en *envisageant* son aporie ?

La voie théorique pour aborder *la* contingence telle qu'elle est, dans sa nudité, c'est de ne pas en parler, de ne pas prendre d'emblée la contingence pour objet de discours, à strictement parler. La pensée doit avant tout se dénuder elle-même, s'accepter et se disposer comme une *pensée de presque rien*, pour n'être presque qu'une *force* qui entre en contact avec une autre force : celle, totalement imprévisible, de son objet juste avant qu'elle ne le théorise. C'est un abord tout en retrait, celui d'une pensée qui accepterait d'être forcée par son objet, un objet dynamique donc, qui serait ainsi avant tout son moteur, moteur extérieur, réel, *négatif*. Et c'est la source imprenable de cette force qui désignerait à la pensée le lieu et la présence de son objet. Cette pensée saurait ce qu'est la contingence. *Contingence* serait le nom de ce lieu, tel qu'il est ressenti et vécu par la pensée. Autrement dit, l'objet de la pensée, avant d'être l'objet de son discours, c'est l'objet de son souci, la source de sa dynamique. C'est le statut des auteurs dont parle Molinié ; ce ne sont pas des exemples, ce sont des *points de départ*. (Cf. *Dom Juan*, emblème de l'herméneutique matérielle.)

II. Envisager la contingence

Mais ensuite, que fait Molinié *théoriquement* de la contingence ? Il la met au cœur de toute sa pensée.

1. L'hygiène de l'historicité : accueillir la contingence en tant que telle

Molinié fait subir des torsions à l'équilibre du système de Hjelmslev, en mettant sur la substance du contenu une emphase absente de l'œuvre danoise elle-même, et au sein de cette composante, l'éthique prend une place nodale, là aussi de façon non présente chez Hjelmslev. Je ne reviens pas sur les détails, mais il faut mesurer ce que fait Molinié de l'aphorisme de Hjelmslev : je partirai d'une observation : tous les langages, toutes les sémioses que Molinié analyse (rhétorique, textes, théories, rencontre intime entre deux corps, corps sexuels ou corps artistisés...), il les considère dans leur historicité. L'historicité et le social sont les dimensions les plus larges de la matière et de la praxis sémiotiques. *Large* ne signifie pas que l'historicité soit la dimension la plus abstraite, la plus *générale* du langage. C'est au contraire la plus concrète, la plus ancrée dans une situation toujours particulière. Il faut la prendre en compte cela au cœur même de tout langage, c'est la présence avec laquelle, il n'y a pas le choix, il faut compter dans la substance même de ce que nous disons ou faisons, nous, êtres de langage et d'histoire — et pas seulement dans le *contexte*, comme une variable qui ne changerait rien à l'essence même du langage. Et la plus imprévisible : l'usage particulier d'un mot n'est pas, et pourtant lui seul existe, il est le réel historique qui survient. En cela, l'historicité est *la* source de contingence qu'on ne peut ignorer (hormis délibérément, mais alors c'est encore une décision éthique). Klemperer, *LTI* : les mots sont viciés au cœur, les prononcer n'a plus la même portée, et *nous* sommes à notre tour contaminés. Le mot *juif*, le mot *islamisme*, aujourd'hui. Ou *sans papiers*, ou *ressources humaines*... La signification s'enracine dans l'historicité concrète. Le contingent détermine l'usage concret et vécu des différents langages : pas la part formelle, mais la part qu'on ne peut abstraire ni généraliser, et qui pourtant ne peut pas ne pas être prise en compte. La contingence est toujours déjà l'autochtone de tout paysage langagier, même si au demeurant elle y est souvent ignorée, parquée, humiliée. La contingence est *première*. Penser ainsi c'est choisir la scrupuleuse perspective de l'humain singulier concret, du *chaque fois*. C'est là que réside le *renversement* selon Molinié. Qu'est-ce qui le pousse à penser ainsi ?

2. Un impératif contingent : dire après le lieu de l'abîme, contemporain

Molinié intègre ce dispositif théorique dans une perspective éthique propre, dans une *conscience* singulière, une disposition à penser qu'il affiche comme impérative : le fait de se reconnaître comme contemporain de ce qu'Auschwitz a eu lieu. Cet abîme civilisationnel a correspondu à l'humiliation radicale, au nom de l'Universel et du nécessaire, du corps humain, et de tout qui n'a cessé d'être relégué dans les marges de la contingence, de ce qui ne compte pas, de ce qu'on veut soustraire du régime général de l'humanité, et mettre dans des ghettos, qui ne sont que l'étape indécise, l'euphémisation hypocrite de la négation, qui au moins une fois, est devenue l'antichambre de la solution finale. Mais il faut compléter la définition de cette contemporanéité. Molinié la ressent vis-à-vis de trois grands genres d'événements, disposés aux antipodes les uns des autres, sur une surface qui se définit graduellement entre d'un côté l'abîme civilisationnel qui à jamais nous engouffre, la destruction industrielle et métaphysique du corps, désastre plus qu'événement, et de l'autre deux sommets : la rencontre avec l'art érigé comme corps, et l'assomption intime et partagée du sexuel, deux événements, deux rencontres des plus fragiles mais faisant accéder le langage à un haut régime d'humanité. Dans Auschwitz se trouve englouti

ce même corps qui peut à rebours être relevé comme ultime source *lumineuse* de toute valeur.

Le geste de Molinié va encore plus loin. Nous qui devons penser en contemporains d'Auschwitz, nous venons après la ruine morale insondable qui entache, non pas la Raison — mais du moins un langage qui a cru pouvoir isoler la rationalité de toute autre législation : efficacité illimitée du noétique qui, défait de tout équilibre éthique et de tout respect du corps, a transformé des êtres de chair et d'histoire en entités abstraites, comptables, éliminables, sans corps, ni passé ni à venir. La nécessité pure, ne tenant compte d'aucune contingence, a pu mener au crime parfait, absolu. Après cela, il faut radicalement mettre l'accent sur la contingence elle-même comme seule source possible de la valeur. C'est le projet d'une pensée somatique. C'est un vrai renversement.

Et pourtant, il y a un saut, un pas, que Molinié ne franchit pas : son constat met à bas une certaine prééminence de la rationalité pure, du pur *nécessaire*, mais refuse d'aller au-delà. Ce n'est pas la rationalité en tant que telle qui est niée, c'est la place qui, dans le noyau du langage, lui a été conférée par une gestion perverse de l'équilibre entre ce qui est de l'ordre du noétique, du thymique et de l'éthique. D'où la pensée serrée de la substance du contenu, qui régule ces trois dimensions. Dans cette pensée, la contingence ne devient pas *la* source de valeur : croire que la contingence existe, comme une chose, ce serait tomber dans une croyance, un réalisme ; elle est affirmée comme qualité logique, fondamentale, respectable, de toute chose, de tout être, de tout objet, qu'une herméneutique matérielle doit maintenir dans l'approche de cette chose, de cet être, de cet objet. Cette contingence constitue le pendant, sur le plan logique, de ce que sont le corps et le matériel sur le plan herméneutique. D'où que cette contingence appartienne à un *essaim* de valeurs éthiques, mais qui n'ont rien d'antirationnel : fragilité, rareté, négativité.

J'insiste donc sur le fait qu'à aucun moment Molinié ne transforme la contingence en autre chose que ce qu'elle a toujours été : ce qui ne compte pas, ce qui a été méprisé ; il ne renverse pas les rôles, en donnant soudain à la contingence, la juive errante de la pensée occidentale, chassée ou ghettoïsée, la noblesse de la substance. Pas de *bonne conscience* sur le tard, ce serait encore nier la contingence en tant que contingente. Et c'est là qu'on prend vraiment la mesure de ce que signifie l'impératif de penser pour Molinié. Cet impératif n'a rien d'universel : ce qui pousse Molinié, qui se sent le contemporain d'Auschwitz, à penser que cela a eu lieu, est improuvable, irréductible à un raisonnement par preuves, bref à du noétique, et pourtant, c'est impératif : il se reconnaît en un point singulier de l'histoire, de s'y tenir fidèle, position vécue dans son corps et sa conscience. Autrement dit, Molinié place sa pensée, sous le signe de l'historicité et donc de la contingence. Telle est l'impératif éthique qui dispose son langage : un impératif concrètement contingent. Notre position sémiotique est consubstantiellement contingence, et Agamben a traduit cette condition subjective au plus exact : nous (ne) sommes (que) *ce qui reste d'Auschwitz*.

On peut dire, donc, qu'il n'y a pas de pensée de la contingence. Par contre, il peut exister une pensée *à partir* de la contingence. Plus une pensée s'ouvre à ce qui vient, plus elle a de chances de pouvoir respecter dans cette advenue ce qui n'est *a priori* pas explicable par elle. Il suffit pour cela que la pensée ne cherche pas à se vouloir disjointe du réel, à l'abri de ses coups de buttoir imprévisibles. Il suffit que la pensée ne cesse jamais d'être une praxis, en contact permanent avec la force de son objet. Je ne pense pas forcément à une distinction entre sciences expérimentales et philosophie abstraite ou théorie pure. Des impératifs, on l'a vu, peuvent vous obséder, vous accompagner, exister pour vous. Des *idées* aussi, Deleuze parle bien de cela. Autrement dit, la condition de possibilité d'une telle pensée ouverte au contingent ne dépend donc pas de son domaine, de ses procédures, de ses finalités, etc., elle ne se définit pas par des conditions, fixables a priori, universelles ou épistémologiques ; elle dépend de son positionnement éthique, c'est-à-dire,

pour son sujet, du fait de tenir compte de la qualité d'apparaître des choses. Se mettre à l'exacte hauteur de ces choses est une question de *position* : les surplomber, c'est les écraser sous nos catégories nécessaires ; les adorer, les accueillir sans distinction, c'est risquer le chaos ou la folie. Bref, la possibilité d'existence d'une telle pensée dépend du *régime* auquel elle est activée. *Contingence* est le nom générique sous lequel se range toute possibilité de respect théorique quant à l'apparition d'une chose. C'est l'impératif fondateur de toute éthique théorique.

III. Herméneutique matérielle et logique du vague

1. Une logique du vague : l'abord respectueux des choses et des êtres

Cette éthique commande une logique bien précise. Je vais emprunter la terminologie de Peirce pour la décrire. Face à un objet qui paraît, contingent, indéterminable selon nos catégories, il ne faut pas chercher à dire vrai ou faux, à *caser* cet objet, puisqu'aucune case ne convient. Bien forcé, il faut faire le constat qu'on n'a plus à faire à un objet *particulier*, relevant d'une loi générale, déjà conceptualisée. Et faire le pari qu'on est face à un objet *singulier*, porteur de sa propre loi et qui nous attire par-delà notre savoir constitué, dans une situation inédite. Cette logique n'est pas celle de la *déduction* (du général au particulier) ; pas même celle de *l'induction* (du particulier au particulier) ; c'est ce que Peirce appelle une *abduction* : un objet singulier n'a pas à être ceci *ou* cela (logique du tiers-exclu de la logique classique), il peut être ceci *et* cela, peu importe dans un premier temps : laissons-lui assez de temps pour varier librement, et devenir ce qu'il a à être. Pour cela, la logique de l'abduction consiste à faire des hypothèses à son sujet : non plus pour le *caser*, mais pour l'aider à exprimer sa raison propre, singulière, sur des voies où il m'attire et où je ne suis jamais allé. Cette logique pose un espace d'indécision, un espace *vague* : parfait accueil de la contingence. La contingence, c'est le statut de ce qui est en phase avec cette logique du vague : c'est ce qui peut être ceci *et* cela, *peu importe*. Ce qui importe par contre, c'est que face à cette indécision-là, au contact de son angoissante pression, nous, sujet sémiotique, tenions notre regard dans la neutralité, assez longtemps pour qu'émerge la loi singulière, portée à nous par cette rencontre imprévue. Voici une telle rencontre, mais moins abstraite, et plus *incarnée*.

Lire l'extrait de Michel Balat, sur les croissants et la logique du vague.

Accueillir le vague, le contingent, ce qui est singulier avec des catégories générales et injonctives, c'est comme vouloir accueillir la parole encore faible du malade convalescent en ne lui laissant le temps de parler et d'exister tel qu'il le désire ; c'est comme accueillir un visage encore invisible avec une panoplie de masques prévus pour d'autres visages, qui vont entamer ses traits et n'en donneront qu'une caricature farcesque, aussi étendue que soit cette panoplie. Émergeant au contraire dans une ambiance de logique du vague, cette présence singulière nous dessinera progressivement les traits d'un visage premièrement absent, à travers des esquisses, des propositions de traits les plus délicats et fragiles possibles, mais que nous laisserons se crayonner pour qu'apparaisse, en négatif mais au plus proche possible, la peau de cette face invisible. Qu'a-t-on ? L'empreinte du monde à l'orée de notre effort de langage, et rien d'autre : c'est cela, toute la difficulté d'une pensée du vague, la maigreur de son résultat, l'étalon véritable de tout penser. C'est la seule façon de ne pas nous prendre au piège de notre volonté de tout comprendre, qui ne ferait que détruire l'objet de la pensée avant même que cet objet ne donne naissance, départ, à la pensée. La logique abductive est la cheville ouvrière de ce qu'on appelle la *logique du vague*, étape pragmatique cruciale pour saisir comment une aire de savoir vif s'accroît, gagne du terrain sur l'inconnu, tel un pneuma : en acceptant d'être soi-même pénétré — et on reconnaît l'importance de la relation pénétrant/pénétré pour Molinié. C'est une logique qui *ouvre* le champ de la pensée à

ce qui n'était pas auparavant compris par ses lois, mais qui demande à y entrer. La pensée sort de son espace sémiotique, elle l'ouvre à (une) autre chose : quoi ? Eh bien, à *l'autochtone* de cet espace vague : la contingence. La contingence est la couche la plus fine, la plus fragile, où s'opère la rencontre entre, d'un côté, l'aire de la sémiose, de la logique, du langage, et de l'autre côté, le monde. Le monde est le négatif du mondain, du sémiotique ; c'est cet *immédiat à jamais perdu* dès lors qu'on produit du mondain. Lacan, lui, parlerait du *réel inconscient et inaccessible*. La contingence se tient dans la zone du vague, dans ce brouillard des confins entre mondain et monde où *erre* ce qui demeure hors de toute prise, de toute prise en compte.

Une théorie en faveur du vague : c'est ainsi que je désignerais, avec beaucoup de précautions, l'éthique de la pensée de Molinié.

2. Herméneutique matérielle, dire et indiquer

Le vague est une atmosphère qui se reconnaît dans certains parages, que la théorie atteint quand elle se transporte à ses limites, c'est-à-dire aux limites du noétique, de sa capacité à s'articuler conceptuellement. Molinié opère une distinction entre *dire* et *exprimer*. *Dire* est la propriété exclusive du verbal, mais il y a du mondain indicible, qui échappe au verbal, et se situe dans le registre de l'exprimable. C'est le sens exact des paroles d'*India Song* de Duras : *Chanson, toi qui ne veux rien dire / Toi qui me parle d'elle, et toi qui me dit tout...* Ce que révèle l'expression de ce mondain-là, c'est l'importance, dans tout langage humain, y compris dans le verbal, du thymique et de l'éthique. Eh bien, même la théorie est concernée par cette distinction. Daniel Arasse disait sans métaphore : *La peinture pense*. C'est-à-dire non qu'elle *dit*, mais qu'elle *exprime*. Autrement dit, dans l'*exprimer*, il y a encore du noétique. La théorie, et même la verbale, peut se décaler par rapport au langage seulement verbal. Elle commence déjà, alors, à s'activer à un certain régime.

Mais ce ne sont pas encore là les parages que j'ai annoncés. Vue ainsi, la substance du contenu semble quadrillée : le dicible et l'exprimable se partageraient toute la surface de ce qui peut être objet de langage. C'est rassurant, mais cela ne suffit pas. Ce serait le pire des réductionnismes. Ce serait enclorre le mondain, et empêcher de laisser venir en lui la présence obscure, rare, angoissante, du *monde*. Le monde est indicible et inexprimable, d'où un troisième terme : on ne peut qu'*indiquer* qu'il y a du monde, pur geste aux limites du langage. *De temps en temps, tout langage indique* : tension seule, sans objet fixable (à la différence du *dire* ou de l'*exprimer*), respect du *il y a* pur. Cette situation est comparable à la rencontre artistique, mais cela ne signifie pas que je parle ici de la *pensée en tant qu'art*, mais bel et bien de la *pensée en tant que pensée*. Il y a en effet des situations où, malgré l'indicible et l'inexprimable, on sent qu'une médiation s'opère et que quelque chose *pass*e. Médiation sans objet, passage sans autre bord pour nous. Arrivée à ce point, la théorie envisage son aporie face au *gouffre* seulement indicible. Cette ouverture du sujet au monde, cet acte du langage en faveur de son radical dehors, cet acquiescement au vertige possible, qui prend la forme de la logique abductive, Jean Oury l'appelle *greffer de l'ouvert*. Ce qu'il désigne par là, c'est la montée à haut régime de la pensée en tant que fonction d'ouverture à la contingence. Et la sous-composante maximale activée par l'*indication* n'est pas l'éthique, et encore moins le noétique : c'est le thymique. La pensée, face à la contingence du monde, est plus que jamais l'affaire du corps. Dans toute vraie pensée, il y a *toujours* de l'*indiquer*.

Avec cette pensée portée au bord du monde, est atteinte la limite de tout langage : or ce ressenti fondateur est questionné par Molinié en des termes qui concernent la substance du contenu, et placent ce *bord* au cœur même du langage, dans son noyau d'atome : on ne saurait questionner plus *radicalement* les choses. C'est là que je retrouve la pensée somatique, matérielle, qui se

transporte et se pense jusque dans son contact le plus fin, le plus tendre, avec ce qui n'est pas elle et qui pourtant la force à être elle-même. Un point de contact qui rend si proches la sphère de la pensée et celle du réel, dans une logique des confins où la pensée s'expérimente comme née dans l'angoisse, *à partir* du monde et du corps, — *à se départir* du monde et du corps. On imaginerait presque alors, à ces moments rares de rencontre, que la pensée n'est plus dans un rapport de métaphore avec le monde, mais de métonymie, de synecdoque, pour tout dire, d'émergence. J'ai parlé d'angoisse. Cette rencontre n'a rien à voir avec la voie qui rapproche rationnel et réel sous la forme dialectique haute de l'universel : ça n'a rien à voir avec l'idéalisme d'une quelconque synthèse. Cette rencontre entre réel et pensée se fait sous le signe de la contingence, *dans* la contingence, sans aucune *synthèse* ; on est dans le corps strict, neutre, difficile à soutenir, et l'on reste dans une dialectique négative. C'est la définition d'un matérialisme spécifique : celui de la pensée matérielle. C'est cette expérience des confins, mais des confins avec le monde, c'est-à-dire des confins sans visage, sans fin ni butée, c'est l'expérience poussée au plus loin de la dérélition ou de l'angoisse de la pensée en tant que pensée : on peut la rapprocher, cette expérience, avec assez d'exactitude, de l'expérience rendue par les derniers mots de *L'Œuvre au noir* de Yourcenar. : *Et c'est aussi loin qu'on peut aller dans la fin de Zénon.*

Tel est pour moi le sens de la pensée matérielle, somatique, historique, dont parle Molinié : une pensée qui place la naissance de son dire sous le signe de l'indiquer. C'est-à-dire : non pas seulement savoir, mais soutenir, depuis le sein du penser, que notre capacité de dire, avec toute la clarté possible, émerge en effet à partir de ce point obscur dans lequel s'enfoncé avec angoisse la racine de notre langage. S'il y a une fonction capitale de la théorie, c'est celle-là : nous maintenir à ce point profondément dur à tenir, où notre effort est le seul lien entre ce qui est de l'ordre de l'angoisse face au réel imprévisible, contingent, et l'exigeante nécessité du concept. C'est en nous tenant nous-mêmes, sujet, corps, conscience, au point de cette émergence, que nous pouvons affirmer la présence de la contingence et tenter de la respecter. C'est définir la seule subjectivité théorique sérieuse ; c'est permettre que, en permanence, la pensée soit capable d'actualiser cette faculté native, naïve, de repérer le réel, et d'à la fois le respecter et s'en départir.

3. La contingence à visage humain

Les enjeux du maintien de la pensée à ce régime sont concrets, urgents. Je pense à ce qui se passe dans le champ psychiatrique, et à ce qui se fait dans ce qu'on appelle la psychothérapie institutionnelle autour du traitement de la psychose. L'éthique, ce n'est pas seulement ce dont on tient compte : c'est le fait même de tenir compte de la fragilité, de la négativité, de l'infime, de la contingence. Je cite B. Golse : *Quand les enfants autistes nous regardent, et tel n'est pas toujours le cas, rien n'est moins sûr, au fond, qu'ils nous regardent. Leur regard nous entraîne tout au fond de la mer*²⁴. Accueillir cela, c'est être ouvert à la contingence sous son jour le plus humain. C'est défendre politiquement, socialement, la logique du vague. Dans les services ouverts des hôpitaux, dans les Clubs thérapeutiques, il faut toujours recréer des structures sociales vraiment ouvertes à la singularité de chacun, pour aider le psychotique à retrouver un tissu humain riche, véritable, d'une qualité sémiotique réelle. Car rien n'est moins prévisible que le fantasme, qui est la source fondamentale de la singularité humaine. Pour accueillir concrètement la vie fantasmatique de chacun, il faut que la situation soit ouverte à la vie la plus singulière du sujet, dont le psychisme est déjà si esquinté, afin qu'il ne soit pas *en plus* écrasé sous les classements, les nomenclatures, et les solutions stéréotypées de contention ou de pharmacologie. Les *greffes de transfert* (Pankow), ces

²⁴ B. Golse, *Du Corps à la pensée*, Paris, Puf, « Le fil rouge », 2000, p.106.

boutures de fantasmes (Roulot), sont les conditions d'une possible guérison, et pour exister, elles demandent des rapports de sujet à sujet, forcément fragiles, lents et longs à se créer, si précaires à entretenir. Dans un tel cadre, voici ce qu'il est possible de créer : la voie de sortie de l'autisme et de sa souffrance. Voici l'exemple, non d'une thérapie complète, mais d'un très bref instant où, à chaud, dans la plus grande des contingences, la pensée et le langage vont accueillir du réel, de la souffrance qui n'arrivait pas à se dire.

Lire le texte de Delion.

Rendre possible le travail de l'équipe, d'une Odette, qui sémiotise ce qui sans elle, en Francisco, serait resté prisonnier d'une *impossibilité* d'advenir au langage, c'est une tâche politique et éthique. C'est ce qui, dans l'historicité du quotidien rend possible la remontée d'un Francisco du fond de la mer. C'est le faire sortir du monde, dont il restait prisonnier. Enfermé dehors. Se tenir sur le pas de la porte en permanence, dans cette aire où, progressivement, le sujet va réintégrer un peu de son angoisse dans la *centrifugeuse à langage* qu'est l'équipe thérapeutique, cette aire sémiotique à haut régime. *Soigner l'hôpital, avant de soigner le malade* : neutraliser les stéréotypies, défiger en permanence les blocages hiérarchiques des personnes à leur statut, et déjà un bon nombre de symptômes s'évanouissent. L'un des grands enjeux de la psychothérapie institutionnelle a toujours été d'intégrer l'importance de la dimension politique, économique, matérielle et sociale dans l'abord de la psychose. Dans ce domaine de la pensée, de la clinique et de l'action politique, on retrouve l'historialité chère à Molinié, ainsi que la même posture matérialiste non réductionniste.

J'ai dit que la lecture de la substance du contenu par Molinié nous faisait entrer dans l'atome du langage, où s'articulent les trois sous-composantes, noétique, thymique, éthique. Cela implique que n'importe quel langage est un mixte de ces trois dimensions. La question qui se pose est : comment s'opère cette mixité ? Molinié pose qu'*il y a* de la substance du contenu. Il en établit les grandes catégories et leurs relations. Mais comment est-elle produite ? Comment la contingence embraye sur du possible, puis sur du nécessaire ? Comment, de cet état limite où domine du thymique, en vient-on progressivement à la production d'un discours plus ou moins stable et achevé, d'un nouvel équilibre au profit du noétique sans pour autant que cela ne dérive en dogmatisme ? Ce qui, à mon sens, demeure en suspens dans l'analyse par Molinié de la substance du contenu, ce sont les articulations logiques et dynamiques entre ce qui relève du thymique, de l'éthique et du noétique. Cette logique, c'est à mes yeux la sémiotique peircienne qui va la voir le plus finement. Elle questionne la dynamique interprétative du signe comme un carrousel qui entraîne sans fin les trois pôles que sont le représentation, l'objet et l'interprétant, et cela sous les trois dimensions de la priméité, de la secondéité et de la tiercéité. On obtient ainsi une matrice du rapport entre l'interprétation et le réel, à ces confins où règne la contingence. Cette logique, il n'est pas question de la développer ici. Je voudrais juste revenir sur les conditions d'une articulation entre la sémiotique de Molinié, et celle de Peirce : deux *humeurs sémiotiques* apparemment fort éloignées ! La sémiotique peircienne n'est pas une anthropologie, mais une logique, *triadique* ; or Molinié se situe dans une radicale immanence à l'humain, dans une perspective rhétorique qui réduit la logique à n'être seulement qu'un des régimes possibles de l'activité sémiotique. L'accueil de la logique triadique au sein de la substance du contenu nécessite une possibilité de *traduction* entre les deux sémiotiques. Les deux textes de Balat et de Delion me semblent témoigner de ce qu'une telle traduction est opérable. D'où cette convergence à mes yeux, herméneutique et éthique, entre la pensée de la substance du contenu et la logique triadique.

La limite, en retour, est celle que Molinié oppose à toute pensée basée sur le concept de signe.

C'est là affirmer la dernière touche, dans l'atmosphère d'une pensée radicale pour la contingence : l'impératif épistémologique de gradualité dans l'apport de ce que Molinié appelle le *prismatique langagier*. Par cette radicalité, au champ ouvert et maintenu par l'adage de Hjelmslev et l'impératif d'Adorno, Molinié apporte une *conscience*. Celle qu'il n'y a pas de pensée de la contingence possible, seulement un devoir de préserver l'effet de présence de la contingence dans l'effort, par ailleurs incessant, pour penser dans la tension vers l'un, vers la rigueur de l'articulation conceptuelle, locale, temporaire, sérieuse. Que la théorie tente de se préserver du risque de *figer* la contingence : c'est en posant cette conscience au cœur de son modèle sémiotique, dans le noyau langagier qu'est la substance du contenu, que Molinié me semble renforcer l'exigence que l'on est en droit d'avoir vis-à-vis de toute théorie du langage.

Pierre Johan Laffitte, *Paris, 24 février 2010.*

Lettre sur la pensée de Georges Molinié²⁵

Paris, ce 29 août 2014.

Cher Pierre Molinié,

Vous m'avez demandé de vous rapporter par écrit les quelques propos que nous avons échangés au sujet de votre père, de sa pensée et son enseignement, lors du si triste jour de ses funérailles. C'est ce que je viens faire aujourd'hui.

La pensée de Georges s'est surtout démarquée par la radicalité avec laquelle il a maintenu ses thèses et intuitions, sans jamais céder sur leurs conséquences, y compris les plus « paradoxales », c'est-à-dire celles qui allaient à l'encontre de la doxa — dans un milieu académique particulièrement pétri de doxa... C'est avant tout vis-à-vis de lui-même que l'on sentait, au fil de ses séminaires, que s'exerçait cette exigence — devant un amphithéâtre souvent plein, une pensée (presque) sans filet. Je me souviens en particulier de l'aspect véritablement *experimental* de sa réflexion autour de l'hypothèse d'une sémiose nazie, au risque de se trouver, semaine après semaine, face à une contradiction inarticulable entre la logique et l'éthique de son propre discours — c'était dans les années 1990, et cela allait plus tard déboucher sur son concept d'« ultramonde », puis sur sa refonte de la catégorie de « substance du contenu » proposée initialement par Louis Hjelmslev.

On a souvent critiqué chez Georges ses obscurités lexicales. Son idéal n'était certes pas la clarté atticiste ! Toutefois, ses mots n'ont jamais dépassé ni enflé sa pensée. Ils la tiraient, la poussaient jusqu'à des plans depuis lesquels, ensuite, elle ne redescendait pas — il n'est que de voir en quoi ses ouvrages sont allés croissant dans leur radicalité théorique, jusqu'à *Hermès mutilé*, que je considère comme son livre majeur : aucun repentir, aucune marche arrière par rapport à ses assertions précédentes. Et ce, pourtant, alors qu'il n'avait aucune hésitation à assumer ses contradictions, ou à reconnaître l'éventualité de certaines impasses. Il n'a jamais reculé devant le risque permanent d'une souplesse et d'une ouverture intellectuelles : à ma connaissance, aucune frilosité ne vint rompre leur impératif.

²⁵ Au printemps 2014, à la suite d'un long combat contre la maladie, disparaissait Georges Molinié. Son fils Pierre prononça l'homélie de la messe qui eut lieu en l'Église d'Auteuil, à Paris. Au cimetière du Père-Lachaise, nous échangeâmes quelques mots. Ce sont ces derniers que le texte qui suit développe. Je remercie Pierre Molinié de m'avoir autorisé à rendre publique cette lettre, une fois ôtés certains passages étrangers à l'objet proprement intellectuel et spirituel qui constituent le cœur de mes propos.

Cette radicalité et cette prise de risque constituaient pour lui la moindre des choses. Elles étaient la condition de toute pensée sérieuse, et plus généralement de toute relève de la pensée occidentale d'après Auschwitz. De ce désastre qui pour lui signifiait la ruine de la raison occidentale de l'*Aufklärung*, il se sentait le *contemporain*, peu important les années qui nous éloignent illusoirement de cet abîme : et sa lecture de tout notre héritage plurimillénaire, en-deçà de cette date, était tendue par cette conscience. Par cela, il était proche des plus grands critiques de notre époque, français et surtout étrangers. Sa lecture de la tradition, depuis l'Antiquité grecque, mais également juive, fut des plus profondes, et rarement j'ai rencontré un universitaire aussi sensible à tant d'époques et d'esthétiques. Ainsi, deux sources semblent avoir irrigué en permanence ses écrits critiques : celle, obscure, de la conscience du désastre, et celle, lumineuse, de l'expérience rare qu'il finit, malgré tous ses scrupules anti-essentialistes, par nommer d'un nom classique, dans son dernier ouvrage : la *beauté* ; à ceci près que ce mot désignait ce que, auparavant dans son œuvre, il avait fondé hors de tout idéalisme, avec sa théorie de la réception à régime artistique comme simulacre du sexuel. Ses deux livres tardifs, sur la pornographie puis sur la beauté, ne désignent ainsi pas une contradiction, mais une articulation, une explication.

Humiliation de l'ordure et éclat du sexe : entre ces deux pôles, cet aristotélicien considéra tout phénomène humain en termes éthiques de respect ou d'humiliation du corps et des paroles. La pensée de Georges était une pensée graduelle. Jamais il n'a cédé à un aucun idéalisme, fixisme ni réalisme : entre l'état le plus humilié du corps et son état le plus respecté (peut-être diriez-vous « glorifié »), il postulait une gradualité ontologique. Ce point, qu'il a toujours tenu avec la plus grande vigueur — et rigueur —, engendra deux conséquences, qu'il assumait avec toute la violence que cela a, qui sait, occasionné dans son for intérieur (mais il était, je crois, un homme que l'accueil en soi de la violence des opposés n'a jamais rebuté, au contraire). La première conséquence était son nominalisme théorique, dont il semble d'ailleurs qu'il soit un peu revenu (dans *Hermès mutilé* autour de la querelle de l'intransitivité du langage, et c'est la seule fois où je l'ai vu évoluer en mettant de l'eau dans son vin). La seconde conséquence était la nécessité de penser, au sein d'une telle gradualité, le passage d'un état sémiotique et existentiel, localement situable, à un autre, d'où sa théorie processuelle et structurale. De la totale prédominance du rationnel à celle du corporel (il disait « thymique »), il faut penser à la fois le mélange (la place du curseur entre ces deux pôles), et la dimension apte à décider de cet équilibre et à en soutenir les conséquences. C'est cette dernière fonction qu'il assignait à la dimension de l'éthique. A cet égard, son aristotélisme foncier a pris en charge tous les chatoiements de l'immanence de la vie humaine, dans le permanent souci d'une orientation éthique. C'est au fil de sa longue méditation sur la catégorie de « substance du contenu », c'est-à-dire le sens, et sur sa place motrice dans le fonctionnement de tout langage, qu'il a élaboré sa propre théorie de la présence du corps dans la langue. Cela constitue à mes yeux l'un des achèvements les plus nodaux de sa pensée, l'une des modélisations les plus heuristiques qu'il nous ait léguées.

Ce dernier aspect me semble éclairer un aspect important de la cohérence de sa démarche.

A mon sens, la sémiotique représenta pour lui le moyen de penser à sa racine la déviation assassine de la raison, qui cependant ne devait pas céder la place à quelque obscurantisme ou antirationalisme que ce soit : la pensée est logos, c'est-à-dire langage, c'est-à-dire du sémiotique, et toute réponse à une dérive du logos doit demeurer intégralement dans le champ sémiotique. C'est à travers cela qu'il entreprit de méditer sur les conditions pour une éventuelle relève de la pensée qui sût redevenir digne, respectueuse des corps contingents des acteurs de l'histoire. Et Georges insistait : il s'agit des corps, autant, voire plus encore, que des esprits, car dans sa théorie, le corps était l'icône de l'ultime refuge de quelque éthique que ce soit. C'est cela qu'il appelait une « pensée matérielle ». Et lui, qui était un grand homme de culture (ce que ne sont pas forcément tous les érudits, souvent « spécialisés » dans leur pré-carré académique plus ou moins obsessionnel), n'a jamais cessé de développer l'exigence intellectuelle de ce respect du « matériel » à travers les terrains toujours renouvelés où sa réflexion s'est portée : les époques, les langages et les praxis, à travers les empiries humbles et ordinaires, autant qu'au cœur des chefs-d'œuvre de la pensée ou de l'art.

Cette matérialité, c'est l'intégration socioéconomique hors de laquelle sa théorie n'a jamais laissé s'échapper la destinée humaine (dans sa théorie de la réception artistique, le concept d'« actant *alpha* » ne désigne que le marché). Mais la matérialité, c'est aussi et avant tout le corps ordinaire, qui doit faire l'objet du plus permanent des respects, après avoir été l'objet du rejet le plus concerté du rationalisme qui s'amplifia, des Lumières jusqu'à notre siècle économique-fasciste. L'un de ses « adages » fondamentaux fut le renversement (il en a revendiqué beaucoup !) d'une formule de Hjelmslev : « le substantiel, c'est le contingent ». La contingence, c'est ce qui échappe à toute raison « arraisonnable », et la rappelle à l'humilité — non à l'humiliation. C'est sans doute chez Georges que j'ai trouvé le plaidoyer contemporain le plus strict, et le moins doloriste, en faveur de la contingence.

S'il ne parlait pas, pour lui-même, de « matérialisme », il n'en connaissait pas moins les matérialistes de l'époque classique, et les grands penseurs marxistes que sont Benjamin et Adorno (qu'il commenta intensément). En fait, l'un de ses mots d'ordre était le respect de la « négativité », au sens d'Adorno, sous toutes ses formes : respect de la contingence, du fragile, du précaire, sources de la valeur la plus haute et de la matière véritable d'une histoire humaine (qui ne soit pas hégélienne, sans pour autant cesser d'être dialectique). La défense de cette négativité avait une importance fondamentale pour toute sa pensée : assumer l'héritage de la ruine de la raison occidentale, sa folie propre et sa dimension industrielle, massive, hégémonique politiquement et économiquement, mais sans céder pour autant au désespoir et à l'abandon auxquels semble nous condamner notre condition d'être nés et de devoir penser parmi les décombres d'« un tas d'ordures ».

D'où sans doute le rejet de certaines options théoriques ou philosophiques : grosso modo, celles dans lesquelles dominent le néopositivisme (cognitivistique, linguistique, critique) ou une trop œcuménique « éthique de la communication », réunissant autant les tenants d'une pragmatique « molle » que les tentations conservatrices, fortes dans le domaine des études rhétoriques. Ce rejet est d'autant plus remarquable, et signe le tranchant de la pensée de Georges, qu'il fut pourtant l'un des principaux tenants, à la fin du XX^e siècle en France, du grand renouveau du *linguistic turn*, avec sa théorie de la réception, encore une fois radicale, et évidemment avec sa grande passion pour la rhétorique classique.

Georges a refusé de faire de la sémiotique une « science appliquée », l'étude d'une communication, ou même des différents types de communication : il a au contraire élevé et tenu sa pensée à la hauteur d'une anthropologie. C'est entre autres, je crois, l'intelligence de sa lecture d'Aristote qui lui a permis de tenir bon sur ce point, ainsi que, plus largement, ses permanents aller-retour entre ses deux royaumes où il fut également heureux, celui de ses études classiques et celui de la pensée présente. Cela lui a permis de faire circuler l'air frais qui l'a préservé autant du figement dans un conservatisme académique, que de l'absence de recul vis-à-vis des urgences du présent. Dans son séminaire, l'urgence du présent était le réceptacle de ces deux dimensions, celle de l'Ancien et celle du Contemporain, mais toutes deux réunies dans la temporalité du corps, et constituant la source substantielle d'une historicité véritable — c'est cette source qu'il souhaitait respecter dans toute sa contingence et sa fragilité ; et c'est sur ce respect que, je crois, il a construit le sens d'ensemble de son action politique (je ne parle pas du détail, que je n'ai jamais eu à approcher). Et ce, depuis son ouverture, parfois déçue, vis-à-vis des travaux de recherches qui lui étaient proposés et auxquels il ne disait jamais non (ou presque), jusqu'à son respect de la moindre rencontre, de tout être : il serrait la main à toute personne travaillant de la Sorbonne qu'il croisait, et pas seulement lors des campagnes pour une élection...

C'est plein de tout cela qu'il a mené son séminaire et écrit ses livres, dont cet ouvrage fondamental qu'est *Hermès mutilé*, que je tiens pour un essai des plus radicaux de refondation d'une pensée totalement langagière, matérielle et historique. Parmi les penseurs contemporains que je connais, Georges et l'un de ceux qui ont poussé le plus loin l'exigence d'immanence et de matérialité.

De la négativité, affirmée contre la volonté totalisatrice des raisons systématiques, il est remarquable que Georges ne fit jamais un lieu qui pût « laisser place » au Mystère et à la présence de sa foi au sein de sa théorie.

Il n'a jamais cédé à cette tentation, et aucun endroit de ses écrits n'est porteur d'une quelconque ambiguïté à cet égard, pas même d'une ambivalence (que l'on aurait pourtant pu estimer tout à fait légitime).

Georges a toujours insisté sur le fait qu'il ne pensait jamais par métaphore (sans pour autant rejeter les pensées recourant à la métaphore, tant en poésie qu'en philosophie) : radicalité et exactitude du langage furent deux points qu'il tint ensemble jusqu'à leur plus ultimes conséquences. Recourir à la métaphore, c'était déjà tomber dans une facilité de pensée et dans un risque de dérapage de la raison.

Refuser le recours à toute métaphore, c'était aussi pour lui, je le pense de plus en plus, refuser le premier pas dans la voie qui, inmanquablement, aurait fait tomber la théorie dans le vocabulaire de la *création*. Si votre père a si profondément parlé de l'œuvre d'art et de son « effet », sa théorie de la réception m'apparaît comme la défense contre le recours à une mystique de la création, qui n'avait à ses yeux pas plus de valeur explicative que la vertu dormitive de l'opium. Il se refusa le recours à cette facilité, qui ruinait tout le sérieux qui pût encore être préservé à la pensée humaine en tant qu'humaine, puisqu'au fond cela donnait déjà la réponse, sous forme d'une perspective assurée et révélée, à des questionnements dont le trouble, l'angoisse ou le désastre interdisent à quelque théorie que ce soit toute prétention au surplomb par rapport à l'objet qu'elle se donne.

Surtout, cette dérive vers la mystique de la création risquait de toucher à la métaphysique de la création, je veux dire au discours religieux. Votre homélie a achevé de me convaincre que ce discours relevait véritablement, dans la pensée de votre père, du *sacré*, c'est-à-dire de ce qu'on ne touche pas en régime normal d'existence et de pensée humaines. Or la théorie de Georges avait au fond cela pour seul objet : le régime ordinaire de l'humain, dans tout son chatolement empirique, du plus sordide au plus bouleversant. Et c'est dans la plus radicale immanence à l'humain qu'il a *pensé* ce régime : sans sortir de sa condition d'homme. Au fond, Georges a délimité les aires de pertinence des différentes empiries qui constituaient son existence : celle de la pensée, et celle de la foi, n'étaient pas à confondre. La transcendance du sacré ne devait pas devenir la facilité ruineuse qui évite de penser les conditions transcendantales de la « pensée matérielle ».

Cela me mène à un autre aspect de la pensée de votre père : la dimension que l'on pourrait appeler le scandale, ou ce qui semble rétif à toute explication, à tout éclaircissement, à toute justification. Et à vous avoir écouté témoigner de ce que vous avez partagé tous deux, à savoir votre foi, je pense que la dimension du scandale n'est pas la plus profonde là où on le penserait.

Je ne parlerai même pas des « effets scandaleux » qu'il n'a cessé de semer derrière lui durant toute sa vie académique, et qui n'ont souvent (pas toujours) été dus qu'à l'étroitesse d'esprit ou de morale de ceux qui, superficiellement, croyaient avoir suffisamment cerné ses propos pour en tirer des conclusions non seulement sur la pensée, mais aussi sur l'homme. Effets dont par ailleurs Georges semblait se réjouir comme un petit fou ! (Enfin, la plupart du temps... Car son dernier grand combat, contre sa ministre de tutelle, lui a fait subir des attaques dont la bassesse a dépassé de loin ses précédentes batailles académiques, et ont sans doute laissé des traces profondes.) Cela ne signifie pas qu'il ait jamais méprisé quiconque sur le plan intellectuel (il est l'un des directeurs de recherche les plus respectueux de ses étudiants que j'ai connus). La catégorie du respect était au cœur de sa pensée. S'il savait choisir les penseurs qu'il rejetait sans hésitations, là encore, cette position ne valait que pour lui-même. Combien de fois l'ai-je entendu nous dire : « Je ne suis d'accord avec rien de ce qui est écrit dans ce livre, mais lisez-le, c'est très intelligent et c'est un livre important »... Et combien de travaux de recherche a-t-il fait soutenir sans être d'accord avec leurs auteurs !

Mais en fin de compte, s'il a « fait scandale », c'était surtout, passez-moi la trivialité, chez les cons.

Bien sûr, et plus sérieusement, le scandale a pu résider dans les objets qu'il avait choisi de traiter (la pornographie, par exemple, et plus généralement son respect pour les genres artistiques ou activistes les moins « autorisés ») ; le scandale pouvait également se loger dans leur rapprochement (la beauté et l'ordure, le sexe et la plus haute spiritualité) ; enfin il pouvait résider dans les thèses qu'il soutenait à leur propos (l'art comme simulacre du sexuel, mais aussi le respect de la contingence et de la fragilité au cœur même des plus hautes

ambitions de la raison, ou encore ses interprétations critiques radicales d'œuvres ou de courants littéraires les plus « classiques »). (Je précise que je ne ressens quant à moi nul scandale à lire ce qu'a pu écrire Georges, même si je ne partage pas toujours ses exclusives.)

Mais même cet aspect du scandale est en fait beaucoup moins fort que celui qui m'est apparu à l'écoute de votre homélie. Si scandale il y a, il résiderait plutôt dans la précaution avec laquelle votre père a toujours évité une quelconque « infiltration » de sa foi dans sa pensée.

Pour qui ne l'a fréquenté qu'à travers ses écrits, *rien* dans sa pensée ne laissait présager, hormis une profonde et respectueuse érudition, le lien qui unissait Georges au domaine de la foi. Je précise que, durant nos conversations, il ne s'est cependant jamais caché de sa conversion, dont il acceptait de parler avec bonheur et liberté quand je le questionnais à cet égard. Mais c'est en refusant un quelconque recours à cette foi qu'il a produit *tout* son travail intellectuel, qu'il a pensé les formes scandaleuses de la jouissance artistique, et qu'il s'est affronté aux vrais scandales éthiques de notre époque. Dans sa pensée, Georges a tenu sans faillir une véritable séparation entre la pensée anthropologique, celle qui pense avec l'humilité de l'humain, et la foi, qui vit avec la force de la vérité et de l'amour.

En effet, vérité et amour sont deux notions qu'il se refusait d'employer. Cela eût pu être facile, pourtant : la vérité en linguistique, et l'amour dans le champ de l'éthique, sont deux notions « facilement » valorisables. J'ai longtemps cru que ce refus de la facilité relevait d'un nécessaire amaigrissement théorique face aux absolutités ruineuses de la pensée occidentale, positiviste et moraliste. Et en un sens, c'était exact : en ce qui concerne l'humain, il s'agissait pour lui de penser en homme, avec les seuls outils humains ; surtout, face aux désastres de l'humanité, jamais Georges n'a recouru à quelque transcendance que ce soit, pas même celle d'une morale personnelle dont on eût pu sentir qu'elle le « tranquillisait ». Il a pensé l'humain et sa condition dans l'immanence la plus radicale. Sur ce point, et à ma connaissance, votre père est le seul, parmi les penseurs croyants que j'aie lus, à avoir accompli une aussi rigoureuse distinction entre l'humain et ce qui le dépasse. Cette césure, aucun autre n'a jamais réussi à la tenir jusqu'au bout, pas même Ricœur, par exemple, qui pourtant a tant revendiqué une telle imperméabilité. C'est un euphémisme que de souligner la rareté de cette rigueur... Mais plus encore, le refus de penser selon la vérité et l'amour me semble, après avoir entendu votre homélie, relever de l'humilité, qui consista pour votre père à se dépouiller de tous ses bien-fondés, afin de penser dans la nudité, en homme — et rien de plus.

À Georges (comme à quelques autres), nous devons les outils intellectuels les plus stricts, puissants et cependant raisonnés, pour penser la radicale immanence de la vie humaine. Il y fallait un courage, une discipline intellectuelle, une intelligence humaine, que j'ai rarement rencontrés. Et ce, d'autant plus que l'on doit cela à un homme qui vivait avec la certitude de la transcendance. « Nous, nous avons le Christ », vous a-t-il dit au cœur de la guerre qu'il a menée contre la maladie, et à un moment où ce n'était plus pour une quelconque victoire qu'il s'agissait de lutter : cette richesse dont on ne décide pas — c'est la grâce —, votre père a toujours refusé d'en faire la mise de fond pour sa pensée, et encore moins la quiétude d'être assuré d'emblée de son point d'arrivé. Comme dans le vers fameux d'Antonio Machado, il s'est lancé sur le chemin en sachant que ni ce chemin, ni sa destination, ne préexistent à la marche.

Sans doute est-ce là la plus grande ironie, ou le plus grand scandale. Convoquer sa théorie demande à ce que cette tension ne soit pas ignorée, refoulée ou réduite à l'apparente « contradiction » qu'elle n'est en rien.

La radicalité était pour lui non seulement une affaire de contenu de la pensée, mais une question d'éthique — d'« ethos » pour reprendre une autre notion qui lui était chère.

Ses discours étaient souvent empreints de cette nervosité quasiment électrique — un vrai zébulon ! — qui bousculait ses récepteurs, les « émouvait » (comme en ont fait l'expérience des générations d'étudiants), au risque aussi de les « énerver » (comme en ont fait l'expérience plusieurs de ses « chers collègues » — mais entre ses étudiants et lesdits collègues, le cœur de Georges n'a jamais balancé !). Il ne s'agissait pas tant d'un goût

pour l'obscurité (ou pas seulement...), que pour la fulgurance d'une idée dont il tenait à ne pas perdre la singularité — au risque de l'énoncer de façon à faire se perdre son auditeur de prime abord.

Le paradoxe n'était pas, chez lui, un facile effet pour briller en colloque. De prime abord, ce à quoi il pensait était souvent loin d'être évident à saisir pour qui l'écoutait. Et cependant, une fois expliquée, la pertinence de son court-circuit n'en ressortait que mieux. Toujours, surprendre l'autre comme il avait dû au fond accepter de se laisser surprendre lui-même, dans sa certitude : ce n'était pas une arme rhétorique pour attirer l'attention d'autrui par une formule brillante, qu'il eût ensuite vite « dégonflée » en l'explicitant, ramenant à sa platitude communicationnelle un paradoxe qui n'en était un que de surface. Je n'ai *jamais* surpris la pensée de Georges en flagrant délit de platitude ou de facilité. Non : il conservait ce déplacement, sur lequel il ne cédait pas, et tirait son interlocuteur jusqu'à ce nouvel emplacement de la pensée qu'il avait nommé et découpé, souvent avec une méticulosité de chirurgien.

Sa pensée était paradoxale en ceci qu'elle sortait de la doxa pour n'y plus revenir : de quoi proposer un nouveaux *lieu commun*, véritable et séminal — son intérêt pour le concept de « lieu » dans son *Dictionnaire de rhétorique* et dans le colloque qu'il co-organisa fut à cet égard, je pense, le fruit d'une importante méditation au cœur de son cheminement.

C'est cette même fulgurance que j'ai retrouvée lorsque, dans votre homélie, vous avez rapporté sa parole : « Tu vois, c'est cela, l'évangile. »

Georges et moi n'avons jamais entretenu de rapports de maître et disciple ; comme il l'a dit lors de ma soutenance de thèse, notre relation était faite de *philia*. Il peut exister un « discours maître », sans pour autant qu'il faille aliéner son récepteur à la figure d'un maître supposé l'émettre. Je pense que la parole de Georges, libérée de toute relation sociale ou académique, a en effet atteint un statut de parole maîtresse.

Aussi, vous écrire au sujet de sa pensée est une tâche dans laquelle je ne peux qu'avoir engagé la sincérité et la fidélité que mérite celui qu'il fut, et demeure, quelle que soit la conception que nous ayons de cette permanence.

Bien amicalement à vous,

Économie générale et situation restreinte²⁶

La notion d'*économie générale* telle qu'elle est mise en place par Georges Bataille dans *La Part Maudite* a pour projet de sortir d'une économie restreinte. Cette dernière restreint l'étude de la valeur à la seule dimension de la production, et encore plus à sa version industrielle et financière. De plus, elle n'est que la projection d'un point de vue particulier sur un phénomène qui doit pourtant être saisi dans sa généralité. Tout à l'inverse, selon Bataille, la loi économique générale postule l'universalité d'un processus de dépense. Cette dépense est vécue par les particuliers avec angoisse, comme une « part maudite » de leur existence, une existence conçue étroitement, en fonction de la seule production et conservation des richesses. Le danger de ce point de vue particulier contre lequel lutte Bataille est double : il est, en tant que particulier, marqué du sceau de l'individuel, du tronqué ; et de plus, il n'est qu'un point de vue parmi d'autres. À partir de là, on peut repérer trois discussions possibles. La première concerne cette universalité de la dépense, qui amène à favoriser le point de vue du général sur le point de vue du particulier. Le deuxième point est que cette généralité, au-delà de la seule « loi de la dépense », semble appeler, à l'échelle humaine, la conception d'une économie généralisée de la vie et des échanges qui la constituent, autrement dit une gestion symbolique de la complexité humaine réelle : Quelle place doit alors y occuper la part maudite ? Enfin, la troisième question, conséquence de cette dernière donnée, serait la suivante : le projet de penser une économie générale est-il seulement une théorie de l'universel, ou débouche-t-il sur une praxis ? Et à quel prix ?

I. Statut de la généralité de l'économie

Premièrement, la généralité représente un enjeu qui concerne la catégorie de la quantité : une loi économique générale doit pouvoir s'appliquer à une *totalité* de situations, cette totalité devant pouvoir être à son tour regardée comme *unifiée*, au nom même de cette loi. Bataille la reconnaît, cette loi, dans la notion de dépense. C'est ce qu'il appelle le « caractère explosif du monde²⁷ », que l'on pourrait rapprocher de la notion d'entropie. Il l'applique non seulement au règne anthropologique, mais également biologique et physique. On peut donc dire que le principe qu'il met à jour est, au sens strict, un principe universel : c'est une loi de l'Univers. Ni plus, ni moins. Plus, et l'on ferait rentrer Bataille dans les rangs d'une métaphysique classique qu'il s'emploie au contraire à retourner. Moins, et on contredirait l'universalité, la généralité de la loi de la dépense : on retomberait dans la fausseté du point de vue particulier, dans l'angoisse de la perte et du manque, séculairement incarnés dans la peur de « gaspiller ». Le gain théorique consiste au contraire à se dégager de ce doute comme d'une illusion²⁸.

²⁶ Communication donnée lors du Colloque international *Bataille, Caillois et la science*, University College Cork, 4/12/2004.

²⁷ *PM*, I, 10.

²⁸ « C'est précisément ce qui annonce la signification isolée, individuelle de l'angoisse (...) radicalement contraire au point de vue *général* (...). » *PM*, I, 9.

II. L'envers de la dépense : la nécessité d'un circuit d'échanges universel

Venons-en au deuxième point : l'articulation humaine d'une économie. Le but est de protéger l'économie générale de l'hégémonie d'une version restreinte et régionale des lois de production — aussi dominante soit cette version à l'heure actuelle sous la forme d'une économie marchande s'imposant à tout le règne du vivant, et pas seulement à la région de l'humain. Pour autant, il ne s'agit pas de tomber dans le travers inverse, et de négliger les lois autres que celle de la dépense, sous prétexte que cette dernière est *in fine* l'ultime degré intégrant toute forme d'organisation. Il s'agit plutôt d'articuler l'ensemble de ces lois dans l'immanence des situations anthropologiques, et de voir ensuite la fonction qu'y occupe la « part maudite ».

Dans ce geste, on ne peut ignorer l'influence de Marcel Mauss. On sait que Bataille retient de l'étude du potlatch avant tout l'idée de dépense, qui devient centrale dans son exposé. Cependant, il me semble fertile de suivre un cheminement moins manifeste, mais indispensable à une compréhension du potlatch. Chez Mauss en effet, cette cérémonie ne peut exister hors d'un circuit d'échanges : c'est ce dernier qui constitue à proprement parler le système « économique » le plus général qui se puisse observer dans une communauté. Dans ce circuit, le phénomène de la valeur peut prendre tout son sens, que ce soit dans la direction de la production ou dans celle de la dépense. L'économie ainsi entendue n'est plus une question d'argent, mais de loi de régulation des échanges. L'économie devient carrément alors la structuration symbolique du milieu anthropologique. Au sein de cette économie, ce qui est considéré comme universel, c'est avant tout ce qui permet de pouvoir tout échanger, traduire et interpréter dans l'univers de la communauté, autrement dit l'« échangeur universel ». Mais universel ni au-delà de la communauté, ni en-deçà. Si cet échangeur a cours au-delà, c'est alors que la communauté n'est pas véritablement une entité culturelle autonome ; si inversement l'échangeur ne peut avoir cours partout en son sein, c'est qu'il y existe des zones de non loi, et la communauté est en situation d'atomisation. On reconnaît ici la définition du terme « universel » tel que j'ai proposé de le lire en filigrane du terme d'« économie générale ».

Mais ce qui importe le plus dans une théorie anthropologique de l'échange, c'est ce qui permet la structuration de sa communauté de valeur : c'est l'élément exclu de l'échange, ce qui ne peut s'échanger et qui, par opposition, permet à tout le reste d'appartenir au règne de l'échangeable. Or, comment exclut-on un tel élément dans un système d'échange ? En le refoulant. Cela peut se faire de deux façons : soit en le marquant négativement, soit en le rejetant dans l'inconscience. Or ce sont les deux sens que l'on peut donner au terme « maudire ». Être maudit en effet, c'est être dit « mauvais », être assigné au mal et rejeté hors de la communauté. Plus qu'une notion, c'est un acte de langage, qui marque d'un signe l'être, l'objet ou le lieu désignés à l'exclusion. Dans *La Part maudite*, cette malédiction est avant tout considérée comme un vécu qui caractérise le point de vue particulier : « Le sentiment d'une *malédiction* (...) du mouvement qu'exige de nous la consommation des richesses. (...) il achève de prendre à nos yeux le sens qu'il eut toujours en quelque façon de part maudite²⁹. » Bataille quant à lui vide ce terme de toute dimension morale et en retourne l'usage. Le maudit est un élément à la fois marqué et exclu du circuit normal des échanges : il est *tapu*. Sinon il serait *noa*, « non marqué », et là serait le danger le plus grave : que la part de la dépense ne soit même plus maudite, que son scandale passe inaperçu, et qu'elle soit ravalée, amalgamée aux autres lois de l'économie restreinte. La dépense ne se réduit jamais à n'être qu'une conséquence de la loi de la production, un nécessaire arcane du jeu de la consommation, une régulation de l'offre et de la demande. En l'état actuel de la conscience humaine, aliéné à cette confusion typique du point de vue particulier, mieux vaut donc encore que la dépense reste « maudite³⁰ » plutôt que banalisée. Peu importe le contenu de l'image du « maudit », c'est son statut structural

²⁹ *PM*, I, 8.

³⁰ D'où une certaine acceptation du cours des choses, même faussée : même dans l'idéal particulier de l'élévation du niveau de vie, dans la volonté de ne pas perdre son pouvoir d'achat, « (...) la fuite devant la vérité est, par un jeu de

que maintient Bataille : la part maudite, c'est le négatif le plus radical. Ce que promet Bataille, c'est de quoi conserver à cette loi de la dépense sa dimension propre : la part négative, fondatrice, de toute économie doit conserver un statut négatif. Le négatif, c'est la *place* exclue bien qu'indispensable à tout circuit d'échange des biens.

Bien plus, ce qui sera échangé sous le signe de cette part quittera le circuit de l'échange, et provoquera une fuite endémique de valeurs produites hors du circuit. On peut lire ce constat lucide concernant la part exclue comme un abandon à un tel principe entropique ; on peut aussi suivre Bataille dans son examen courageux, aussi longtemps qu'il cherche à ne pas céder à la fascination exercée par cette puissance maudite, cette anti-production diabolique. Je décide donc quant à moi de voir dans son analyse la reconnaissance la plus symbolique, la plus sérieuse, de cette part négative.

Quoi qu'il en soit, on reconnaît ici le point de départ hégélien de la pensée de Bataille. Mais il faut bien sûr ne pas oublier que c'est là aussi que se trouve le point de départ d'avec Hegel. À sa façon, Bataille promet en effet une dialectique négative, dans laquelle il reconnaît au négatif la place à la fois centrale et exclue. Centrale, car elle est le moteur de l'ensemble ; exclue, car le négatif est ce qui reste de l'ordre du dehors absolu. Ce dehors sans lequel nulle dialectique ne saurait voir le jour, mais que nulle dialectique ne peut récupérer sous forme d'une synthèse. Sauf que Bataille ne promet pas le négatif avec les termes ni les considérations d'un Adorno, mais avec les outils de l'anthropologie.

Mais la restauration de la part maudite dans son entière légalité ne saurait en rester à cette étape. La malédiction reste aussi un vécu grandement basé sur un refoulement, au sens psychologique du terme. Aussi, Bataille fait déboucher l'exposition de son programme sur un projet de désaliénation. « Une malédiction pèse évidemment sur la vie humaine, dans la mesure où elle n'a pas la force d'enrayer un mouvement vertigineux. Il faut, sans hésiter, poser en principe qu'une telle malédiction, il dépende de l'homme, *de l'homme seul*, de la lever. Mais elle ne pourrait l'être si le mouvement qui la fonde n'apparaissait pas clairement dans la conscience³¹. » L'exposé de Bataille vise à désaliéner les individus de leur non-conscience de la loi de la dépense ; à les désaliéner donc, et avant tout du poids moral et surmoïque que fait peser sur eux le point de vue particulier érigé en doxa à hauteur des systèmes sociaux occidentaux. À cette fin, Bataille fonctionnalise l'imaginisation moralisatrice de la « part maudite » : dans l'angoisse qu'elle déclenche au niveau particulier (*PM*, I, 9), elle révèle sa véritable place centrale ; et la culpabilité associée à la dépense représente à ce titre un moment du développement de la conscience. Cette réflexion serait créatrice d'une « (...) conscience de soi que l'homme effectuerait finalement dans la vision lucide d'un enchaînement de ses formes historiques³². » Au-delà, un tel exposé « certainement (...) implique l'intervention dans les affaires publiques³³. » Voici donc ce sur quoi se clôt la première partie de *La Part maudite* : une action. Première étape, logique, d'une praxis qui promouvrait un révolutionnaire respect du réel.

Partant, on peut lire l'effort de Bataille dans le sens non seulement d'une theoria, mais comme l'engagement dans une praxis. Et en venir au troisième point de notre discussion.

III. La pensée d'une économie générale comme praxis aux dimensions restreintes

Une condition en effet, et non des moindres, à l'avènement d'une telle praxis : que ce concept connaisse le

contrepartie, la garantie d'une reconnaissance de la vérité. » *PM*, I, 10.

³¹ *PM*, I, 10.

³² *PM*, I, 10.

³³ *PM*, I, 10.

même sort que celui d'économie, et que de restreinte, la praxis devienne générale³⁴. Qu'elle ne se limite plus à sa seule définition d'origine marxienne « traditionnelle ». Qu'elle intègre les dimensions non positivables et qui ne peuvent être ignorées sous peine de rater le vif de toute valeur. Autrement dit, la praxis doit s'ouvrir au moins à deux autres notions : celles de *poièsis* et d'*ubris*, inséparables du mouvement d'exubérance et de dépense qui marque toute vie pleine, et toutes deux irréductibles aux seules données de gestion économique classique de nos organisations macrosociales. Dans l'œuvre même de Bataille, théorie et praxis étaient intimement associées en vue d'une *poièsis*, mais une *poièsis* qui en même temps était *ubris*, se reconnaissait et s'affirmait comme telle, tirant de là la force pour redéployer toujours plus les limites à dépasser. Le projet d'une praxis générale rejoint donc celui d'une économie générale, y compris dans sa contradiction³⁵ : malgré le mouvement général d'entropie, nous oeuvrons à produire de la négentropie, production qui, dans la dépense d'énergie qu'elle implique, participe elle-même du mouvement d'entropie. On pourrait donc énoncer ce projet ainsi : se résoudre à la victoire ultime du négatif, donc admettre les contradictions de l'écriture à son sujet, et malgré cela continuer d'écrire pour le maintenir dans son écart. Respecter le négatif, à la fois le tenir à l'écart et... « le mettre en valeur ».

Or pour mener à bien ce projet d'économie humaine générale, le bon niveau d'analyse ne saurait être le plus « englobant », celui de la plus grande échelle, macrosociale. Pourquoi ? Car à ce niveau triomphe l'économie restreinte, et surtout sa tendance à refouler et ignorer *la* dimension fondamentale, celle qui à échelle humaine iconise la part maudite : le désir, au sens lacanien³⁶. Le désir relève d'une logique du singulier. Au sens, d'inspiration peircienne, que donne Michel Balat à cette logique, le singulier est ce qui ne peut être subsumé sous aucune loi « générale », comme pourrait l'être le « particulier » : la loi générale ne connaît que des applications particulières. Le désir n'en a pas moins une certaine loi, mais sa logique ne saurait répondre à cette version rationnelle-ensablée de la légalité. D'où l'impossibilité de transférer la catégorie du singulier à une échelle macrosociale, où l'on n'a affaire qu'à une logique du particulier, c'est-à-dire non pas à des sujets de désir mais à des agents de la valeur, producteurs ou consommateurs des lois du marché et des politiques qui vont avec. À ce niveau macrosocial, on ne pourrait que réifier, positiver et donc anéantir le désir dans des logiques comptables et administratives. Au contraire, la logique du singulier ne saurait être confondue avec le point de vue particulier, car elle ne nie pas la loi générale de la dépense. Elle s'articule à elle, en un principe éthique : « Ne pas céder sur le désir, cette *ubris* à la base de tout », pourrait-on dire en trafiquant l'aphorisme lacanien. Le désir ne peut pas entrer dans les comptes d'une gestion symbolique, aussi fine soit-elle : autrement dit, il doit toujours occuper une position négative. Une des raisons fondamentales à cette négativité du désir vis-à-vis de l'aliénation sociale, est qu'il ne peut se traiter comme une donnée abstraite : il est toujours lié au corps, au *Leib* le plus intime, et non au *Körper*, plus apte à faire l'objet d'une gestion de masse³⁷. Tenir compte de la

³⁴ On s'en rend compte, tels que cette discussion les présente, les deux concepts d'économie et de praxis s'ancrent dans, mais se distinguent de, la pensée de Marx, ne serait-ce que dans leur projet de rendre compte de la présence de phénomènes de valeur irréductibles aux seules lois macrosociologiques et macrohistoriques.

³⁵ Gérer cette contradiction, la faire germer en une ligne poétique, est une nécessité de fait. Dans les deux cas, il s'agit de partir au moins d'une complexité qui convoque, du plus physique au plus anthropologique, l'acceptation d'une intégration générale dans un mouvement d'entropie, celle d'une intégration dans l'économique/historique, la part de la mythologie sans laquelle nulle articulation du désir dans l'agir n'est concevable, et fondamentalement, le respect de la négativité.

³⁶ Cette conjonction entre la problématique de Bataille et la logique freudienne a été articulée par Jean Oury lors de son Séminaire de Psychiatrie, tenu à Sainte-Anne de 2001-2002, et portant alors sur la notion de travail.

³⁷ Gestion qui comme tout le monde sait, finit par créer les supermarchés de masse ou les camps d'extermination, elle aussi de masse. Dans les deux cas, qu'il ne faut toutefois confondre ni dans leur logique d'émergence ni dans leur portée, c'est le Désir qui fait les frais de ces deux régimes particuliers de l'économie des corps. Dans un cas, c'est l'universalisation du Besoin imaginaire et l'éradication de la dimension de la Demande. Il y a dans l'autre cas régression en deçà de l'interdit

négativité du désir est impossible hors de cette dimension du *Leib*. Bref, le désir occupe dans la praxis la place qui revient à la part maudite dans la théorie économique. Le paradoxe auquel on aboutit, c'est que les réquisits de la théorie et de la praxis vont dans des sens opposés : pour atteindre à un même but éthique, le mouvement de la pensée la pousse vers du général, alors que le mouvement praxique demeure dans le local et le corporel. Pourtant, l'urgence est la même pour la théorie comme pour la praxis : tenir compte de la complexité, en conscience ou en acte, afin de repérer et d'instaurer le site possible d'une singularité réelle. Le paradoxe apparent de l'économie générale, en tant que praxis de la pensée, est de ne pouvoir être menée qu'à l'échelle d'objets et de dimensions restreints. Le prix à payer pour la pensée est de ne pouvoir connaître le sort qu'elle réserve à ses catégories : son existence réelle ne peut être elle-même que restreinte. Ou plus simplement : dans son dire et non dans son dit, toute pensée est praxis. Ce réquisit ultime pour une praxis de la pensée me semble découler logiquement de la définition de l'économie générale. C'est seulement après, dans un second temps, que l'on peut se demander quelles sont les conséquences des déploiements d'une telle valeur, à une échelle plus grande que les phénomènes restreints de la praxis singulière — et l'on peut alors interroger les phénomènes macrosociaux des « affaires publiques » dont parle Bataille.

Pourtant, je doute qu'une telle prudence méthodologique soit vraiment à l'œuvre dans *La Part maudite*. Il me semble que Bataille ignore cette étape logique qui distingue entre une praxis anthropologique « complète », générale, et la situation macrosociale brute, immédiate, celle des « données historiques et présentes » comme il les appelle. Celles-ci ne peuvent, telles quelles, devenir le lieu d'une action véritablement fidèle aux principes de l'économie générale. Bataille analyse du réel déjà là : passé aztèque, présent de l'Union soviétique, expérience du corps, etc. : mais tel quel, ce « réel déjà là » n'est qu'un amas de traces de la loi générale, autrement dit des symptômes. Les traiter sérieusement, c'est aller au-delà de leur surface. C'est surtout ne pas confondre tous les niveaux d'analyse. La loi générale ne peut obéir aux mêmes modalités quand il s'agit du *Leib*, ou d'une nation tout entière. On ne peut réduire à une même généralité la logique singulière du Désir et les logiques ensemblistes des catégories étatiques de l'économie politique classique, ou encore les rationalités statistiques du champ sociologique. La confusion ne me semble cependant pas évitée par Bataille, et d'universelle, la catégorie du général risque en permanence de devenir un regroupement indistinct. Pour cette raison, *La Part maudite* ne me semble pas produire ce travail de conscience annoncé par la 1^e partie de l'ouvrage, et censé mener à une praxis digne de ce nom : elle n'en fournit qu'une étape, qui, si on ne va pas plus loin, peut s'avérer l'ultime victoire d'une pensée restreinte et d'une praxis faussée, amputée de toute négativité. Il faut impérativement déplacer les enjeux en profondeur.

C'est ailleurs, dans d'autres expériences, d'autres écrits, que Bataille me semble avoir tenu compte de toutes les dimensions de l'économie énergétique de l'humain. Pensons aux formes les plus extrêmes, sexuelles entre autres, qu'a prises son engagement, interrogeant la violence des confins de l'humain, du dicible et de ce que d'autres, dans un sillage voisin du sien, ont appelé le Réel. Là, sa praxis se déséquilibre dangereusement en faveur de la seule ubris, qui, soudain isolée de la tension qu'elle constituait avec l'ensemble du système, et devient un absolu qui happe tout. Conserver la négativité, c'est conserver la possibilité d'advenue de la négativité, et surtout rien de plus — on virerait sinon de la préservation sacrée du RIEN à la fascination passive pour le néant ou, pire, à l'adoration religieuse du nihilisme.

Et on le sait, se perdre est l'une des tentations de l'écriture de Bataille.

Irai-je alors jusqu'à dire que la part maudite occupe la place du sacré dans l'économie de Bataille ? Toujours

fondateur du sacrifice humain, privé cette fois de sa liaison avec une quelconque loi, hormis celle, on ne peut plus particulière, du mythe d'une race inférieure de vivant. Il ne s'agit pas d'une approche éthique de la folie au sens pur, mais d'une déraison, d'un dérèglement de la raison au sein même des principes et des catégories de la raison.

est-il que c'est dans une telle expérience de l'exubérance et de l'entropie mêlées³⁸, que la pensée de l'économie générale trouve sa place : elle est un dispositif théorique intégré à la praxis de Bataille, à la disposition d'une quête poïétique. Son discours joue comme une tablature posant des signes sur du réel, là. Les concepts, d'un point de vue praxique, deviennent mots d'ordre³⁹ en vue d'un réel à venir. Pour atteindre cette part maudite au plus près *et en tant que pensée*, la praxis ne peut que mettre en place un tel dispositif. Les concepts n'entretiennent plus avec le réel une relation uniquement fondée sur leur logique interne de général à particulier, d'universel à contingent, logique atemporelle et hors-praxis : ils peuvent alors accéder à une logique abductive, qui laisse le logos ouvert en permanence au négatif. Alors le régime de fonctionnement de la pensée peut prétendre pleinement à une logique du singulier. Il n'est que de penser à l'expérience même de Bataille, à sa praxis de pensée toujours tendue vers cette singularité. Ainsi est offert à la praxis de quoi maintenir la place du négatif au cœur même de la pensée du général, et de quoi maintenir symétriquement l'effort vers le dicible, jusqu'au plus profond de l'abandon dans le dérélictore.

Pierre Johan Laffitte
University College Cork
pjlaiffitte@almageste.net

³⁸ Malgré ce qu'il en a dit lui-même, la pensée n'est pas qu'une tentation contradictoire avec une conviction. Ce serait en effet confondre l'universalité de la loi proposée par Bataille, et la place qu'occupe la pensée de Bataille au sein de l'Univers : la pensée est praxis.

³⁹ Je reprends l'expression à Jean Oury, qui l'a introduite dans son Séminaire de 2003-2004.

Innocente violence

ou l'inactuelle fonction d'oubli

Du côté de chez Nietzsche, par le chemin de Freud⁴⁰

A Jean Oury, dont la praxis et la parole, parmi d'autres, ont préparé et accompagné chacune de ces lignes.

Tout d'abord je remercie nos hôtes, et vous prie d'excuser l'omniprésence du français dans mon intervention : mon accent, mais aussi l'aspect très franco-centré de mon exposé ; en fait, je prends le risque de vous parler ici d'un point de vue personnel, ancré dans sa propre histoire et dans l'état assez pathétique de l'ambiance intellectuelle et universitaire hexagonale.

Nietzsche et Freud sont les noms de deux événements de la pensée qui ont décidé d'un mot d'ordre et d'un style dont certains d'entre nous nous sentons encore contemporains, mais qu'il est de plus en plus difficile de maintenir vifs : l'un et l'autre sont des figures de l'antipositivisme. Je définirai ce qu'il faut entendre par ce terme dans le cours de cette communication ; je précise toutefois que le positivisme dont je parle, c'est celui qui refait surface de nos jours, sous forme d'un néopositivisme triomphant dans le champ des sciences, humaines en particulier. Ce faisant, c'est l'idéologie positiviste qui m'intéresse, et non les résultats locaux de telle ou telle science positive ; cette idéologie est une réalité du paysage de la pensée et de l'action comme *doxa* qui impose à l'ensemble de notre univers de discours ses allants-de-soi. C'est à rebours de cette doxa que se posent les discours nietzschéen et freudien. Leurs conceptions de l'oubli sont emblématiques de cette posture, qui questionne autant la culture que son sujet. Emblématiques, dans leur chassé-croisé irréductible, mais sillonnant le même terrain ; l'état de la question a déjà été bien fait⁴¹, et je me limiterai à un constat engagé, quant à, non pas la mémoire ou l'oubli *dans* la culture, mais en-deçà, la place du *refoulé par* la culture. Et cela, en regardant surtout quelques héritiers des deux penseurs. En effet, la contemporanéité entre Nietzsche et Freud s'est toujours dévoilée en décalé : Freud répondit à un Nietzsche déjà parti, et leurs héritiers, régulièrement, s'estimèrent et se situèrent les uns par rapport aux autres, à l'aune de leurs sources autoriales respectives. Et à nos propres yeux, qui venons en héritiers de ces strates mêlées de la pensée, le Freud dont nous héritons n'est pas seulement celui qui a répondu à Nietzsche, mais celui dont Nietzsche a, depuis cent ans, travaillé le discours de l'intérieur, via la lecture de plusieurs générations de psychanalystes. Voilà donc la constellation, et sa figure de discours quelque peu

⁴⁰ Table-ronde « Responses to Nietzsche », Colloque international *Cultural Memory*, University of Kent, Canterbury, Angleterre, 2008.

⁴¹ En particulier, je m'appuierai dans cet exposé sur le livre de Paul-Laurent Assoun, *Freud et Nietzsche*, Paris, Puf, 1980, « Quadrige », 1998. Cette monographie prend place dans son enquête plus large sur les rapports entre Freud et les philosophes (*Freud et les philosophes*, Paris, Puf, 1976, « Quadrige » 1996 ; *Freud et Wittgenstein*, Paris, Puf, 1988, « Quadrige », 1995) et sur les rapports entretenus par les trois « pères de la modernité », Marx, Freud et Nietzsche (cf. aussi *Marx et la répétition historique*, Paris, Puf, 1978). Les questions soulevées par ces trois penseurs, dans l'ouverture de leurs champs d'étude autant que dans les réponses locales auxquelles chacun aboutit, furent fondatrices de notre problématique rapport au réel. Mais c'est toute la valeur du travail historique et théorique d'Assoun que de ne jamais céder à la tentation d'unifier les trois voies, ensemble ni deux à deux. Au contraire. « Point d'espoir de concilier les principes hétérogènes de nos trois référents, et notre trilogie ne scande en ce sens nulle téléologie théorique réconciliatrice : mais à exacerber la divergence des principes pour prévenir les effets idéologiques de l'éclectisme, on dégage un champ de contradictions qui rend possible une redécouverte de ce qui, du réel, demande à être pensé, au-delà des confusions idéologiques par la démarche méthodique que nous avons cherché à expérimenter. Telle est la tâche la plus importante qui nous paraît incomber à la théorie, soit mobiliser les référents allogènes et expérimenter leur *ailleurs* pour progresser dans l'intelligibilité de la matérialité jusqu'en ses plus déroutants effets de sens : ceux qui réinterrogent radicalement le statut du *sujet*. » (*Freud et Nietzsche, op. cit.*, p.325) Une conclusion qui n'a pas pris une ride.

bizarre, qui sera considérée ici.

I. Théorie de l'oubli : inactualité et refoulement

Dans les thèses nietzschéenne et freudienne, le rapport au temps est marqué par la promotion *vitale* de l'oubli⁴².

La valorisation de l'oubli dès la *Seconde Considération inactuelle* s'ancre dans la critique de la survalorisation du *sens* de l'histoire, hypersensibilité de la faculté de traduire le passé en signification présente. La primauté de ce sens sur les nécessités vitales constitue une faiblesse, et l'oubli est ainsi réévalué. A la lumière de l'œuvre ultérieure, ce pronostic désigne l'attachement au passé comme une violence introjectée, culpabilité liée à la *faute*⁴³. Sur le plan instinctuel, qui est le critérium de toute l'entreprise généalogique, l'histoire n'est qu'un point second, et c'est la psychologie de la mémoire qui est déterminante. Cette dernière peut se résumer en trois points : 1. « Il n'y a pas d'organe propre de la mémoire⁴⁴ », laquelle est moins une faculté spécifique qu'une fonction diffuse dont le substrat est physiologique ; 2. « [elle] ne remarque que les faits des instincts⁴⁵ », subordonnée à la vie pulsionnelle et à ses intérêts ; 3. on ne peut « postuler une « âme » qui reproduit de façon atemporelle, reconnaît, etc.⁴⁶ » Aucun essentialisme ne demeure.

Chez Freud, d'emblée il est moins question de mémoire que d'oubli : comme le souvenir, il relève d'une phénoménologie de la conscience et du préconscient⁴⁷ ; tel quel, il n'est qu'un effet de surface dépendant d'une *psychologie des profondeurs*, de la fonction inconsciente du refoulement (on se souvient d'avoir oublié, alors que refouler, c'est, selon le mot de Roland Jaccard, « oublier que l'on a oublié »). De fait, c'est cette profondeur qui correspond à la théorie nietzschéenne de la mémoire. Freud lui aussi dissout l'unité de la notion : il n'y a pas de théorie psychanalytique de la mémoire, mais une théorie de l'*inscription de traces mnésiques*. Mais à l'inverse de Nietzsche, Freud conserve à la matière mémorielle sa cohérence fonctionnelle, par une conception stratifiée et unifiée du psychisme, c'est-à-dire une *topique*. C'est pourquoi il n'y a pas dualité des mémoires, consciente *vs* inconsciente, car les traces s'inscrivent et circulent au sein du système psychique. Ce dernier est une plateforme où rien ne s'efface, et c'est son régime de fonctionnement d'ensemble qui décide du statut des traces. Les rapports intrapsychiques dessinent un champ de forces, où les pulsions se distribuent à travers les investissements d'objets dans la réalité ; réalité qui se tisse à la surface de la conscience, du Moi. Le Moi est un « pont⁴⁸ » reliant les présences et les absences ; ces absences, c'est soit ce qui échappe à la perception et est symbolisé⁴⁹, soit les formations de l'inconscient. Cela n'implique pas une polarisation, positive ou négative en soi, de la mémoire ou de l'oubli, et c'est l'équilibre d'ensemble qui se révèle viable ou non. Ce que nous appelons *oubli* n'est tel qu'au regard de la conscience, et ne peut être évalué qu'à l'aune de notre présence au monde. Le nom freudien du dérèglement, du retour des traces refoulées sous forme de présence souffrante, c'est la *névrose*. Et bien sûr, il n'y a pas d'état normal, nous sommes tous névrosés — mais chacun singulièrement.

Freud et Nietzsche se rejoignent sur trois points. 1. L'oubli est une fonction nécessaire à la vie, un

⁴² Je suis ici l'exposé de Paul-Laurent Assoun, *op. cit.*, p.251sq.

⁴³ Nietzsche parle de « l'absence de valeur (*Wertlosigkeit*) objective de tout concept de faute » (aphorisme du temps de *La volonté de puissance*, § 687, *SW*, XI, 218, cité par Assoun).

⁴⁴ Aphorisme du temps d'*Aurore*, § 23, *SW*, XI, 11 (cité par Assoun).

⁴⁵ Aphorisme du temps d'*Aurore*, § 23, *SW*, XI, 12 (cité par Assoun).

⁴⁶ *La volonté de puissance*, liv. III, § 502, *SW*, IX, 346 (cité par Assoun).

⁴⁷ On peut se référer sur ce point, entre autres, à l'article « Oubli » de François Richard, in Alain de Mijolla, éd., *Dictionnaire international de la Psychanalyse*, Calman-Lévy, 2002, nouvelle édition augmentée Hachette, « Littératures », 2005, p.1223 (tome 2).

⁴⁸ « Le Moi, *pontifex oppositorum* », est une expression de Szondi.

⁴⁹ Pour reprendre l'expression fameuse de Lacan, *le langage est présence sur fond d'absence*.

processus finalement plus structurant que la mémoire⁵⁰ ; deux temps en tension sont nécessaires pour le définir : d'abord comme ce qui, inscrit, n'est plus lu, puis comme ce qui fait retour à la conscience — bref l'oubli est *une fonction et non un contenu*, ne serait-ce que parce que la présence de l'oubli, invisible dans l'actualité et la positivité des faits, mais y reste pourtant bien agissante, sous forme d'effets. 2. La distorsion entre destin instinctuel et ordre de la Loi forme la maladie, *ressentiment* chez Nietzsche et *névrose* chez Freud. 3. Cette maladie, il s'agit de l'affronter. C'est à partir de ce dernier point, par contre, que se distinguent puis divergent les deux voies, la généalogie et la métapsychologie. Et dans ce devenir distinct, s'est aussi joué le sort de leur héritage croisé.

La cure nietzschéenne vise à exister par-delà la Loi normale : elle réside dans une sublimation ajustée des instincts, jusque là maladivement aliénés à la moralité, dans la plénitude d'un devenir actif : c'est la théorie du Surhomme. A l'inverse, Freud considère la moralité comme *la* donnée neutre de toute existence ; la tenant pour la chose qui va le plus de soi, il refuse de la discuter, car ce serait entrer dans un débat qui ne regarde pas la psychanalyse comme science. Freud en 1908 disait : « Ce qui nous gêne, c'est le fait que Nietzsche a transformé « être » en « devoir » ». Freud réfute comme illégitime toute hypostase du *Sein* en *Sollen*⁵¹. Cela, P.-L. Assoun, en héritier de Freud, le résume ainsi : « Le « corps » de la volonté de puissance vient incarner quelque chose comme une subversion, voire une perversion — par la métaphysique de l'innocence. Là où la psychanalyse reconvoque obstinément à la condition du désir du côté de la loi. Par ailleurs, la Volonté de puissance se propose non seulement comme opérateur diagnostique, mais en antidote à la maladie de la moralité, comme pour relayer un surmoi répressif par un surmoi « ivre d'innocence ». C'est, à bien y regarder, ce qui commande tous les « retours à Nietzsche », d'hier et d'aujourd'hui. [Par opposition] la psychanalyse nous renvoie à un rapport en un sens indépassable au désir et à la loi, mais qui requiert de renégocier le rapport entre le désir et ses déviations mortifères⁵². » Du point de vue des héritiers nietzschéens, Freud demeure doublement positiviste. D'une part il continue à vouloir distinguer être et valeur ; d'autre part, rien n'est fait pour dépasser l'aliénation sociologique, au contraire. Du point de vue freudien, la théorie du Surhomme évolue dans un état de désarrimage absolu du désir d'avec le registre de la Loi, rétablissant toutes les figures d'un narcissisme préœdipien : innocence du devenir, enfance, etc. Ce faisant, ce n'est pas l'aliénation à la moralité imaginaire qui est court-circuitée, loin de là : c'est la dialectique anthropologique du désir et du symbolique⁵³ qui est ignorée ou, pire, déconstruite, menant ainsi à la folie — et n'oublions pas qu'aux yeux de Freud, Nietzsche fut *aussi* un cas clinique. Le différend entre les deux familles de discours est sans doute ici irréductible ; cependant, il n'emporte pas toute l'aire discursive. Redéployons donc le débat en partant de ceci : certes, histoire et mémoire sont subordonnées — mais à quoi ?

II. Les deux familles, et le renversement des efficacités

Pour aborder cela, je vais évoquer *A la recherche du temps perdu* de Proust. La madeleine goûtée, et gouttant au fond d'une tasse de thé, redéploie le monde ancien, mais il faudra bien plus : la narration au début du roman est très longue à démarrer, et doit d'abord passer par le bouleversement de réminiscences locales avant de lancer définitivement le récit de mémoire. La *réminiscence* est le strict retour de traces jadis

⁵⁰ La mémoire, fonction de rétention des traces par le Moi, est un processus second. Assoun rappelle que, dans *Au-delà du principe de plaisir*, Freud soutient que « la conscience prend naissance directement à l'endroit de la trace du souvenir » ; autrement dit : « l'inexplicable phénomène du conscient se produit, dans le système de perception, à la place des traces permanentes ».

⁵¹ Je m'appuie, ici encore, sur l'exposé d'Assoun, qui cite et analyse la réaction freudienne aux pages 52sq. et 320-321 de son livre.

⁵² Assoun, *op. cit.*, p.37.

⁵³ Le désir prend à son compte ce qui peut advenir de sa présence/absence, soit dans le registre du réel, soit dans le registre de l'imaginaire ; et ces deux registres, inséparables, s'articulent dans la logique du fantasme. Le tout, bien sûr, n'est rendu possible que dans un milieu travaillé, articulé, distingué, par la présence réelle de la loi, bref dans un lieu symbolique, effectivement structuré en société autour d'une culture.

inscrites, formant les intermittences de la mémoire ; le *souvenir* les intègre, il en est la plénitude continue qui nous fait retrouver en ces traces la vie et la conscience d'alors. Mais un pas supplémentaire doit être franchi, menant à l'*intelligence* de ces traces qui par là deviennent des signes. Cette intelligence ne viendra qu'avec l'épisode crépusculaire de la matinée de Guermantes, où à nouveau arrivent les réminiscences, mais porteuses cette fois de leur compréhension, au-delà du passé dont le narrateur se souvient. Gilles Deleuze, dans son livre sur Proust⁵⁴, indique d'emblée que le véritable objet de la *Recherche*, c'est la vérité, et que son chemin passe par les signes et leur lecture. La mémoire est donc subordonnée à la dimension *sémiotique* : c'est un processus qui n'a de sens, *i.e.* de valeur, que s'il est resitué dans un référentiel, à l'aune duquel une vérité peut s'énoncer : la vie dont la logique est celle d'un devenir. L'accès à cette loi dépend d'une dynamique de dépassement, qui guide Marcel au travers des différentes *séries*, mondaine, amoureuse, artistique. Ce qui demeure de nietzschéen en Proust, c'est que cet accès n'a rien d'un amaigrissement de la vie par sa compréhension : au contraire, l'intelligence en est l'accomplissement dans l'œuvre. Pensons à présent à la circularité de la *Recherche* : la fin du récit est l'accès du narrateur à la décision d'entamer sa rédaction, et nous ramène à l'incipit : il y a *initiation* du sujet de l'écriture (Marcel accède à cette *première fois* qu'est l'aptitude à écrire enfin à régime artistique) et *initialisation* de la production de ce discours (le discours fait toujours retour à son *terminus* : la fin mène au début, qui est toujours déjà tendu vers la fin...⁵⁵). Cette circularité peut se lire comme l'exemplum littéraire de l'éternel retour : appréhension, acceptation, réitération ; retour qui signe La loi par-delà les lois, et place l'existence sous le signe d'une surhumanité.

Je précise la présence de la *Recherche* dans ce contexte : il s'agit d'un Proust nietzschéen *parce que* deleuzien. Ce n'est pas un hasard si cet exemplum relève du domaine artistique, et exprime l'affirmation d'un dépassement : Deleuze met en lumière le devenir-écrivain de Marcel. Deleuze appartient à une famille de pensée qui, à la crise de la *Kultur*, trouve une solution qui fait écho avec la plénitude du poème. Face à cette famille, il en est une autre, qui tente la relève de la *Kultur* par un autre visage du logos : *scientifique*, selon Freud, ou *mathématique*, selon le dernier Lacan — bref, le visage du symbolique et de sa transmission. Cette lecture, parce qu'elle est proche de celle d'Alain Badiou, je la résumerai de ses propres mots : en rapport avec la plénitude du poème, se dresse *aussi* la maigreur du mathème⁵⁶. Badiou se pose lui-même en rapport à Deleuze ; par rapport à Heidegger, il pose Lacan ; face à Proust, ses maîtres poétiques Mallarmé et Beckett incarnent une maigreur métaphysique, ou plus précisément : *lessness*, pour reprendre le mot du dramaturge irlandais ; et par rapport à Nietzsche, P.-L. Assoun, après d'autres, propose Freud⁵⁷. Par ailleurs, il est une figure singulière de la rencontre entre le côté de Freud et le côté de

⁵⁴ Gilles Deleuze, *Proust et les signes*, Paris, Puf, « Quadrige », 1964.

⁵⁵ D'où l'importance de la première phrase de *Combray* et de son recours à l'ambivalence du passé composé (exactement comparable en cela au *present perfect* anglais) : « Longtemps, je me suis couché de bonne heure ». Le passé composé ancre d'emblée le présent de l'énonciation dans un procès antérieur, mais ce même procès va faire l'objet (diégétique) de toute la suite (énonciative) : le passé composé relie d'emblée le passé, en tant qu'antériorité réelle, à sa visée qui n'est autre que le présent de l'écriture (que celle-ci soit énoncée ou lue, peu importe en la matière). L'espace du récit et l'espace du discours sont ainsi intégrés l'un dans l'autre, l'un à l'autre, en permanence et dès le début, qui n'est que la suite, ou le retour, de la fin. Pour une étude complète du « discours du récit » proustien, je renvoie à notre *Poétique* moderne, la passionnante enquête de Gérard Genette initialement parue dans *Figure III*, Paris, Seuil, « Poétique », 1973.

⁵⁶ Je suis bien conscient de l'aspect schématique et partiel de mes rapprochements. Ils ne signifient en rien que l'œuvre proustienne ne soit pas approchable par une lecture relevant de la maigreur ; et, encore moins, que Deleuze soit « compartimenté » *ipso facto* dans la même posture qu'un Heidegger. Il suffirait pour s'en convaincre de lire leurs deux Nietzsche, nom propre qui ne désigne assurément pas le même personnage conceptuel ! Par ailleurs, Badiou insiste, plus que sur Freud face à Nietzsche, sur sa propre filiation à Mallarmé. Je ne fais donc que repérer deux héritages qui vont se croiser, se répondre, s'opposer, se lier sans cesser de se délier.

⁵⁷ Les deux arbres généalogiques se rejoignent ici en leur tronc commun, à la limite où il s'enracine dans un sol commun : la dette envers, et le départ d'avec, Schopenhauer. Et pour poursuivre la métaphore, en creusant plus profond encore, on pourrait observer un effet bien connu de symétrie entre la hauteur des dernières branches et la

Nietzsche : la figure de la paire dans la pensée ; c'est alors qu'il faut nommer un nouvel acteur : Féli Guattari, dont la rencontre avec Deleuze machina une nouvelle incarnation du nietzschéisme, violemment anti-freudien pour le coup. Face au nom de Guattari, qui nous mène aux confins de la philosophie et de la psychiatrie, je poserai les deux noms de Jean Oury et François Tosquelles, les deux fondateurs, avec Guattari, de la psychothérapie institutionnelle. Cela nous mènerait trop loin, dans l'espace de cette communication, d'étudier le devenir de cette ligne, ligne de fracture autant que de recoupement, dans le champ de la psychiatrie, l'un des espaces où les enjeux éthiques et politiques du débat qui nous occupe ici se révèlent dans la lumière la plus crue — comme nous aurons l'occasion de le voir dans la suite de ce texte.

Donc, nous avons deux familles radicalement distinctes, ne cédant rien sur le statut de la plénitude affirmative du côté de chez Nietzsche, et sur le statut de la Loi symbolique du côté de chez Freud. Pourtant, ces deux familles si distinctes se cabrent identiquement contre le positivisme du temps, idéal jamais éteint d'un compte sans restes du réel par des lois totalisatrices. Ces familles affirment l'irréductible souci de ne pas réduire l'existant au vivant et au *socius*, le *Leib* au *Körper*, et le sujet à du *biopolitique* : par ce dernier mot, Foucault, grand généalogiste, nomme le rabattement de la gestion politique sur la biologie du corps, dans l'ignorance du devenir et de la singularité. Foucault pronostique ainsi la perversion et la régression contemporaines en-deçà des interdits fondamentaux de l'humanité, interdits qui inaugurent précisément le règne du symbolique. Il est en effet un point définitoire commun au sein de la nébuleuse des *retours à Freud* et des *retours à Nietzsche* : c'est le maintien d'une part *négative* échappant au réductionnisme positiviste. J'entends le terme *négatif* presque au sens que lui donne Adorno⁵⁸, par-delà ses résonnances hégéliennes⁵⁹ : c'est un nom de contraste qui refuse le blocage du penser dans une dialectique figée ou dans une doxa, et qui ne cède pas sur cette nécessaire absence, en fond, ou au cœur, de tous les régimes d'omniprésence par lesquels notre modernité formate ses phénomènes, ses productions et finalement ses sujets. La négativité de Nietzsche, ce n'est bien sûr pas la réactivité du troupeau, mais l'inactualité du Surhomme, sujet hétéronome à toute normativité, c'est-à-dire singulier, qui porte en lui une puissance sublimée en sa loi propre⁶⁰. Quant à la négativité radicale du sujet inconscient, c'est l'apport de Freud auquel Lacan et d'autres ont été le plus profondément fidèles, à rebours des *adaptations* d'une certaine psychanalyse à la société consumériste, *via* une conception de la guérison comme rééducation aux canons surmoïques du groupe social. Là encore, l'enjeu de la singularité est grand, bien qu'exprimé dans une autre problématique, dont on verra en fin d'article les différences qu'elle entretient avec l'approche nietzschéenne.

Or, dans le théâtre des idées, face à l'idéal positiviste, se dresse l'exaltation inverse : la révolution avant-gardiste. L'affrontement chronique de ces deux figures de la pensée du XX^e siècle les désigne comme symétriques spéculaires l'une de l'autre, un reflet appelant son propre reflet inversé... Si l'on appelle *dialectique* cette balançoire, force est de constater, dans l'état actuel du champ de bataille, que victoire il y a, et que c'est celle du positivisme ; et cette victoire est on ne peut plus dialectique, puisque le vainqueur a

profondeur des premières racines : en aval de l'époque Freud/Nietzsche, les deux familles, en la personne de Lacan et Deleuze, nous éclairent sur un ancêtre commun, beaucoup plus reculé : Spinoza. Est-ce un hasard si on retrouve là encore une divergence dans les deux lectures de ce philosophe ?

⁵⁸ Theodor Adorno, *Dialectique négative*, Paris, Payot, « Critique de la politique », 1992 ; je me réfère à la traduction par le groupe de traduction du Collège de philosophie (1978).

⁵⁹ Lesquelles feraient à coup sûr s'étouffer Nietzsche et les siens, et tirerait de Freud une moue dubitative. Notons cependant que chez Lacan déjà, les réticences seraient moindres. Le négatif tel que je l'entends ici, est un paradigme auquel, évidemment, plusieurs pensées ont pu être rattachées, même si elles ne sont pas, dans leur logique profonde, des pensées dialectiques.

⁶⁰ Cette distinction est inspirée de Charles S. Peirce ; j'entends par là la distinction entre le régime d'existence logique des singularités, dont la loi ne se rapporte à aucune autre communauté d'être, et le régime d'existence des particularités, qui doivent être rapportées à la généralité de la Loi qui les intègre dans son règne. Par exemple, je ne suis qu'un cas particulier d'existant humain, correspondant à la généralité appelée « espèce humaine » ; mais au même moment, mon existence, elle, marquée par l'irréductibilité du *Dasein*, est forcément *aussi* singulière.

avalé son adversaire et l'a digéré comme le penser fait travailler son négatif pour atteindre à la totalité unifiée du concept — cette victoire jouit ainsi d'une puissance redoublée, incarnée dans un oxymore : la *révolution conservatrice*. Celle-ci conjoint la réduction du sujet à n'être qu'agent d'une valeur réduite à du monnayable, qu'un corps totalement connaissable et gérable dans son comportement et son acclimatation au milieu social et naturel, lui aussi maîtrisé. Or, paradoxalement, dans cette hégémonie néopositiviste, l'héritage de Nietzsche n'est pas loin d'avoir joué un rôle très efficace, parce que perverti. Entendue d'une certaine oreille, la leçon généalogiste de la fausseté du *Sein* et du *Sollen* comme seule réalité, nous a un peu trop porté à ne voir en arrière du monde *normal* qu'une autre couche de normes, puis une autre... Le relativisme est devenu la *vision* politiquement correcte des choses, accordée au *monde* de ces choses où, selon la science contemporaine, tout n'est que corps et neurones, groupes sociaux massifs et identités culturelles pris dans des rapports spéculaires, le tout sous-tendu et régulé par des luttes ou des processus d'intégration. Aux marges et dans les replis de ce monde substantialisé, *le reste* n'est que contingence. Au final, la société du besoin et l'affirmation de la jouissance, immédiatement en guerre et fatalement fascinées l'une par l'autre, n'ont pu que coaguler selon la logique imaginaire (et la réelle puissance) qui dominent l'évolution des champs macrosociaux. Pensons à la destruction actuelle de la psychiatrie : la tendance médicamenteuse des vingt dernières années détruit tout ce qui, depuis les années 1930, en associant la psychothérapie par la parole à l'approche médicale, avait transformé l'hôpital en un milieu de langage et d'accueil du sujet — une époque dans laquelle la psychothérapie institutionnelle a joué un rôle de premier plan. Or la rationalisation néolibérale de la santé mentale a trouvé son meilleur allié dans l'antipsychiatrie, assurément héritière de Nietzsche autant que de Marx⁶¹. En réduisant la pathologie à un effet social, en revendiquant une désaliénation de toute ornière au nom d'une innocence du devenir, elle n'a pas échappé au sort de presque tout ce qui s'est pensé dans la période précédant et poursuivant Mai 68 : ce mouvement radical en faveur d'une jouissance sans entraves et de l'imagination (parfois délirante) au pouvoir, a été récupéré par le système social et politique néolibéral, basé sur le besoin et la consommation, qu'elle combattait. Le nietzschéisme n'a pas su courir plus vite que son adversaire qui l'a rejoint et happé.

Pourtant, cet avatar n'empêche pas qu'initialement, Nietzsche apporta contre le scientisme des anticorps dont ne bénéficia pas le premier freudisme. En assignant directement la question de l'être au terrain de la valeur, on l'a vu, Nietzsche et tint l'exigence plus loin et plus profond, et déjoua les réductionnismes auxquels n'a pas su résister un Freud trop *Aufklärer*. Eh bien, ce geste radical a été repris par Lacan⁶². Deux de ses énoncés en sont emblématiques : *La guérison ne vient que par surcroît* et *L'éthique, c'est ne pas céder sur son désir*. Le sujet ne s'adresse qu'à lui-même, et ce qui se construit dans l'analyse n'obéit à aucune généralité. Ce disant, le plus rigoureux *retourneur à Freud* trouvait en Nietzsche un prédécesseur. Lacan reformula la négativité freudienne en déplaçant son idéal *scientifique* vers une logique *anthropologique* du Symbolique, autorisant un discours qui ne dénaturerait pas le savoir qu'il transmet en le *positivant*⁶³.

C'est pour cet ensemble de raisons, sans doute incomplètes et discutables, que face au positivisme, un renversement des efficacités me semble s'opérer par rapport à la fin du XIX^e : face à une idéologie du besoin, qui homogénéise les matrices causales, les meilleurs anticorps semblent venir de la position néofreudienne, cette *métapsychologie de l'absence* selon le mot d'André Green, dont le mot d'ordre crucial est de ne pas céder sur la négativité du désir face aux complements imaginaires des stratégies consuméristes⁶⁴. Cette négativité ne peut être préservée que si l'on refuse de confondre désir et besoin, et

⁶¹ Antipsychiatrie dont Foucault fut l'un des grands tenants, soit dit en passant...

⁶² Dans cette filiation, on peut, qui sait, reconnaître l'influence du Surréalisme et de Bataille.

⁶³ Ce faisant, Lacan refonde la question de la vérité, selon un point de vue qui empêche tout recours à des procédures de *vérification* ou de *vérisimilitude*. C'est là une des voies dans laquelle se joue également, et le retour d'une certaine urgence de la philosophie, et la distinction de la famille de la « maigreur ». Je pense en particulier à l'œuvre d'Alain Badiou.

⁶⁴ Une précision d'Histoire des idées est ici nécessaire, sans doute, pour relativiser ce que mon propos peut avoir de vindicatif. Il faut distinguer entre les résultats des approches positivistes, tels quels aussi valables et porteurs de pertinence que tout autre production scientifique, et l'idéologie positiviste, qui n'est que la dégénérescence d'une

que l'on reconnaît au désir sa prérogative émancipatrice fondamentale : sa capacité, à l'inverse du besoin, à ne jamais pouvoir être comblé. Là est la pierre d'angle de l'antipositivisme freudien. Qu'est-ce à dire ? Dans la constitution du psychisme, le manque marque l'être profond de l'homme⁶⁵ dès lors qu'il entre dans le règne du symbolique : car ce qui paraissait le combler, avant le stade de l'Œdipe, devient, une fois passé ce stade, la voie d'assouvissement qui lui demeure à jamais interdit : le désir d'être tout pour ma mère, de posséder totalement cet objet qui me comble et ne faire qu'un avec lui, un tel désir devient incomblable. Désormais, il me sera impossible d'être tout pour elle et par elle, parce que je cesse d'être ce pur enfant de besoins qu'un sein et une présence comblaient absolument. Je deviens à présent l'être *imparfait d'un désir* qui, pour aller de l'avant vers quelque satisfaction partielle, est *forcé* de se soumettre au règne de la Loi symbolique de mon groupe social, et de s'articuler dans le langage, mais d'une façon qui me soit propre — *singulière* : c'est là le concept de *demande*. Or la demande n'est pas le besoin. Le besoin peut être comblé, alors que la demande ne se soutient pas d'un objet réel ; on la réarticule donc sans cesse tout au long de la voie ouverte de l'existence⁶⁶. Il est avantageux pour la *Kultur* dominante d'étouffer la demande en suscitant

imaginaire toute-puissance de la pensée ainsi appliquée à ce qu'elle croit être l'intégralité du réel. Face à cette bivalence de la famille de pensée positiviste, on ne peut que noter une remarquable rigueur intellectuelle de certains psychanalystes, psychiatres et pédopsychiatres qui ont su ouvrir le corpus théorique et clinique freudien, et le travailler en permanence. Cette posture consiste en une tension, jamais abandonnée, entre deux attitudes. La première est une fermeté sur les principes fondateurs, éthiques et théoriques, qui maintiennent l'attention au métapsychologique, à la parole et à la singularité. L'autre attitude est une ouverture à tous les champs de connexes et à leurs résultats. Bien sûr, une telle posture n'est pas le fait, loin s'en faut, de tous les héritiers de Freud, et encore moins de tous les héritiers de ceux qui retournèrent à Freud... Aussi, pour éviter de malencontreux amalgames, je prendrai trois exemples actuels de cette ouverture. Tout d'abord, les écrits et la pratique en pédopsychiatrie de Bernard Golse se marquent par sa prise en compte des apports de la neurologie, de l'approche cognitiviste ou de la théorie développementaliste de l'attachement de John Bowlby (*Du Corps à la pensée*, 1999, *L'Être-bébé*, 2006, tous deux chez Paris, Puf, « Le fil rouge »). L'autre exemple de cette ouverture est l'œuvre de son collègue Pierre Delion, un des acteurs les plus importants de la psychothérapie institutionnelle. Ce dernier propose une approche de l'autisme qui, à partir de sa pratique de médecin pédopsychiatre et de psychanalyste, déploie une lecture sémiotique des psychoses et de l'autisme infantiles inspirées de Peirce (*L'enfant autiste, le bébé et la sémiotique*, Paris, Puf, « Le fil rouge », 2000). Cette approche, rare et cruciale, est l'une des rares voies de rencontre entre la tradition freudienne telle que j'entends dans cet article, et ce qui pourrait passer comme l'ascendance contemporaine privilégiée du néopositivisme, à savoir la pensée pragmaticiste d'origine anglo-saxonne. Pour dresser la généalogie d'une telle rencontre, il est nécessaire de remarquer que cette jonction n'a pu s'opérer que par l'entremise du sémioticien, mathématicien et psychanalyste Michel Balat, mon troisième exemple. Ce dernier occupe une place peu médiatisée par le champ universitaire et « scientifique » ambiant, mais incarne assurément l'une des attitudes les plus... singulières en termes d'histoire des idées et de clinique. Deux ouvrages de Balat sont à l'origine d'inclinaisons majeures de la pensée psychiatrique et psychanalytique françaises actuelles : *Des Fondements sémiotiques de la psychanalyse. Perce après Freud et Lacan*, Paris, L'Harmattan, « Ouverture philosophique », 2000, et *Psychanalyse, logique, éveil de coma. Le musement du scribe*, Paris, L'Harmattan, « Ouverture philosophique », 2002. Ce sont deux livres ardu, trop peu lus mais fondamentaux à trois titres. D'abord parce que Balat met en lumière les fondements pour tout l'édifice lacanien (et l'immense effort du psychanalyste pour... refonder son système sur le plan logique, à une profondeur qui ne fasse pas perdre les acquis de sa métapsychologie). Également, parce qu'il réaffirme l'intégration de la métapsychologie freudienne parmi les grands « universaux » anthropologiques (aux côtés du langage, de la logique et de la pensée). Et enfin parce qu'il propose une conception singulière mais fidèle à Freud de l'inconscient et surtout de sa prise en compte pratique, conception qui influence de façon décisive certains des acteurs les plus engagés de la psychiatrie actuelle (principalement Jean Oury). Balat poursuit sa construction théorique permanente, dont on peut suivre la trace sur le site www.balat.fr.

⁶⁵ Alain Vanier, article « Manque-à-être », in Mijolla, *Dictionnaire international de la psychanalyse, op. cit.*, p.1015, tome 2.

⁶⁶ « Pour Jacques Lacan, l'être de l'homme est « manque à être ». Il désigne ainsi le vide fondamental de la structure du sujet, effet de la symbolisation primordiale et de la castration, d'où s'origine le désir. (...) D'autre part, le langage va permettre la symbolisation de l'absence-présence première de la mère, mais, en même temps, rendra impossible le retour vers ce qui aurait été une unité première avec celle-ci. Dès lors, cet écart, introduit entre la mère et l'enfant,

des besoins artificiels à notre place, et en nous bouchant la voie du symbolique, où nous sommes en permanence confrontés à ce qu'a d'irréductible la négativité du désir : réduire l'être-là des individus à une affaire de consommation, voilà qui règle massivement, et les aspirations subjectives, et leurs solutions, en une même forme : la stéréotypie, qu'elle soit rationalisation ou aliénation spéculaire. A l'inverse, la demande refonde la Loi en singularité, non dans le *Sein* scientifique, mais dans le *Dasein* le plus vif. Plus que jamais, il faut lutter pour distinguer les deux logiques, celle du général et la *logique du vague* (celle-là même qui, selon Peirce, permet à la singularité de pouvoir être pleinement assertée lorsque plus aucune loi générale n'est là pour guider la production d'un énoncé). Sans pour autant les disjoindre, car toutes deux sont coprésentes dans ce que Cornélius Castoriadis a appelé *l'institution imaginaire de la société* : il s'agit seulement de maintenir que, quand règne la seule logique du général, le consensus mou devient l'idéal de la pensée, vidée qu'elle est précisément de la substance inédite qu'eût pu lui offrir cette contingence d'emblée rejetée par une approche purement rationalisante du réel : sur un tel terrain forclus à la confrontation au hasard et à l'angoisse, le mot d'ordre dominant de *l'interagir communicationnel* gère un champ polémique où tout, devant pouvoir se traduire et s'échanger, devient finalement équivalent. Une pluralité d'opinions n'empêche pas une homogénéité de l'ensemble (quand elle ne le recherche pas), une différence illusoire qui refuse de payer le prix de la singularité et abrase ce qui peut émerger d'hétérogène, et transcender et la raison, et l'imaginaire communs. A rebours, la négativité du sujet inconscient force la dialectisation du désir à toujours demeurer inactuelle. Cette dialectisation représente tout à la fois une barrière contre la jouissance, ce en quoi nietzschéisme et freudisme divergent ; mais elle est aussi le meilleur feu de brume pour retenir le symbolique de dégénérer en biopolitique, ce pour quoi nietzschéisme et freudisme peuvent, à nouveau, croiser à nouveau leurs cheminements et, en des points forcément singuliers et précaires, faire converger leurs deux côtés.

Pierre Johan Laffitte, IUFM d'Amiens
pjlauffitte@almageste.net

rompt l'illusion de totalité : le sujet fait l'expérience de son manque-à-être, et l'intervention ultérieure du père avec la mise en jeu du phallus le met à l'épreuve de ce manque à être le phallus de la mère. « Le désir de l'enfant trouve à s'identifier au manque-à-être de la mère » ; c'est l'origine du désir comme quête de ce qui pourrait venir combler ce manque. De là, cette situation paradoxale où le sujet, effet du symbolique, n'a plus que le langage pour rechercher cet objet perdu du fait même de sa prise dans celui-ci : « L'être du langage est le non-être des objets », écrit Lacan. L'être n'est que « manque à être », et ce qui pourrait le combler est aussi ce qui est interdit, un interdit qui préserve le désir. » Ce large extrait de l'article précité d'Alain Vanier exprime clairement la forme lacanienne de l'antipositivisme néofreudien.

Gilles Deleuze, ontologie et clinique

Quelques remarques, de *Logique du sens* à *Mille Plateaux*⁶⁷

Introduction

Gilles Deleuze s'est toujours dit « métaphysicien » : ce qui l'intéresse, c'est l'ontologie, l'étude de l'être, forme la plus pure de la philosophie ; cela ne l'a pas empêché, au contraire, d'être à l'écoute de toute l'étendue de la vie, du réel et des autres activités ou types de pensée. Je vais brièvement situer sa pensée.

Premièrement, Deleuze n'a jamais défini sa « modernité » par une opposition tranchée à la tradition philosophique. Il a reconstruit, selon son point de vue, le « roman philosophique » dans lequel il s'est lui-même inscrit comme le nom singulier d'un événement de la pensée. Dans cette tradition de la pensée occidentale, on peut grossièrement distinguer deux familles, l'une que Deleuze reconnaît comme la sienne, et celle des penseurs dont il se détache. Il dresse une figure rejetée qui est celle du platonisme et de ses héritiers idéalistes, qu'ils incarnent la tradition métaphysique, critique, dialectique ou phénoménologique. Avec chacune de ces trois figures, il a des relations de connaissance intime : il a consacré un livre à Kant, tout en voyant en lui « l'ennemi », et même si ce livre n'aura pas une grande influence sur la suite de son parcours ; il a, par contre, écrit un grand livre sur Leibniz, à la quasi-fin de son parcours, clôturant une long dialogue autour du concept de « pli » ; il fera de Nietzsche le héros de son combat anti-hégélien ; enfin, *Logique du sens* convoque Husserl, et Deleuze n'a jamais caché qu'il considérait l'essai de Sartre sur l'ego transcendantal comme un dépassement du kantisme en deçà duquel on ne pouvait revenir. On le voit, Deleuze ne transforme pas les oppositions entre familles en une vendetta, et il a toujours été à l'écoute des langues qu'il ne parlait pas. « Sa » famille, on la connaît : face à Platon, les Stoïciens ; face à Leibniz et Descartes, Spinoza, « le prince des philosophes » ; face à Hegel, Nietzsche ; face à Husserl et Sartre, Bergson, les structuralistes un temps, et jusqu'à la fin, Foucault. C'est ainsi qu'on a pu mettre Deleuze du côté d'une veine contemporaine du vitalisme anti-platonicien. On a pu également en faire un penseur de l'immanence, d'un certain monisme et du dépassement de la notion du « sujet ».

On a souvent souligné que la lecture de Deleuze vis-à-vis des auteurs qu'il discutait était sujette à caution, qu'il s'en fasse le contradicteur ou le défenseur. Lui-même ne l'a d'ailleurs jamais nié : la « distorsion » qu'il leur faisait subir n'est que la face négative de la singularité de son regard, tendu vers le souci fondamental de la « grande santé » de la pensée, de la lutte contre toutes les réactivités (dans une filiation nietzschéenne), visant à ne rien céder sur la vraie vie (droit issue du Livre V de *l'Éthique*), et promouvant la singularité des événements partout où il la sentait : dans la philosophie, auteur par auteur : ses monographies ; ou autour de notions-clé : *Différence et Répétition*, *Logique du sens*, ses deux ouvrages d'ontologie fondamentale ; dans la littérature : *Proust et les Signes*, *Kafka*, Beckett, *Critique et Clinique* ; dans la peinture : *Logique de la sensation* sur Bacon ; dans le cinéma : *Cinéma* ; et enfin dans la politique et la clinique : *Capitalisme et Schizophrénie*, avec ses deux tomes *L'Anti-Édipe* et *Mille Plateaux*, coécrits avec le psychanalyste Félix Guattari, figure importante du mouvement de psychothérapie institutionnelle. Ces deux derniers volumes en particulier ont été d'une immense influence dans la pensée, l'art et les mœurs contemporains). Tout ce qui a donné lieu à un événement d'écriture – un livre – fut une rencontre que Deleuze vécut chaque fois « en philosophe », même, à l'occasion de son livre sur le pli, avec des surfeurs !

On a également pu proposer un axe de lecture supplémentaire : il est le penseur des pathologies des systèmes ontologiques qu'il a analysés. En cela, son travail ontologique constitue aussi une clinique du penser : et ce, dès *Logique du sens*, paru en 1969 ; c'est pourquoi je partirai de cet ouvrage, avant de voir ce qu'en deviendront les thèses dans *Mille Plateaux*, paru en 1981. Entre temps, c'est tout en ensemble de notions dont il faudra apprécier les permanences et les évolutions, en particulier autour de la rencontre

⁶⁷ Conférence prononcée à Canterbury, Université de Kent, Angleterre, en 2010. Ici donnée dans sa version française. Cette conférence sera également donnée en espagnol à l'Alliance française de La Paz, Bolivie, en août 2010.

avec Guattari et la psychothérapie institutionnelle.

I. Dire l'être, repérer des pathologies

1. Logique du sens : genèse de l'être et du langage

Il y a les corps (au sens large) : les états de chose, les étants ; c'est l'ordre des profondeurs pures, qui fait l'objet d'une « genèse ontologique » ; puis il y a la production du langage, qui lui correspond, c'est l'ordre des hauteurs de l'abstraction (aussi haute et sophistiquée soit-elle : poésie, théorie, etc.) ; le langage existe sous forme de propositions qui désignent ces corps, leur donnent une signification, manifestant ainsi le point de vue d'un sujet. Pareille conception du langage est d'inspiration pragmatique, mais n'est ni un réalisme, ni un positivisme : la série des propositions ne colle pas « naturellement » à la série des corps, et pas moins ne dit-elle l'intégralité du réel une fois pour toutes. Au contraire, toute la question est de savoir comment le langage peut émerger de l'ordre des choses (genèse biopsychique de l'appareil langagier), s'en différencier (passer du son au signifiant : c'est tout l'enjeu de l'oralité) et s'y articuler (faire retour dans le réel en lui imposant son action : « quand dire, c'est faire... »), sans pour autant se résoudre à n'en être que la doublure (réalisme/positivisme), ni risquer en permanence de revenir s'abîmer dans le puits sans fond des corps (psychose). C'est de cela que doit rendre compte toute théorie du sens : ce qui relie, distingue et distribue les deux ordres, les deux séries, l'un par rapport à l'autre, c'est le sens.

Le sens, selon Deleuze, n'existe complètement ni dans le langage ni dans les choses. Dans le langage, règne la signification ; dans les choses, règnent les qualités. Ni haut ni profond, l'ordre du sens est la surface pure, à la frontière de la profondeur des corps et des abstractions du langage. Le sens, c'est cette surface articulatoire et distributrice qui permet de relier telle proposition langagière à tel état de choses, c'est ce qui permet de pouvoir dire quelque chose à propos de quelque chose — telle est la fonction du sens. Le sens n'a rien à voir avec le faux ou le vrai, il est plutôt ce qui rend possible la mise en place de situations, de conditions, pour que l'on puisse dire « telle chose dite est vraie » ou « elle est fausse ». Symétriquement, le sens n'existe pas dans les corps, ni comme un corps : c'est un événement incorporel qui survient aux corps, il est « ce qui leur arrive ». Il introduit dans leur règne purement corporel une dimension singulière : le symbolique.

Mais le sens n'est pas isolable, repérable comme un être réel. La couche du sens est une surface « incorporelle » qui émerge des corps, mais n'existe pas comme un corps : c'est pourquoi elle fait l'objet d'une « genèse logique », et non ontologique. Si le sens n'existe pas, en revanche il subsiste ou insiste. Où ? Dans, ou plus exactement *à travers* le langage, du fait même qu'il y a une proposition qui énonce une signification à propos d'une chose. Le sens « double » tout langage⁶⁸. Ainsi, le sens est le « go-between » entre l'ordre primaire des corps, profond, et les ordonnances tertiaires du langage ; il est l'organisation secondaire de la pure surface qui les relie : ni profond, ni haut. Enfin, le sens n'obéit pas à la logique « habituelle », celle, classique, qui ne vaut qu'à l'intérieur des propositions : dans ce nouveau monde, plan, le sens évolue dans ce que, à travers le langage, nous ne pouvons percevoir que comme des paradoxes, parce que ce qui s'y passe n'est pas à strictement parler du langage, mais ce qui fonde le langage : le sens fait exister ce qui l'exprime ; et nous, êtres de langage, nous ne pouvons percevoir et énoncer le fonctionnement de cette surface du sens que de façon déformée, puisque nous en sommes déjà des conséquences, dès lors que nous parlons. Il n'est pas surprenant que le grand auteur autour duquel est construit *Logique du sens*, ce soit Lewis Carroll qui, avec *Alice au pays des merveilles*, est aux yeux de Deleuze le grand découvreur des paradoxes du sens, qu'il a ensuite énoncé avec un non moins célèbre

⁶⁸ Il est le fondement transcendantal de toute pragmatique langagière. Il est donc irréductible à « ce que dit » la proposition à propos de la chose : il est ce qui permet qu'une proposition parle d'un état de chose, il est un schème qui articule les deux dimensions. Et donc, le sens d'une proposition ne peut être dit par elle, il ne peut qu'être l'objet d'une autre proposition (c'est l'un des paradoxes qui définit le sens, et mène à ce que Deleuze appelle la synthèse régressive).

génie du *non-sense*.

La rencontre entre langage et corps est toujours singulière : elle survient aux corps et la logique du langage ne le décide pas, même si elle tente de l'exprimer de la façon la plus précise ; cette survenue, cette singularité, c'est un événement. Il n'y a donc pas à se demander « Quel est le sens d'un événement ? » : le sens, c'est l'événement ; quelle en est la portée et la signification : c'est une autre question, dont s'emparent les sujets de langage et de corps que nous sommes ; mais l'événement, lui, est antérieur à ce commerce des mots et des choses qu'il rend possible. Les événements purs arrivent aux choses et fondent le langage : les choses n'ont rien demandé, et le langage, lui, ne saurait leur adresser une telle demande sans quelque instance de passage. Mais il n'y a pas sens, un événement ne s'inscrit pas, s'il n'y a pas advenue réelle de ce bouleversement aux choses, et ce bouleversement n'a aucune existence tant qu'il n'est pas inscrit quelque part, c'est-à-dire s'il n'est pas fait langage. Pour advenir, un événement doit faire repère, s'inscrire, et donc être supporté par du langage : sinon, impossible de faire trace et d'imposer un agencement singulier, qui, donnant sens à une situation, articule la série de son état à la série de son interprétation et, de là, peut la faire bifurquer et évoluer.

Ici, on est très près d'un des contemporains qui accompagnent *Logique du sens* au plus près : Lacan. La distribution entre corps et langage, que Deleuze identifie comme la fonction du sens, Lacan après Freud la rapporte à la fonction symbolique, qui structure la psyché en deux séries, consciente/refoulée. Selon Lacan, le réel inconscient est hors-proposition : c'est « ce qui ne cesse pas de ne pas s'écrire » ; du sens n'est produit, une interprétation, énoncée ou non, n'est décisive et n'émerge que lorsqu'une articulation est possible entre ce qui est de l'ordre du réel et ce qui est de l'ordre du langage (énoncé ou agi). La vie psychique s'articule autour, d'une part, d'un principe d'unification : le Moi, lieu des images et du rapport à la réalité et au monde, et, d'autre part, d'une instance à jamais absente et refoulée : le Sujet inconscient et inaccessible. Ces deux espaces psychiques distincts sont constamment en interaction selon les lois que Freud a établies dans sa seconde topique Moi/Surmoi/Ça : la vie psychique est ce lieu où la conscience du moi obéit à un principe de réalité, mais d'une façon toujours surdéterminée par le principe de plaisir et, par-delà, par toute la tellurique inconsciente.

2. De l'ontologie à la clinique

La dimension clinique de l'analyse de Deleuze consiste à identifier les pathologies liées à un dysfonctionnement de la surface du sens, lorsque cette dernière est déchirée, supprimée.

Il y a la pathologie qui fait perdre au langage tout ce qui le différencie des corps ; où les mots ne sont plus que des choses ; c'est un tel dysfonctionnement qui définit la psychose. Tant que la psyché qui opère la distribution des deux séries maintient conscience et inconscient en relation tout en les distinguant, moyennant évidemment des tensions entre les deux principes de réalité et de plaisir, on reste plus ou moins dans le cadre de la névrose ; lorsque par contre se mélangent les deux séries, alors le langage replonge dans la profondeur de la corporéité, il perd ce qui le distingue, cette fine pellicule du sens, et on verse dans la psychose, dont la schizophrénie. Dans cet état psychotique du langage, les mots perdent leur existence de mots et n'existent plus que comme des qualités de corps : ce sont par exemple les phénomènes d'hallucination et de délire, dans lesquels les mots deviennent violents, coupants. A l'univers alogique de Carroll, succède le chaos d'Antonin Artaud : remontée de la profondeur des corps et pulsions qui engloutit l'aire du langage. Cette pathologie est mélange des niveaux, effondrement de tout l'édifice sémiotique dans le sans-fond des corps. Dans ce sans-fond, rien n'arrive, rien n'advient ; nul événement.

Il y a la pathologie inverse : celle qui consiste à vouloir tout régir selon les lois de la rationalité classique, propositionnelle, et qui réduit toute la diversité et les qualités des corps à des attributs et des relations dicibles et réglables par la proposition. Deleuze voit là, avec Kant, la « maladie » propre à la métaphysique classique, son ubris ; mais il y voit aussi, et plus radicalement, avec Nietzsche, la ruine de toute la philosophie classique, critique et dialectique. Deleuze ne s'attarde pas sur ce que serait le règne d'un pur ordre tertiaire du langage qui refoulerait toute action du corps, mais on peut conjecturer qu'il s'agirait de ce que le psychiatre Jean Oury appelle, avec humour, mais très sérieusement, la « normopathie », pathologie de ce qui se forclôt à tout ce qui, de près ou de loin, impose l'évidence des pulsions, du désir, de l'angoisse.

On peut également penser à un autre cas de figure, celui d'une création non-humaine, faite de pure rationalité, de pures croyances, de pure « logique » : univers digne de *1984*, de tous les totalitarismes, ou de *Bienvenue à Gattaca...* ou bien encore de notre société d'opinions, et du retour des fondamentalismes religieux. Colonisation du réel par les seules lois de nos propositions, dirait Deleuze. Alors, il n'y a plus besoin de sens, on ne s'intéresse plus au réel, à ce qui nous gêne, à ce qui nous renvoie à nos profondeurs : à quoi bon, alors, se préoccuper de cette surface où règne l'accueil de ces profondeurs ? Forclusion qui n'est évidemment que l'antichambre à l'élimination totale des corps, de leurs âmes et de leurs restes, génocide, réalisation historique propre au vingtième siècle de cette pathologie, qui n'est plus détérioration psychique ou biologique de la surface du sens, mais son élimination volontaire et culturelle, son assassinat. De fait, cette pathologie qui survalorise l'ordre tertiaire devrait à son tour être analysée comme le symptôme, d'obscures pulsions de mort, d'inceste et de toute-puissance, mouvements profonds traversant autant le corps des individus que celui des masses, sans oublier dans sa sémiologie les effets bel et bien réels du règne absolu de la raison, sous forme de désastres.

II. L'intégration et ses pathologies

Cette dernière pathologie est l'approche négative de ce qui fait le cœur de la « famille philosophique » de la métaphysique traditionnelle et de la philosophie critique : je vais proposer de lire cette tradition, dont Deleuze se détache, selon un point de vue qui n'est pas développé tel quel par Deleuze, mais qui me semble pouvoir être de quelque utilité : je vais relire l'ensemble au regard de la notion d'intégration. Ce paradigme permettra de resituer quelques enjeux.

1. Qu'est-ce que l'intégration ?

Définissons rapidement ce que j'entends par « intégration ». Il s'agit d'un fait apparemment fort simple : quelque chose n'existe et n'est signifiante que relativement à une autre chose, donc seulement si elle est située dans un ensemble plus vaste. On ne perçoit une couleur qu'intégrée dans une série de couleurs ou se détachant d'un fond différent ; un individu n'est concevable qu'intégré dans une espèce ; un arbre, un mouvement, une idée ne prennent existence que si on les considère comme intégrés dans un monde ; un mot n'a pas la même signification selon le ton, le registre, la langue ou le contexte dans lequel il est dit. Cette intégration peut varier. Du point de vue de la quantité, on peut être intégré à plusieurs ensembles intégratifs, tel l'opéra, à la fois musique, chant et théâtre, mais qui se transforme en un ensemble qui les réintègre tous trois. Du point de vue de la qualité, on est plus ou moins intégré à un ensemble, il y a des cas-limites, des mélanges, des subversions d'appartenance ; du point de vue de la relation, toutes ces intégrations peuvent se moduler : une parole n'est pas intégrée à un discours de la même façon qu'un arbre est intégré à une forêt ; et cette parole appartient à plusieurs discours à la fois (dire « Juif » peut relever du discours politique, théologique, ou raciste), successivement (avant ou après 1945), avec des modulations de portée (le ton...), etc. Dans tous les cas, être intégré, c'est être considéré, dans son existence, sa valeur et sa signification, comme forcément situable dans un ensemble plus vaste, un « écosystème », plus précisément dans une économie, non pas au sens réduit, marchand, du terme, mais au sens anthropologique, c'est-à-dire symbolique, langagier et culturel : l'économie est l'écosystème des échanges humains basés sur la valeur, les symboles, le langage, c'est un écosystème sémiotique. Tout ce que nous percevons et sémiotisons, nous l'interprétons, et nous l'intégrons dans une structure langagière, culturelle. Cette intégration, nous l'opérons même, et surtout, pour questionner les cas où, précisément, un objet n'entre pas dans des cadres préexistants, et nous mène alors à penser cette intégration selon de nouvelles formes perceptuelles, conceptuelles, etc. mieux adaptées à notre interprétation : nous déconstruisons des cadres intégratifs pour travailler leur qualité intégrative et en reconstruire d'autres. Et cela, quelle que soit la visée idéologique de notre interprétation : que ce soit pour rendre cette qualité plus fine ou plus puissante, plus consciente de sa précarité ou pour renforcer sa portée hégémonique sur le réel, pour rendre notre rapport au réel plus relativiste ou plus universel. Quelle qu'en soit l'orientation, l'intégration est un réflexe sémiotique, un schème anthropologique universellement partagé.

2. Intégration et ontologie

Ce que je viens de décrire grossièrement, on le retrouve dans les philosophies métaphysiques et critiques, au cœur des formes fondamentales de la connaissance et de l'ontologie. J'évoquais l'intégration d'un arbre, d'un mouvement, d'une idée, dans un monde : cela revient à construire la notion d'individu ; à son tour, ce monde n'existe qu'intégré dans une conscience, ce qui définit un moi, qui unifie perceptions et énonciations ; moi qui, à son tour, se vit forcément comme intégré à un univers ; et ultimement, l'individu correspondant à cet univers, qui l'intègre tout entier, dans son être et dans sa connaissance, dessine la figure d'un moi bien précis : Dieu. Kant reconnaît que pour penser un objet, il faut tout à la fois penser un monde, un sujet, un être. Le monde, c'est ce dans quoi on intègre les individualités ; le sujet, c'est la fonction qui assume l'unité de cette intégration sur le mode de l'énonciation et du « point de vue », sous la forme du moi ; et ultimement, la forme la plus large de cette intégration cosmique et subjective, c'est Dieu. Je n'entre pas dans le détail de l'analyse par Deleuze des systèmes de Kant et de Leibniz par où il analyse comment s'opère tout ensemble ontologique classique. L'important est que, selon Deleuze, tout s'intègre de façon homogène, et presque, dans certains cas, à la façon de cercles concentriques ou de poupées russes, où l'ultime cercle fonde in fine tous les autres, qui lui sont intégrés. C'est ainsi que Leibniz, malgré toute la subtilité de son analyse de la « monadologie », ne dépasse pas l'ultime niveau intégratif qu'est Dieu : sans Dieu, rien n'est explicable. Kant, en un sens, dépasse ce modèle, lui qui ne cherche pas à connaître ces trois objets : moi, le monde, dieu, mais en fait des objets transcendants à toute connaissance scientifique ou philosophique, et cependant il ne les nie pas, il en fait les conditions, les cadres indispensables à toute connaissance. Vouloir en « prouver » l'existence par les mêmes raisonnements et logiques que ceux qui régissent les autres objets de discours, vouloir les prouver de l'intérieur même de ce discours, constitue un paralogisme, établi et dénoncé comme tel par Kant (c'est en particulier le cas avec la longue série des différentes preuves de l'existence de Dieu). Autrement dit, la logique valant à un certain niveau d'intégration ne vaut pas à un autre niveau, intégrant ou intégré : l'intégration est un étagement et une architecture logiques. Mais ce que Deleuze dénonce à son tour, et qui vise Kant tout autant, c'est que cet horizon ultimement intégrant, qui inclut tout individu dans un monde auquel est associé un individu ultime, Dieu, n'est fondateur en rien de la mise en relation du langage et des choses, de la logique et de l'étant. Ce qui manque à chaque fois, c'est précisément la surface du sens : car les notions de monde, d'individus ou de personne sont des constructions, des représentations ; elles sont les formes de liaisons entre la série des corps et la série des propositions : ce qu'elles ne peuvent expliquer, c'est la surface du sens, puisqu'on a vu que c'est elle qui rend possible toute articulation entre réel et langage. Autrement dit, l'intégration n'est elle-même qu'un effet du sens ; le sens comme place logique reste hétérogène à toute intégration, qu'au contraire il autorise.

En cela, l'intégration est bien, au sens très strict, *un schème anthropologique du sens* : elle est la façon dont le monde est perçu et pensé dans l'univers humain, cet univers de langage qui intègre le tout indistinct des états de choses à travers les trois catégories unificatrices et clarificatrices du monde (unité et totalité du système intégratif dans son ensemble), de l'individu (distinctivité et relation de classe individu intégrant/individu intégré) et de la personne (incarnation et siège du sujet existant et synthétisant). Mais cette « appropriation des états de chose », ce déploiement de l'activité sémiotique, supposent la logique d'un champ transcendantal, anté-anthropologique, où les mots sont liés aux choses. La notion d'intégration entendue traditionnellement est déjà une synthèse, qu'elle soit organique, individuelle, personnelle, conceptuelle, (« ensembliste » ?), etc. L'intégration est un schème tertiaire : elle présuppose l'organisation préalable, transcendantale, du champ surfaciel qui distingue d'abord les deux séries des états de choses et du langage, en distribuant les points singuliers qui les articulent. La surface du sens distribue les singularités, les événements ; ensuite, ces événements ayant lié les mots et les corps, il est possible de donner un ordre à ces corps, de les rassembler, de les penser au sein d'un monde, etc. Bref, la singularité est pré-intégrative. L'intégration, comme telle, est déjà un « concept de névrosé », un concept qui renvoie à une image déjà plus ou moins unifiée, et donc potentiellement organisatrice, de la réalité. La surface du sens deleuzienne se trouve, elle, entre l'image unifiée, intégrée, du corps (le mythe du névrosé) et l'abîme

indifférenciée, désintégrée, du schizophrène (le corps éclaté du psychotique en proie au réel).

3. Clinique de l'intégration : une pathologie chronique

Par intégration, il faut donc entendre le mouvement fondateur de tout système qui hiérarchise, délimite, quadrille dans sa logique l'ensemble des états de choses, dont il ambitionne de rendre compte rationnellement. À cet égard, cette ambition totalisante est incarnée par l'une des ennemies deleuziennes les plus claires : la pensée dialectique hégélienne. Le travail de résolution des contraires en une unité supérieure, synthèse dialectique dans laquelle le réel est totalement et unitairement rationnel, bloque tout développement en un point supposé final, en l'enveloppant dans son concept. Tout « dehors » est résolu, dissout⁶⁹. C'est ce système dont Deleuze dit qu'il est pervers, et qui correspond à la seconde forme de pathologie vue plus haut, mais qu'il faut à présent étudier sous le jour de l'intégration. Le processus intégratif crée des cadres de pensée qui, même quand on cherche à les déconstruire, mènent à des contradictions qui peuvent s'avérer ruineuses, non plus seulement pour la théorie, mais pour le sens et son fonctionnement logique, pour le langage et son sujet. L'intégration est la tentation d'un système stable, universel. Quand elle atteint un excès pathogène, cette stabilité devient blocage ; plus le blocage sera pressant, plus les processus de désintégration seront violents, et destructeurs. En forçant le trait, c'est l'ensemble de cette intégration systématique que *Logique du sens* remet en cause⁷⁰, tout en la resituant dans une vision logique qui refonde la raison et la légitimité de tout discours ontologique. La limite théorique du paradigme intégratif se révèle quand le système intégratif ne suffit plus pour rendre compte de sa genèse : c'est ce que tend à montrer toute *Logique du sens* ; et la pathologie quant à elle se fait jour lorsque le système se détériore, et lorsque, au lieu d'une intégration de l'être, on assiste à une désintégration de l'être.

Cette critique se déploie bien en une ontologie et en une clinique, les deux plans étant étroitement liés. Et c'est cette limite et cette pathologie que Deleuze met en lumière sous les traits de Chronos, l'un des deux visages du temps dans la pensée stoïcienne. Chronos est le temps vivant des corps, de leurs états et de leurs mélanges : c'est le temps du présent et de la succession. Seul le présent existe dans le temps et le remplit ; passé et futur ne sont alors que des dimensions relatives par rapport à un certain présent : c'est ce qui permet de penser la succession dans le temps sensible. Le présent est le temps des mélanges réels, le processus d'incorporation mesurant l'action des corps et causes. Futur et passé, eux, sont ce qui reste de passion dans un corps, et en cela, ils supposent l'action d'un corps plus puissant : en effet, ce mouvement de succession entre des moments datés n'est pensable que si on suppose un flot qui unifie l'ensemble, un présent plus vaste qui intègre ces présents étroits, et résorbe la relativité de ces présents entre eux : c'est le présent vécu par Dieu. On a donc un double mouvement, relatif et absolu : chaque présent renvoie à un autre relativement plus vaste (un instant renvoie à d'autres, puis à un jour, une saison, une vie, une époque, etc.), et ce mouvement par contraction et dilatation n'est que l'expression profonde du plus vaste présent divin. *Le dieu vit comme présent ce qui est futur ou passé pour moi, qui vis sur des présents plus limités. Un emboîtement, un enroulement de présents relatifs, avec Dieu pour cercle extrême ou enveloppe extérieure, tel est Chronos.* Le temps cosmique est le grand mélange unifiant les causes corporelles entre elles, les localisant et les faisant se suivre selon un ordre chronologique ; mais le cercle englobant limite et mesure l'activité présente de tous ces éléments. A hauteur de l'ultime cercle, à hauteur du Cosmos, c'est un autre temps, temps « chronique », vécu par un dieu et où chaque période cosmique est identique à la précédente et où

⁶⁹ Notons que, de l'intérieur de la logique dialectique, une critique tout aussi radicale de la philosophie hégélienne a été proposée par Adorno, qui a résumé sous le terme de « dialectique négative » l'enjeu que représente la préservation du moteur négatif de la dialectique hors de toute synthèse finale et définitive : le négatif est ce qui, du dehors, pousse la pensée à la non quiétude, à devoir renoncer à l'illusoire clarté de la totalité et de l'identité de soi à soi. Des enjeux, des langues, des logiques, des interrogatoires et des réponses radicalement différents entre Deleuze et Adorno, et qu'il n'est pas du tout question ici d'associer — mais une même conscience de ce qui rend malade une pensée qui demeurerait à la pure ombre hégélienne de la dialectique de la culture.

⁷⁰ Non pas en bloc, évidemment : pensons à la façon dont Deleuze fait grand cas de la pensée de Leibniz, voire de certaines thèses platoniciennes.

tout est simultané. Ainsi, chaque petite parcelle du cosmos est ultimement intégrée dans la vie de son cercle intégrateur ultime. Par l'action de Chronos, tous ces présents sont embrassés et embrasés, animés. Tant que cet ensemble demeure régulé, régulièrement intégré, tout va bien. Son établissement de hiérarchies entre éléments intégrant et éléments intégrés, des relations de supériorité et d'inclusion, d'infériorité et d'appartenance : cela peut avoir une valeur descriptive tout à fait opératoire. Cette vision, Deleuze la traduit ainsi : le temps pensé comme Chronos est l'équilibre imposé par la raison cosmique, divine, au présent des corps.

Mais lorsque ces relations ne suffisent plus à maintenir l'équilibre et l'harmonie entre les éléments, le problème survient. Quand donc l'intégration se révèle pathologique ? Quand le présent des corps, soudain, cesse d'être fidèlement intégré à l'ordre nécessaire du Cosmos, et qu'il devient un déferlement de forces anarchiques et destructrices : lorsqu'il sort de cet équilibre, alors se déchaînent les figures de la désintégration. Le « devenir-fou » envahit toutes les couches qui sont censées l'intégrer rationnellement. Les cercles inférieurs, intégrés, n'obéissent plus aux lois intégratrices qui traduisent et communiquent localement le mouvement divin. Alors, l'embrasement et l'animation cède le pas devant le déferlement sans règles des forces des profondeurs. On retrouve ici la première forme de pathologie décrite plus haut : quand tout s'engouffre dans la profondeur des corps ; et Deleuze rapproche la pathologie « chronique » de la pathologie psychotique, comme deux aspects cliniques du même dérèglement. Toute pathologie concernant les corps et leur ordonnancement est fondamentalement logique, c'est-à-dire lié au langage. Les corps ne sont régulés que lorsqu'un ordre logique survient et les ordonne : lorsque cesse ou dysfonctionne cet ordre, tout est englouti dans le devenir-fou des profondeurs. C'est la désintégration de l'ordre logique, et de tout ce qui construit le langage.

La question que pose Deleuze, et à laquelle il voit la conception chronique du temps incapable de répondre, est : Qu'est-ce qui distingue fondamentalement le bon mélange du mauvais, le mauvais Chronos du devenir-fou des profondeurs, et le présent vivant du bon Chronos ? *D'où Chronos, mouvement réglé des présents vastes et profonds, tient sa mesure assurée hors du fondamental devenir-fou des profondeurs, trouble mélange du local de l'universel se dérochant au présent ? (...) Saturne gronde au fond de Zeus. Le devenir pur et démesuré des qualités menace du dedans l'ordre des corps qualifiés. Les corps ont perdu leur mesure et ne sont plus que des simulacres. Le passé et le futur comme forces déchaînées prennent leur revanche, en un seul et même abîme qui menace le présent et tout ce qui existe. [Le problème est que] la subversion interne du présent dans le temps, le temps n'a que le présent pour l'exprimer, précisément parce qu'elle est interne et profonde. La revanche du futur et du passé sur le présent, Chronos doit encore l'exprimer en termes de présent, les seuls termes qu'il comprend et qui l'affectent. C'est sa manière à lui de vouloir mourir. C'est donc encore un présent terrifiant, démesuré, qui esquive et subvertit l'autre, le bon présent. De mélange corporel, Chronos est devenu coupure profonde. C'est en ce sens que les aventures du présent se sont manifestées dans Chronos, et conformément aux deux aspects du présent chronique, mouvement absolu et mouvement relatif, présent global et présent partiel : par rapport à lui-même en profondeur, en tant qu'il éclate ou se contracte (mouvement de la schizophrénie) ; et par rapport à son extension plus ou moins vaste, en fonction d'un futur et d'un passé délirants (mouvement de la manie dépressive).⁷¹*

Quand Deleuze dresse le tableau des pathologies de l'intégration temporelle, il faut comprendre : les pathologies de l'intégration du point de vue du temps, sous sa forme temporelle. Mais la question se pose toujours dans les mêmes termes intégrateurs : qu'est-ce qui peut assurer à un niveau intégrant de ne pas se voir submergé par ce qu'il intègre ? Inversement, qu'est-ce qui peut assurer à un niveau d'être, ou à une population d'individus brute, de ne pas être soudain privés du cercle intégrateur qui leur assurait cette unité et cette existence sans lesquelles la population s'atomise et se dissout en une addition sans fin, régressant sans jamais trouver de point d'arrêt ? qu'est-ce qui ordonne une matière de façon à l'intégrer dans une forme et une dynamique qui dompte et canalise la force en elle qui sinon, hors de toute mesure et de toute maîtrise, pourrait se retrouver déchaînée et démesurée, destructrice au lieu de substantielle ?

⁷¹ On remarquera que Deleuze procède à ces analyses en suivant une sémiologie plus fine que celle à laquelle, bien forcé, cet article en réduit l'évocation.

qu'est-ce qui fixe l'ordre des niveaux intégrant et des niveaux intégrés ? Telle est l'aporie du paradigme intégrateur classique, qui emporte donc aussi le sort de Chronos.

III. De la logique restreinte du sens à la théorie générale des agencements

1. La déploiement de la théorie restreinte du sens

Face à l'aporie dans laquelle s'épuise Chronos, quelle voie prend alors Deleuze ? En fait, pour lui (comme pour Nietzsche), le statut de la vertu, de la grande santé, se joue dans l'indifférence à la question où échoue Chronos. *Chronos veut mourir, mais déjà n'est-ce pas faire place à une autre lecture du temps ?* Cette autre lecture du temps, c'est celle qui permettrait de sortir de l'intégration réduite à une concaténation de niveaux intégrant et de niveaux intégrés, qui nous empêche de comprendre comment se distribuent ces deux niveaux ou séries, celle, intégrée, de l'état des choses, des corps, des causes et de leur mélange, et celle, intégrante, des propositions langagières qui, à propos de ces choses, tentent de les ordonner. C'est une lecture qui réintroduirait une autre dimension, irréductible à toute intégration et qui, vis-à-vis de ce système concentrique, « prendrait la tangente » : la pure surface, hors de toute intégration — la surface du sens, bien sûr. Neutraliser le jeu des cercles concentriques, ces poupées russes métaphysiques, c'est redresser ce qui était intégrateur : non pas céder à la tentation de le « désintégrer », puisqu'on a vu la violence destructrice que cela provoque sans nous faire sortir pour autant d'une logique intégratrice et de ses apories, mais déplier l'organisation circulaire tout le long de cette surface qui n'est ni dans les choses, ni dans le langage et qui, justement pour cela, permet de les distinguer et d'empêcher les mélanges intempestifs et catastrophiques. Par opposition à Chronos, ce visage du temps, c'est Aion. Sans insister sur la définition de cette vision du temps⁷², notons que Deleuze fait de l'Aion le temps propre où évolue le sens, où survient l'événement, tout comme la surface pure en est l'espace.

L'opposition entre Chronos et Aion reflète donc l'opposition entre d'un côté un système intégratif bloqué, incapable de rendre compte de sa disposition, de sa fluidité et de son harmonie, autant que de rendre compte de ses dramatiques effets de désintégrations ; et de l'autre côté, un système surfaciel, qui refuse de céder aux contradictions apparemment inévitables de l'intégration et, ce faisant, assainit l'abord des pathologies de la pensée.

Pourtant, énoncée ainsi, cette vision reste par trop manichéenne. Notons que Deleuze ne nie pas Chronos, mais sa prétention à la complétude théorique, son aptitude à fonder une ontologie capable de rendre compte de la genèse de l'être et du langage, et de leurs rapports. En deçà d'un Aion, toujours circonstancié dans son effectuation mais aux effets illimités et fulgurants, pas de Chronos, organisateur des effets d'infini dans un univers ultimement limité par le dernier cercle concentrique. En ce sens, on pourrait dire que Deleuze procède à une « métaontologie », un peu à la façon dont Freud a dû mener son effort jusqu'à une « métapsychologie ». Le psychanalyste a réussi à se défaire des impasses d'un abord conscient des pathologies psychiques, mais au prix d'une refondation complète de la psychologie à un niveau plus archaïque encore, qui ne nie pas la conscience, mais la met à une place logique seconde par rapport aux constructions et aux phénomènes inconscients. Le métaphysicien, lui, a tenu jusqu'au bout l'hypothèse d'un champ transcendantal absolument impersonnel⁷³, et est remonté en-deçà des constructions du

⁷² L'Aion des surfaces désigne un instant sans épaisseur ni extension, qui subdivise chaque présent en passé et en futur tout à la fois : l'Aion, c'est le temps de l'événement qui survient, singulier, inouï, et qui, comme tout véritable événement, reconfigure le passé autant qu'il ouvre des futurs imprévus : il s'ancre dans la localité du moment, mais le rend à sa potentialité illimitée. Au lieu, comme dans les paradoxes chroniques, de faire du présent un possible lieu d'affolement où tout se mélange, la prison où la folie abolit toute temporalité, tout repère, toute valeur et donc toute progression, l'Aion démultiplie la puissance de l'instant en futur et en passé insistants, distinguant le moment de tout présent assignable, fixable.

⁷³ Ce dernier a été annoncé par Sartre, mais fut encore pensé par le phénoménologue à l'image d'une conscience : c'est là la « transcendance de l'ego ».

monde, de l'individu et de la personne, dans le règne des singularités pures de l'événement et du sens, mais logiquement premières par rapport à toute proposition ontologique⁷⁴.

Face aux blocages qui obligent à leur mise à bas lorsque la pression qu'ils exercent devient excessivement forte, face à la pathologie de l'intégration « pauvre », qui mène à un engouffrement en guise de désintégration, Deleuze oppose une ontologie de l'ouvert, du redéploiement et du passage. C'est la surface du sens qui rend possible la gestion saine des rapports entre états des choses et propositions. « Sens » est le nom qu'il donne à cette qualité d'ouverture ainsi qu'à sa production ; « logique⁷⁵ » est le type de rationalité qui correspond à son appréhension, car on ne peut en faire ni une dogmatique (c'est l'échec de la métaphysique traditionnelle), ni plus largement une sémantique (le sens n'est pas « attrapable » ni fixable, signifiable sans perte dans les propositions), ni une physique (le sens n'est pas corporel, il est un incorporel). Quant au fait que le sens évolue dans sa dimension propre, à la pure surface entre les mots et les choses, c'est la supposition que fait Deleuze pour dire : là, sur cette peau, est la circulation des singularités, le lieu où les événements peuvent vraiment advenir aux corps sans être eux-mêmes des corps, où les langages peuvent déchaîner les corps et les désirs sans se confondre avec eux, où désir et angoisse peuvent en retour défiger les formes trop sclérosées du penser et du langage sans les englober ni être rationalisés et châtrés de leur force réelle, libérant ainsi ce qui peut être véritablement considéré comme une parole singulière, ni rationalité pure ni corps seulement, événement qui affirme toujours un peu plus loin une articulation unique. Voilà ce qu'un écrivain, un peintre, un amoureux, propose en guise de rapport au monde, de récit du monde. C'est le règne de ce que Deleuze appelle « la grande santé » : déploiement de paroles créatrices et d'actes faisant événement.

La stratégie de Deleuze est donc la suivante : au fondement de tout ce qui unifie et intègre, il faut penser ce qui permet d'échapper aux fermetures et blocages d'un tel système ; à la base de toutes les propositions cosmologiques, critiques ou phénoménologiques, il faut penser une logique du sens comme genèse ontologique anté-individuelle, anté-subjective, anté-cosmique : une ontologie de la neutralité radicale, dont l'objet n'est ni le monde, ni moi, ni Dieu ; ni même les individus ou les personnes ; mais les singularités, les événements, et la logique de leur apparition, de leur distribution et de leurs déplacements. Passer dans le règne de la surface neutre et pure et promouvoir le sens comme force d'agencement et de réagencement permanent : si l'ontologie peut rendre compte de tels mouvements, alors elle peut sortir de la fatalité des systèmes fermés de l'intégration. C'est ce programme que se fixe *Logique du sens*. On peut dire que Deleuze atteint son double objectif : construire une ontologie du multiple et de l'agencement, et diriger sa clinique des pathologies de l'intégration vers une « grande santé » des ouvertures et désenclavements. Ce programme de pensée, c'est ce que va poursuivre, ô combien, la suite de l'œuvre de Deleuze.

2. La théorie générale des agencements

Logique du sens reste, d'une certaine façon, une théorie « restreinte » de la multiplicité des singularités et de leurs agencements. Deleuze y pense la dimension « atomique » de la logique du sens, présente partout où du sens se produit, mais cela n'en reste pas moins uniquement la théorie qui relie « les mots et les choses ». De là à produire une théorie générale de la multiplicité et de l'agencement, et à penser ces phénomènes à l'échelle de tout ce qui est, il y a un pas. C'est ce pas qui est franchi avec *Capitalisme et Schizophrénie*, et surtout avec le second tome, que l'on peut considérer comme le point le plus avancé et le plus radical de l'ontologie de Deleuze : *Mille Plateaux*. La théorie restreinte des multiplicités est démultipliée en une théorie « généralisée ». Dans cet ouvrage, l'approche du sens est élargie à tout ce qui

⁷⁴ Mais, rappelons-le, les singularités du sens demeurent des quasi-causes, ce sont des productions ontologiquement secondes par rapport aux corps.

⁷⁵ A la rigueur, on pourrait parler d'une « sémiotique », encore qu'il faille alors prendre ce terme dans une acception très précise (et assurément pas équivalente de « sémiologie »). Or à cette rigueur il faut se tenir, si l'on pense, comme moi, possible de procéder à une articulation entre la logique du sens deleuzienne, et la logique triadique peircienne et l'herméneutique matérielle de Georges Molinié.

vit et existe, et l'on assiste à une radicalisation des thèses qui étaient sous-jacentes à *Logique du sens*. *Mille Plateaux*, en un sens, devient une physique du sens : on sort de la seule incorporalité événementielle de la *logique du sens*⁷⁶, le Rubicon est franchi vers une cosmogonie machinique de mondes de mondes, vaste *chaosmos*.

a. Monisme et immanence

Premièrement, on assiste dans *l'Anti-Œdipe*, le premier volume de *Capitalisme et Schizophrénie*, à la promotion de la notion de « machine » : ce concept, selon Deleuze et Guattari, désigne tout le contraire de « mécanique », et rend compte de toute la richesse de la vie⁷⁷. Toute machine désirante et agissante est singularité, quel que soit l'individu qui incarne cette singularité : végétaux, animaux, humains, populations, virus, langues, etc. Il n'y a que des machines désirantes en devenir : on considère non pas « l'appartenance de tel individu à l'espèce animale du chien », mais le devenir-animal de ce chien, son devenir-chien, par distinction avec, par exemple, son devenir-humain, sa domestication ; pareillement, il y a le devenir-animal de l'homme, catégorie particulièrement mise en valeur par Deleuze et Guattari à propos des artistes. Toute hiérarchie bloquée des espèces, et encore plus des races, est neutralisée. Là encore, il peut y avoir bifurcation dans un tel devenir : « l'existence bascule », comme on dit, et ce qui crée cette bifurcation, c'est l'événement qui survient au corps, qui redirige et réagence l'existence, tel Kafka et sa métamorphose⁷⁸. On retrouve la logique du sens, mais cette fois, on dépasse la seule question du langage — ou plutôt, il y a un devenir-autre du langage, en l'occurrence un devenir-animal, un devenir-écrivain... Ce déploiement immanent n'a rien à voir avec la traditionnelle question « Les animaux parlent-ils ? », car il ne s'agit pas de statuer sur les priorités essentielles, définitoires, d'une classe d'individus vivants prédéfinis : ce serait encore raisonner en termes traditionnels, intégratifs, d'appartenances et de classements ; il s'agit d'évaluer l'étendue et la forme d'extension d'un mode de devenir, ici le langage. On n'évolue pas dans les sciences humaines, mais dans l'ontologie du devenir des singularités. On assiste à l'instauration d'un *monisme* radical, dans la haute lignée de *l'Éthique* de Spinoza.

Deuxièmement, Deleuze et Guattari ne se situent plus seulement dans la « géologie » de la *Logique du*

⁷⁶ Cette sortie de la seule logique pour entrer dans une dimension machinique, me semble importante à lire à l'aune de l'époque politique dans laquelle s'engage Deleuze. On assiste à un « tournant praxique » particulièrement prononcé. Bien sûr, c'est surtout sa rencontre avec Guattari qui va faire se rencontrer l'ontologique et le pratique : c'est sur ce point que je vais insister. Pourtant, c'est aussi à la lumière de son amitié avec Foucault que l'on pourrait lire l'embrasement de la pensée deleuzienne. Un indice de cette concordance est la propre lecture que Deleuze propose du trajet de Foucault, et qui transparait dans le plan du *Foucault*, son recueil écrit en 1986 en hommage à l'ami, alors récemment disparu : la première rencontre se fit autour de l'archiviste du discours ; la seconde période fut le dialogue avec le questionneur engagé des pratiques concrètes. Réciproquement, on sait que c'est autour des deux ouvrages d'ontologie fondamentaux de la première période deleuzienne, *Différence et Répétition* et *Logique du sens*, que Foucault « reconnut » Deleuze, avant d'entrer ensuite dans la connivence (puis, en un sens, la divergence) avec le Deleuze vincennois et « guattarisé ».

⁷⁷ Il est intéressant de noter sur ce point une jonction avec la pensée d'Edgar Morin qui, à la même époque, bâtit toute son entreprise de *La Méthode* autour d'une restauration du concept de « machine », dont il fait le modèle de toute physis. La machine, là aussi, est tout le contraire de la machine de l'ère industrielle, totalement artificielle (à vapeur ou électronique, peu importe), inerte si elle n'est pas alimentée par une source extérieure d'énergie : la machine morinienne est une organisation autopoïétique, dont l'archétype le plus universel, le plus strict et le plus complexe est l'étoile. Mais, immédiatement, il faut arrêter le rapprochement de la complexité morinienne avec le machinisme de Deleuze et Guattari, tant les deux pensées, étrangement proches lorsqu'elles convoquent des notions hors du champ philosophique (la complexité, la machine, le chaosmos, etc.), demeurent dans des climats, des langues et des styles radicalement tout aussi étrangers entre eux. Il y aurait, sur le plan d'une histoire des idées, des enseignements à tirer de ces proximités et divergences symptomatiques : communauté d'inquiétude, singularité d'orientations dans les propositions, agencements inconciliables, événements muets et sourds, familles « différantes », dans le champ de la pensée.

⁷⁸ Mais on pourrait tout autant penser à la bifurcation d'un devenir-écrivain de Proust chavirant sur le pavé mal ajusté d'une cour intérieure.

sens (les trois niveaux primaire, secondaire et tertiaire), ni même dans sa « généalogie » (genèses ontologique et logique de cette topologie), mais dans la « physique » d'un *plan d'immanence*, elle aussi radicale : plus aucune intégration qui tienne, le champ du réel se ramifie et se recompose en permanence, à l'image du rhizome. Le rhizome est ce végétal qui n'obéit pas à la ramification ou à l'enracinement, mais qui, telle la radicelle, se déploie par de multiples racines qui croissent de toutes parts : à l'arbre, succède l'herbe qui « pousse par le milieu », ou le cristal qui « ne se développe que sur les bords ». Dans cette topologie, les classements, les hiérarchies, les espèces et les genres, ne sont plus de mise ; ou plutôt, le type de pensée qu'ils véhiculent, le modèle intégratif, est radicalement annulé, ce qui permet, ensuite, de traiter ces catégories pour ce qu'elles sont : des modalités d'expression d'une certaine rationalité, d'une certaine subjectivité locales, momentanées ; des outils, utiles de façon tout aussi locale, mais plus comme d'ultimes fondements pour une pensée devenue évaluation et événement, production de sens et non recension de connaissances ou quadrillage du réel. *Mille Plateaux* est la vaste jungle où poussent les concepts « de partout » — nul lecteur n'a pu passer outre ce premier vécu amazonien !

b. Discontinuité et déterritorialisation

Concomitamment, c'est la question du déplacement dans ce champ d'immanence qui se pose. Dans *Logique du sens*, ce qui faisait sens et rendait possible l'articulation de la série des corps et de la série des propositions, c'étaient les singularités qui, par définition, survenaient de façon aléatoire, dans la contingence, sur la surface du sens : sur cette surface, chaque agencement local, unique, était un événement qui faisait sens en articulant la série des états de choses et la série des propositions. Cette distribution se voit affirmée selon deux points.

D'une part, ces reconfigurations permanentes impliquent la communication entre les événements, leur distribution et leur transformation. Pareille tectonique se produit selon deux caractéristiques. Premièrement, la *fulgurance* de l'apparition et de la liaison qui peut s'opérer dans chaque rencontre⁷⁹. Deuxièmement, ces déplacements se font à une *vitesse infinie*, n'obéissant à aucune régularité médiatrice ou décomposant les étapes de ces déplacements, puisque toute régulation est court-circuitée par le régime singulier d'un événement, toujours antérieur à quelque règle mondaine ou individuelle que ce soit. Les lois organisatrices, hiérarchiques, intégratrices qu'imposait la vision étagée de l'ontologie traditionnelle obligeaient à des déplacements préétablis, devant passer par des voies et des modalités fixées ; le court-circuit de ces cadres permet des déplacements à la fois illimités et d'une vitesse infinie. Chaque point peut faire rhizome avec n'importe quel autre point : c'est l'une des premières propriétés énoncées par *Mille Plateaux*. Deux points singuliers peuvent sembler éloignés en apparence, géographiquement mais aussi psychologiquement, ou théoriquement, ou socialement, et pourtant, les deux points singuliers peuvent se rencontrer avec fulgurance et former un agencement. Qu'est-ce en effet que la surprise de ce qu'on appelle en psychanalyse la « libre association », le lapsus ou l'acte manqué qui condensent deux significations apparemment sans rapport, en une seule performance qui révèle, en l'énonçant, leur liaison indéniable et cependant imprévisible par définition ? Mais l'effet révélateur ne porte pas sur une vérité enfouie ou antérieure, d'« avant » : il porte au devant, débloquent et faisant bifurquer une situation en nouant, autour d'un nouveau point singulier de sens, un certain état de choses sur la forme d'une proposition langagière, souvent étrange, attendant alors d'être déployée, poursuivie, tâtonnée. Parfois la théorie scientifique ne peut répondre de certains phénomènes car il lui manque le « chaînon manquant » qui établisse entre eux une relation « explicable », dépliable dans l'ordre chronique des causes et des conséquences : il lui manque la fulgurance qui réagence le problème de façon toute singulière et déploie sa résolution dans une voie non entrevue jusqu'alors. Le mythe galant du prince et de la bergère illustre le même court-circuit qui fait se rencontrer deux catégories sociales que tout semblait séparer, et que seul le hasard met en contact pour opérer cet agencement qu'on appelle l'amour, sous le visage du « coup de foudre » ; et cet amour forme un

⁷⁹ Ce point demanderait de reprendre toute la question traditionnelle des rapports entre pensée et contingence.

couple, nouvelle singularité, agencement de ce que Marivaux appelle « le jeu de l'amour et du hasard »⁸⁰. Si ces deux singuliers amoureux avaient suivi la régularité, l'ordonnement imposés politiquement, socialement, géographiquement, ces deux points n'auraient jamais pu se rencontrer en tant que singularités pures, mais seulement dans le voile des conventions sociales : et la bergère n'eût jamais levé les yeux vers ceux du prince, ni rencontré son cœur.

Dans une représentation spatiale traditionnelle, pour aller d'un lieu à l'autre, il faut suivre un réseau de communications, empruntant une hiérarchie de voies majeures pour parcourir les grandes distances, puis de voies secondaires, de plus en plus réduites, pour partir ou revenir dans les localités de départ et d'arrivée. Ce réseau de voies, c'est ce que tente d'établir une cartographie fixe du réel : les sciences peuvent être vues comme l'établissement de telles cartographies sociologiques, culturelles, historiques, mais aussi biologiques, neurologiques, psychologiques, etc. Par opposition, dans le déplacement fulgurant d'un bout à l'autre de l'univers, d'un univers à l'autre, il n'y a que des chemins de traverse, qui sont les voies infinies (en nombre, en distance et en rapidité) dont rien ne décide sinon le point qui fait rhizome⁸¹ et qui, dans l'événement de son réagencement, se retrouve soudain à l'autre bout de l'univers connu sans que personne ne s'y attende. La fulgurance, c'est par exemple celle du « génie », qui ne pousse l'esprit créateur jamais « là où on l'attend », incalculable tel Léonard au hasard de ses carnets et expériences, et qui au soir de sa vieillesse retrouve le dessin enfantin d'un chaton, dernier témoignage de ses incongrus et constants déplacements d'intérêt⁸². Ce qui se dessine, dans le champ ontologique des devenirs multiples, c'est la troisième et dernière caractéristique : non seulement le monisme et l'immanence, mais la *discontinuité*. Le monisme deleuzien est un monisme du discontinu, dont les manifestations « positives » sont la fulgurance et la vitesse infinie avec lesquelles un agencement se désagence et se réagence⁸³.

D'autre part, *Logique du sens* proposait une théorie des agencements, qui reliait la série des corps et la série des propositions ; mais cette théorie n'a rien de figé, et désignait en fait un mouvement permanent de désagencement et de réagencement ; dans *Mille Plateaux*, cette approche se trouve généralisée : tout n'est qu'agencement et réagencement de machines désirantes. Or ce bouleversement permanent des agencements a des conséquences sur le champ lui-même, d'où un nouveau défigement fameux : celui de la notion de territoire. La « physique » du champ d'immanence se double d'une « géographie », sensible à

⁸⁰ Et ce, même si ensuite, chez Marivaux, les ordres sociaux vont vite se charger de recadrer ce hasard, de le réintégrer à leur ordonnancement en trouvant à refonder dans cet amour, « union des contraires », la concorde autour de leurs valeurs hiérarchiquement bien en place (cf. la délicieuse et effroyable « machinerie » de *La Double Inconstance*). Notons d'une part que Deleuze définit le vrai jeu en rapport avec la différence comme pure affirmation, disjonction pleinement affirmative, et en l'opposant justement à l'opposition des contraires qui prélude toujours à leur synthèse, pensée dialectique honnie par le nietzschéen Deleuze. D'autre part, chez Marivaux l'union, telle qu'elle était traditionnellement codée dans la littérature courtoise, est traduite idéologiquement de façon bien précise : cette rencontre obéit à une prédestination et à une régularité. On retrouve, toujours, la logique de l'intégration du présent, amoureux ou autre, dans une dynamique englobante : sociale chez Marivaux, ou divine dans la littérature courtoise. En termes deleuziens, Marivaux n'est le découvreur que des mécanismes de l'amour, et non de l'amour comme agencement machinique de deux désirs ; ce en quoi on pourrait dire qu'il est lui aussi, dans certaines limites, susceptible de s'attirer les mêmes foudres deleuziennes que Leibniz : *C'est [cette erreur] qui explique que Leibniz, si loin qu'il ait été dans une théorie des points singuliers et du jeu, n'ait pas vraiment posé les règles de distribution du jeu idéal et n'ait conçu le pré-individuel qu'au plus proche des individus constitués, dans des régions déjà formées par le bon sens (cf. la honteuse déclaration de Leibniz quand il assigne à la philosophie la création de nouveaux concepts, à condition de ne pas renverser les « sentiments établis »).* (*Logique du sens*, p.141)

⁸¹ Et en cela, la contingence, paria de l'ancienne ontologie, devient une évidence qui n'a même plus besoin d'être pensée — qui a surtout besoin de ne pas l'être, tant cela la ferait retomber dans l'ancien système qui classe, isole, chosifie, autant d'actions qui détruisent la contingence en tant que telle.

⁸² Dernier seulement dans l'ordre biographique : le dernier ne rappelle pas le premier, c'est le premier qui rappelle le dernier, tels les nénuphars de Monnet lus par Péguy, et que cite Deleuze dans son *Abécédaire*.

⁸³ On pourrait trouver un hymne à ce nomadisme de la singularité, un « personnage » : le « désapparaissant », celui qu'on appelle « le disparu », parce qu'arrivant, il est déjà reparti plus loin, à corps perdu. On reconnaîtra là la traduction des premières paroles de « El Desaparecido » de Manu Chao, dans l'album *Clandestino* de 1997.

tous les mouvements liés aux « territoires », qui ne sont pas fixés par des lois conventionnelles, mais correspondent à un concept défigé à sa racine : il n'y a plus territoire, ni même territorialisation, mais un permanent mouvement de *déterritorialisation/reterritorialisation*.

Dans une topologie des surfaces, des événements et des réagencements permanents, et non plus des strates, quel visage prend l'intégration ? Quelques éléments de réponse se trouvent dans *Mille Plateaux* où, pourtant, rien ne semble moins dominant que ce schéma de représentation du réel. Il ne s'agit évidemment plus, comme dans l'ontologie traditionnelle, d'un principe fonctionnant à hauteur d'un univers unifié et bordé d'une limite concentrique, selon un ordonnancement réglé hiérarchiquement, en une structure rigide qui étagerait différents ordres de réalité et identifierait une substance unifiée (le cosmos) et distinguée, divisée en autant de régions, d'attributs, selon autant de catégories que l'ontologie le déciderait. L'intégration se repère au contraire comme un principe local qui tout à la fois représente la densité d'un point d'existence et l'extension de son aura. Un événement ou un agencement sont là, insistent ou laissent demeurer un effet de saisissement plus ou moins fort, exerçant une attraction plus ou moins puissante sur une aire d'influences plus ou moins étendue. L'intégration se pense plutôt comme l'un des modes de cette manifestation, sous plusieurs formes : celle d'un principe attractif (comme on parle d'un bassin d'attraction, dans un champ de forces), celle d'un pincement (à la façon d'un point de capiton dans un tissu existentiel, amoureux, politique, artistique, etc.), et sous la forme d'ondes (concentriques, elles, mais témoignant des effets de cet agencement, telles des « vagues » nées d'un pavé jeté dans la mare). Il s'agit d'un mouvement, d'un processus, d'une modalité du devenir : un principe local, lui aussi en proie à une permanente oscillation entre intégration et désintégration.

Tout s'agence et se réagence, et réagence son territoire, et relance son devenir au lieu de le figer en un seul lieu, un seul destin, un seul visage. Tout devient un illimité et bouleversant bal de masques, jeu de la pure surface où *le plus profond c'est la peau*, mais une peau sans rien dessous, car sans nul dessous.

3. Nomadisme et polémique

Sous-tendant ce vaste roman philosophique, la figure la plus forte, la plus extrême et la plus connue des personnages conceptuels de *Mille Plateaux*, c'est le *nomadisme* de la pensée et de la vie. La notion d'individu n'est plus valide, et on évolue dans un monisme radical, au sein d'un champ où il n'y a que de l'horizontalité : une singularité, une machine désirante, un agencement, un devenir, c'est une seule et même chose : pas une chose figée, mais la ligne d'un devenir insistante, plus ou moins intensément tracée, qui se déploie en permanence, dans tous les sens, et définit un territoire de vie changeant lui aussi en permanence. Ne pas distinguer les éléments du champ, du champ lui-même ; ne pas distinguer pas les habitants d'un territoire, de ce territoire lui-même : c'est cela que l'on peut désigner du terme de « monisme ».

Or, ce nomadisme me semble déjà présent dans *Logique du sens* ; et symétriquement, les thèses fondamentales présentées dans *Logique du sens* me semblent rester valides, fécondes et homogènes dans la perspective de *Mille Plateaux*. Elles... s'intègrent parfaitement à la théorie générale des multiplicités. La logique du sens, à l'œuvre en chaque point où une singularité survient et construit un agencement, demeure le cœur de la théorie, toujours actif à chaque point potentiel ou réel du champ d'immanence. La sérialité de *Logique du sens* devient un principe généralisé, les multiplicités sont démultipliées, et c'est le champ de pertinence de ces agencements de séries qui est étendu à l'ensemble du réel. On devrait ainsi parler d'une « théorie démultipliée des multiplicités ». Dans ces conditions, pourquoi cette radicalisation a-t-elle pu passer pour un « changement de cap », voire pour une cassure dans la pensée de Deleuze ?

Pour reprendre ses catégories, Deleuze est le nom propre désignant un événement singulier de la pensée, à la fois fidèle et hypercritique. Deleuze disait que pour écrire un livre sur un sujet, ce livre devait remplir trois fonctions : polémique (lutter contre une erreur de lecture, et proposer une nouvelle disposition de la problématique), inventive (présenter une lecture complète de la problématique, de l'auteur, etc.), et créatrice (proposer un nouveau concept). Un événement de la pensée est la désignation d'un nouvel objet de pensée, un déplacement des frontières là où on ne les voyait pas passer auparavant. Deleuze, le premier, a reconnu dans le moment structuraliste de Lévi-Strauss et de Lacan un tel événement qui redisposait

l'ensemble des questions philosophiques et opérait des réagencements à haut régime de production de sens ; ce faisant, il s'est lui-même engouffré dans la ligne de faille ainsi ouverte, et a à son tour déplacé les frontières. En cela, Deleuze s'est à la fois révélé un grand « critique » du structuralisme aux deux sens du mot : grand lecteur et grand « remetteur en question ». Et dans le creusement de sa propre faille, Guattari fut le grand rapporteur de « schizes », celui qui le soutint au plus loin.

Quand Deleuze loue Lacan dans *Logique du sens*, il ne s'agit pas de l'auteur dans l'intégralité de ses propos ; comme il l'a toujours fait, Deleuze traite les noms propres non comme désignation d'une personne, mais comme désignation d'un « personnage conceptuel », singularité sur le plan d'immanence des concepts. Gageons qu'il y a deux Lacan au moins, le premier, rencontré autour de *Logique du sens*, l'autre attaqué dans *Capitalisme et Schizophrénie*. Il est intéressant de noter que le second Lacan n'est jamais directement attaqué, mais visé dans les effets « conformateurs » que son nom prend dans le champ psychanalytique à travers ceux dont il devient alors le Maître et qui en suivent la voix. Disons que ce nom-là n'est plus le nom propre d'un personnage conceptuel, mais le nom polémique d'une frontière de la pensée à déplacer.

Logique du sens constituait un moment de proximité avec la pensée de Lacan. Le danger de cette étape était de devenir non plus une théorie restreinte, mais tout bonnement une théorie réduite, et réductrice. C'est contre ce danger que se lève l'entreprise de *Capitalisme et Schizophrénie*. Ce avec quoi Deleuze et Guattari vont rompre, ce n'est pas la théorie de Lacan elle-même, mais avec le « psychanalisme », le risque que présentait une tendance de la psychanalyse à se figer en écoles et doctrines, « lacanisme » ou autres, et de dogmatiser la découverte de l'inconscient. Par exemple, on ne « délire » pas seulement sur sa famille, mais sur le monde entier : le « roman familial » ne fait pas tout, même s'il joue un rôle important dans l'histoire de tout sujet. Ce que critiquent Deleuze et Guattari dans l'abord psychanalytique standardisé, c'est la réduction a priori des possibilités du sens à un nombre limité de types de propositions, sans égard pour la myriade des états de choses réels qui parcourent les profondeurs du corps. C'est au contraire à cette illimitation qu'est en proie le corps psychotique : pour pouvoir être « branché » sur un tel « état des choses », le « roman familial » doit devenir roman cosmique, pluralité de planisphères, en perpétuel réagencement, où apparaissent et se reconfigurent personnages, mouvements, peuples et forces. En un sens, c'est un approfondissement des intuitions de *Logique du sens* qui mène Deleuze à cesser de déployer la rencontre avec un certain lacanisme, mais sans renier pour autant ce qu'il a déjà écrit sur Lacan. Il y a deux Lacan : l'un dont il a dit tout ce qu'il avait à dire, l'autre qui n'est plus celui qu'il désire rencontrer. La proximité demeure entre les propositions du machinisme deleuzien et celles du structuralisme lacanien, mais elle cesse d'exister avec ce que devient le lacanisme de l'École lacanienne. Il ne faudrait donc parler de « rupture » qu'au sens de « rompre les amarres » pour se lancer dans cette vaste aventure qui aboutira à *Mille Plateaux*. Partir du port sans le renier, mais assurément pour vivre selon l'océan, et plus selon la terre qu'on laisse aux héritiers des vieux pères fondateurs⁸⁴.

IV. Deleuze/Guattari : la rencontre entre ontologie et clinique

Cette rupture va s'effectuer et prendre ses traits singuliers grâce à la rencontre avec Félix Guattari. Lui aussi développe vis-à-vis de l'enseignement de Lacan une attitude critique. Guattari avait mis au point sa « schizo-analyse », basée sur sa pratique avec les schizophrènes, et qui prenait compte d'une complexité psychique bien plus grande que ne le présente une psychanalyse centrée sur les névroses. Les deux

⁸⁴ Ma lecture peut sembler par trop « consensuelle ». Il faut ici mettre un bémol : c'est évidemment autour du concept de structure que se consomme la rupture entre Deleuze et Lacan à partir de *Capitalisme et Schizophrénie* ; et, sous le terme de structure, c'est la catégorie anthropologique du symbolique qui est rejetée par le machinisme des multiplicités. Néanmoins, dans la lignée qui m'intéresse, c'est moins cette cassure polémique (et qui, loin de n'être que purement conceptuelle, céda, il faut bien l'avouer, à un certain goût pour la polémique...) que le « devenir-*Mille Plateaux* de *Logique du sens* » (Olivier Apprill) qu'il me semblait ici nécessaire à exposer.

singularités vont se faire écho l'une à l'autre, et créer la voix désormais célèbre de « Deleuze et Guattari⁸⁵ ». On vient de voir ce que cette harmonie a donné, en guise de redéploiement grandiose de la théorie des multiplicités. Pour donner quelques lignes de perspectives à cet « agencement », je vais évoquer la problématique propre à Guattari et à la praxis de laquelle il participait : la révolution psychiatrique de la psychothérapie institutionnelle.

1. La psychothérapie institutionnelle, devenir mineur de la psychiatrie

Félix Guattari est le dernier arrivé parmi la première génération des fondateurs de la psychothérapie institutionnelle que sont Gérard Daumezon (Vierzon), François Tosquelles dès la fin des années 1930 (dans la Barcelone républicaine, puis à l'hôpital psychiatrique de Saint-Alban, haut lieu de la Résistance), et enfin Jean Oury dès la fin des années 1940 (à Saumery puis à clinique de La Borde, toujours en grande activité, et où Guattari lui-même a travaillé continuellement à partir des années 50). Ce courant de la psychothérapie institutionnelle constitue une singularité à tous égards.

Par rapport à la psychiatrie traditionnelle, la psychothérapie institutionnelle est l'un des principaux mouvements à lutter contre l'« hospitalisme », *i.e.* la pathologie que génère l'établissement asilaire, d'où l'urgence de « soigner l'hôpital avant de soigner le malade » ; d'où, également, l'« ouverture de l'hôpital » et l'invention de la politique de secteurs et de l'hôpital de jour. Pour cela, l'organisation du milieu, du travail et de la vie collective se fait par une organisation coopérative, un partage des fonctions et des tâches, une mise entre parenthèse des statuts (pas de « soignants » ni de « soignés »⁸⁶) ; une analyse permanente des structures relationnelles et institutionnelles qui est pratiquée, en vue de défiger les identifications imaginaires des personnes à leur statut, les blocages hiérarchiques, les rationalisations bureaucratiques et économistes, etc. Chaque fois, il s'agit de dégager un espace pour accueillir la singularité du sujet psychotique, lequel est particulièrement sensible à la qualité du milieu et à sa « pathoplastie », ou potentialité pathogène d'un lieu : plus le milieu est stéréotypé, appauvri par les logiques hiérarchiques et économistes, aveugles à la singularité du désir, plus le milieu est détérioré, moins le psychotique aura de chance de trouver les structures suffisamment contenant, chaleureuses mais pas trop, dont il a besoin à tout moment de son existence. Ainsi, un point de départ matérialiste concernant l'organisation du milieu soutient et rend sérieusement possible un accueil clinique des plus subtils, des moins réductionnistes, de l'irréductible sujet inconscient.

Par rapport à la psychanalyse : si Freud, Lacan et d'autres restent des axes fondamentaux de la théorie et de la clinique, ils sont cependant intégrés dans une approche de la psychose qui refuse d'en faire ce que Lacan aurait bien volontiers appelé de la « psychanalyse appliquée » ; la clinique des psychoses et surtout leur abord en milieu hospitalier ouvrent sur une complexité du phénomène psychotique, mais surtout sur une richesse d'abord, d'accueil et d'intervention, qui prend en compte les phénomènes de groupe, de constellations fantasmatiques multiples, de « transferts dissociés », vaste écosystème psychodynamique irréductible à l'habituelle cure menée à deux dans le cabinet de l'analyste autour d'une névrose.

Sur le plan idéologique, on peut dire qu'il s'agit d'une psychiatrie humaniste de gauche, antistalinienne dès son origine. Tosquelles était membre du POUM durant la Guerre d'Espagne, et gérait les services psychiatriques de l'armée républicaine. Oury et Tosquelles refusèrent toujours de séparer le politique et le clinique, mais également d'écraser l'un sous l'autre. Oury a toujours distingué et articulé deux types d'aliénation, l'aliénation sociale et historique, massive et écrasante, et l'aliénation « transcendantale » à la folie. Ce que Tosquelles résume ainsi : *La qualité essentielle de l'homme, c'est d'être fou. Tout le problème est de savoir comment il soigne sa folie. Si vous n'étiez pas fou, comment voudriez-vous que quelqu'un soit amoureux de*

⁸⁵ La rencontre avec Guattari est à ce titre une conjonction de forces autour d'un « intérêt commun » (au sens de l'union des conatus du *Traité politique* de Spinoza).

⁸⁶ Ce qui ne veut pas dire que le savoir d'un médecin ou d'un infirmier est négligé, tout au contraire : c'est l'identification à l'image sociale et son pouvoir sur autrui qui est remise en question, pas l'utilité pratique des savoirs réels.

vous ? Et les fous que l'on met dans les asiles psychiatriques sont des types qui ratent leur folie. C'est pour dialectiser ces deux aliénations que le milieu psychiatrique doit être travaillé symboliquement, matériellement et fantasmatiquement, au quotidien et dans la texture de la moindre de ses institutions. Ses règles de vie sont décidées et mises en place, gérées et organisées coopérativement, de façon à former une communauté où le sujet psychotique est actif, respecté et écouté, au cœur de toute l'organisation quotidienne : annulation des hiérarchies et des blouses blanches, l'infirmière et la femme de chambre ont autant droit à la parole que le psychiatre lors des réunions de synthèse, si elles s'avèrent mieux placées que lui pour parler d'un malade (certaines d'ailleurs, encouragées et étayées, sont devenues psychanalystes) ; annulation des services de contention ou d'isolement, sans pour autant « supprimer les hôpitaux » comme le prônèrent l'antipsychiatrie italienne ou anglaise ; et surtout, abord pluriel des psychoses, schizophrénies et autismes, par autre chose que les seules solutions purement médicamenteuses (sans pour autant les supprimer) : travail de l'ambiance de la vie collective tissée d'activités diverses convoquant toutes les façons possibles d'être présent (le secteur ou l'hôpital travaillé par la psychothérapie institutionnelle est une ruche de vie, ouverte sur le monde et les activités réelles, pas un lieu d'occupation et d'animation), quelle que soit la gravité de la maladie (travail d'accompagnement thérapeutique par la parole quand cela devient possible, etc.).

Par tout cet ensemble qui reconfigure entièrement les relations interhumaines, la psychothérapie institutionnelle est radicalement éloignée d'un idéal de « réadaptation » des malades à leur environnement social⁸⁷ : ce serait retomber dans « l'intégration », cette fois dans sa version biopolitique qui gère les individus humains comme des cas sociaux et comportementaux particuliers d'une population globale et massive, correspondant à des types de dispositions neurobiologiques et de comportements auxquels, soit ils obéissent, soit ils ne correspondent plus et auxquels il faut les faire à nouveau correspondre. Agir ainsi, c'est tuer toute possibilité d'émergence de la singularité du sujet. L'événement d'une rencontre, un sourire, une écoute non programmée et non quantifiable par quelque référentiel que ce soit, cela aide le psychotique à retisser du sens dans son existence dévastée, engouffrée dans les profondeurs de sa souffrance ; sans le soutien permanent des équipes et des autres malades qui l'environnent, il est incapable d'articuler une parole propre, laquelle témoigne toujours, une fois dite, qu'il ne demandait qu'à retrouver le chemin d'une problématique intime, d'une « reprise de soi ». De tels événements sont rarissimes, et bien souvent retombent à néant bien vite, devant être recommencés, sans cesse et sans désespoir... C'est à cela que sert la mise en place d'un milieu véritablement humain, permanent : programme si fragile, si long, si incalculable, si peu « rentable »⁸⁸... Ces événements rarissimes, les penser revient, dans les propos mêmes de Jean Oury lors dans son Séminaire de Sainte-Anne de 1982, à voir en quoi ils relèvent d'une logique du sens.

L'un des concepts majeurs de *Mille Plateaux* est celui de « littérature mineure » : Kafka, en subvertissant l'institution majeure de la langue allemande par son écriture, illustre bien ce dont il s'agit : pas une littérature secondaire ni injustement délaissée, à laquelle il faudrait rendre ses lettres de noblesse, mais le creusement d'une ligne de faille au cœur d'une pratique dominante et aliénante, linguistique en l'occurrence, qui la subvertit et la mine. À tous égards, la psychothérapie institutionnelle est une psychiatrie mineure, autant qu'une psychanalyse mineure. La psychothérapie institutionnelle est une singularité irréductible dans le champ psychiatrique et psychanalytique.

Et c'est d'elle qu'est porteur Guattari quand un ami commun lui fait rencontrer Gilles Deleuze.

⁸⁷ C'est ce qui fait qu'aujourd'hui, ses principaux acteurs sont, comme nombre d'autres psychiatres, profondément opposés à l'idéologie dominant les instances psychiatriques internationales, faite de comportementalisme, de primat exclusivement neurophysiologique et de contention « sécuritaire » des risques.

⁸⁸ De fait, la politique actuelle en matière de psychiatrie transforme l'accueil du psychotique en contention chimique (la psychose n'est l'affaire que de la seule neuropsychiatrie), en contention physique (idéal sécuritaire) et en contention économique par son exclusion progressive des programmes de santé (coupe drastique des dépenses publiques, des nombres de lits, des formations d'infirmiers psychiatriques, etc.).

2. Une rencontre « en philosophe »

La politique adaptée à la vision du monde de *Mille Plateaux* implique une théorie et une pratique qui sachent organiser le chaos, le « cosmétiser » sans le châtrer : organiser en permanence des agencements qui respectent et maîtrisent les déterritorialisations et reterritorialisations, autant qu'ils sont dominés par elles. Nul doute, en effet, que via Guattari, on trouve là encore des échos du mouvement permanent de désinstitutionnalisation/réinstitutionnalisation d'un milieu psychiatrique qui ne se ferme pas à la présence imprévisible de la folie. La vitesse infinie, la violence, l'institutionnalisation du changement : telles sont, à n'en pas douter, les racines anthropologiques de la théorie philosophique de ce qui, dans l'écriture de Deleuze et Guattari, poursuit la « logique du sens » de Deleuze. Cependant, cette rencontre aux confins de la folie ne doit pas faire croire à une orientation « anthropologique » ou « herméneutique » vers les sciences humaines : la pensée de Deleuze demeure celle d'un « métaphysicien ». C'est l'une des pratiques par lesquelles Deleuze n'a jamais cessé de rencontrer la multiplicité, avec des degrés d'intensité plus ou moins grands dans leur action déclenchante au sein de son écriture. Il se trouve que la folie, comme ailleurs le roman de Proust, la peinture de Bacon ou le cinéma, fut un lieu où s'opéra un déplacement de la pensée. La rencontre entre d'une part la psychose et son rapport à la structure psychique, et d'autre part le questionnement politique et clinique, redirige la théorie du sens vers une conception exponentielle du déploiement des séries, qui va être poussé à son maximum extensif et intensif : on va assister à un « machinisme » généralisé, vision rhizomique du chaosmos.

L'introduction d'une nouvelle dimension dans la pensée, et sur lequel elle est toujours en retard d'un instant, provoque tournoiement et vertige, en attendant la posée de repères qui rendent commensurable cette dimension aux autres déjà existantes. C'est dans la tenue de cette tension, de cet événement de pensée et de son énonciation, que s'est posée la singularité de Deleuze et Guattari. Nul doute là encore que, au prix d'une vision schématique, la part de vertige déjà présente dans la pensée de Deleuze, ait été fortement redéployée par le déferlement permanent d'énergie qu'a toujours été la présence de Guattari dans quelque milieu que ce soit, à La Borde autant sinon plus qu'ailleurs. Ce tournoiement et ce vertige, ce sont les énoncés encore sans forme sortant des bouches de pénombre, aux portes de la folie : voici le « point plus loin » qu'ont tenté de tenir Deleuze et Guattari, comme on tient un point de vue, non pour s'y perdre corps et âme, mais pour envisager la théorie en ces confins avec la folie où quelque état de l'événement régresse et atteint l'opacité brute des choses pures, le devenir de bête de la folie stricte. Avec le moment « Deleuze et Guattari », s'opère une nouvelle portée aux limites, au cœur de l'errance schizophrénique, qui n'est même plus multiplicité, mais éclatements de signifiants et constellations de pures images, c'est-à-dire souffrance *sans nom*, sans mise en série, sans point de fixation possible, condamnant les Schizos à errer comme Horlà enfermés dehors à jamais, n'arrivant pas, sinon l'espace d'un instant, à réenclencher la fonction symboligène, la clé, *lekton* qui leur ouvrît, certes non la porte d'entrée au paradis, mais au moins une fenêtre donnant sur autre chose que l'enfer.

Un schizophrène, ça pense, et ça pense sur le mode défait, déstructuré, des états de chose qui font violemment présence dans la série des propositions langagières. C'est portée dans un tel degré d'urgence, de violence, de fulgurance de la pensée *et* de l'état des choses, que se fait la rencontre de Deleuze avec *ce qui force la pensée*, ce qui force à penser. Là encore, pourtant, c'est « en philosophe » que Deleuze s'y transporte, pour y pratiquer des agencements où le sens retrouve sa place. Ce que ne cesse de faire Deleuze dans ses agencements successifs d'écriture, c'est de poser, dans des régions toujours neuves, la « case vide » de sa structure de pensée, cette possibilité de faire surface, cette proposition de faire sens, cette disposition à l'événement dont pourtant rien, qui ressemblerait à une volonté, ne décide. *Capitalisme et Schizophrénie* vient poser les propositions antérieures, les thèses de *Logique du sens*, comme autant d'états de fait que va venir questionner une série signifiante étrangère, telle « une force à penser qui viendrait du dehors ». La pensée se fait pratique en permanence de ce renversement perpétuel et de cette remise en cause des statuts, en recueillant chaque fois, au sein des propositions théoriques, l'effet que lui transmet, que lui « communique » ce schème de l'ouvert qu'est l'incorporel événement pur de la rencontre, la case vide qui permet la synthèse disjonctive d'où la pensée émerge en tant que proposition, à *régime de sens*. Chaque fois,

disposer sa proposition de telle façon que, ce faisant, la « case vide » du sens soit posée en une place toujours plus ouverte, développant une puissance schématique toujours plus puissante, c'est l'exercice de la pensée à la limite.

Les états des choses et les corps sont rendus à leur illimitation légitime : plus de monde, ni de sujet, ni de personne. Face à cette illimitation, il faut que le langage et la pensée soient « à la hauteur » : on atteint la véritable dimension, radicale, où avait à se déployer l'ontologie deleuzienne. Alors, la dés-intégration peut ne plus être tributaire de la conception traditionnelle de l'intégration, et aggraver les conséquences de la pathologie intégratrice. On peut dire par contraste qu'on se situe alors dans une grande étape « délirante », si on la considère au regard de son inspiration par la praxis psychotique, « déliante » vis-à-vis des systèmes névrotiques, mais réorganisatrice de nouvelles articulations théoriques. Et force est de constater que *Mille Plateaux*, avec sa prolifération de concepts et de propositions logiques, théoriques, politiques, éthiques, artistiques, est une œuvre qui marque un événement rare de la pensée : Deleuze et Guattari y agencent une série propositionnelle fidèle en tout point aux attentes posées par les singularités qu'ils ont su lire à la surface de l'ordre des choses et des corps. Là où ce qu'on lisait de ces profondeurs était repérable selon des concepts attendus, Deleuze et Guattari ont reconfiguré des concepts, des notions, ils ont fait passer les lignes là où on ne les voyait pas auparavant : ils ont déplacé les frontières. Véritable événement, *Mille Plateaux* l'est d'autant plus que le premier tome, *L'Anti-Cédipe*, pouvait à cet égard ne sembler qu'une étape annonciatrice et en attente.

3. Si loin, si proche : l'étendue du différend

Mais au-delà de cet événement, on peut évidemment acquiescer *ou non* au contenu des propositions, surtout en ce qui concerne leur contenu proprement psychiatrique, ainsi qu'à la logique qui emporte l'ensemble de son écriture, de sa « production tertiaire ». Dans le cadre de ce que j'ai développé jusqu'ici, à savoir le « sens », la logique interne aux propositions de Deleuze, ce n'était pas ce qui importe. Et pourtant, c'est justement à ce point que va se révéler une ligne de lecture, et de faille, au cœur même de ce qui semblait le plus acquis : la proximité de *Capitalisme et Schizophrénie* et de la praxis de la psychothérapie institutionnelle. Car contrairement aux attentes de Guattari, la parution de *L'Anti-Cédipe* surtout, et dans une moindre mesure celle de *Mille Plateaux*, furent reçues de façon au moins indifférente, au pire calamiteuse, dans le champ de la psychothérapie institutionnelle. Dans cette production tertiaire d'une suite de propositions, et de leurs lectures, et de leurs effets dans la réalité clinique, sociale et politique, portant le nom de Deleuze et Guattari, on perçoit des enjeux qui éclairent en retour la surface secondaire du sens, la logique interne de *Capitalisme et Schizophrénie*.

a. Les raisons éthiques et politiques

À cet accueil pour le moins peu enthousiaste, deux raisons corrélées. La première est la nature de l'engagement politique de Guattari, qui, autour de mai 68, fut radicalement gauchiste (bien que conservant sa singularité par rapport aux organisations politiques existantes : Guattari, l'inventeur du concept de « transversalité », demeura dans une position toujours « subversive », jamais encartée). Tosquelles et Oury restèrent, eux, profondément méfiants vis-à-vis de mai 68, autant qu'ils avaient été rétifs depuis les années 30 à l'adhésion à tout parti communiste, stalinien, trotskyste et encore moins maoïste.

Ce choc est encore renforcé par une seconde raison : Oury et Tosquelles sont restés lacaniens et freudiens, exactement comme Deleuze l'était dans *Logique du sens*, et n'ont jamais estimé nécessaire d'en venir aux « ruptures » violentes dont Deleuze et Guattari ont fait preuve ; mener une lecture singulière de Lacan et de Freud, qui fait de la psychothérapie institutionnelle un moment et un mouvement cruciaux de l'histoire des idées et de la clinique, cela pouvait se faire sans faire feu aussi radicalement sur la dimension symbolique et structurale de toute vie collective. Cela nécessitait même, selon eux, la position radicalement opposée. Pour questionner la structure, encore faut-il ne pas la nier ; pour parler d'analyse institutionnelle, encore faut-il ne pas perdre de vue la nécessité de l'institutionnalisation du milieu ; pour tenir compte du désir et aider le schizophrène à l'articuler dans une demande, pour soutenir l'articulation de la demande et

faire prendre des « boutures de fantasme » (Danièle Roulot) sur des « greffes de transfert » (Gisela Pankow), pour étayer les possibilités d'un « transfert dissocié » (Oury), non unifié, encore faut-il un filet institutionnel relayant la « fonction phorique » (Pierre Delion) de l'équipe d'accueil (sa capacité à accueillir et à « prendre sur ses épaules psychiques » le poids de ce que ne peut soulever à lui seul le sujet psychotique, autiste ou schizophrène). Bref, dans « schizo-analyse », sous l'effet désaliénation du « schizo- », mieux vaut ne pas oublier l'« -analyse », autrement dit la nécessaire fonction symbolique. L'absence totale d'aliénation ne fut jamais un idéal qui guida la pratique psychiatrique d'Oury ou de Tosquelles ; sans pour autant, encore une fois, que cela les menât à être les chiens de garde de l'ordre bourgeois...

Pour éclairer la gravité de ce différend, il faut évoquer l'attitude des uns et des autres vis-à-vis de l'antipsychiatrie des années 1960 et 1970. Son engagement politique fit prendre à Guattari des positions proches de Foucault, par exemple, et le mena en particulier à se rapprocher de mouvements antipsychiatriques⁸⁹. Les effets s'en sont fait sentir à l'échelle internationale, au Brésil par exemple. Or d'autres acteurs de la psychothérapie institutionnelle, Oury et Tosquelles en particulier, furent des plus violents envers ce qu'ils jugent être des dérives très graves, des perversions destructrices de tout ce qui avait été patiemment construit par la politique de secteurs : sous prétexte que l'hôpital sous sa forme traditionnelle peut aggraver les pathologies, décider de supprimer les hôpitaux, comme en Italie à la fin des années 1970 par exemple, leur a toujours semblé la plus assassine des meilleures intentions. Les malades dans la nature, abandonnés à eux-mêmes : on en voit aujourd'hui les conséquences, lorsque se multiplient les situations où l'on rejette les malades dans une société civile qui n'a aucun souci de les accueillir, dans une vie sociale de plus en plus abrasive et psychologiquement agressive. Bref, l'antipsychiatrie s'est faite l'alliée « objective » des logiques économistes de réduction de coûts, des logiques managériales de gestion des flux de plus en plus tendus de patients devant rester de moins en moins de temps dans des services fermés, isolés, fonctionnant au rendement et à la contention. On le voit, on est loin de ce qu'est censé être le milieu mis en place par la psychothérapie institutionnelle : ces dérives se sont avérées destructrices des articulations fines et des organisations fragiles, vitales pour soutenir le précaire équilibre existentiel que les psychotiques peuvent tenter d'atteindre au prix d'efforts infinis et infiniment répétés, et donc à la condition de vivre dans un environnement contenant, étayant, bienveillant, stable sur le long terme. Cet aboutissement, cette alliance « contrenature » entre la logique de la société capitaliste et sécuritaire et la logique de ceux qui la contestaient et prétendaient la mettre à bas, un Oury et un Tosquelles l'ont dénoncée dès le début comme la noce annoncée de l'Ordre régnant et de ses contestataires. Cette égale condamnation de la psychiatrie conservatrice de l'ordre social et de l'antipsychiatrie, demeure l'un des points les plus permanents qui définit la psychothérapie institutionnelle. C'est lui qui fonde son ancrage dans la clinique médicale, freudienne et lacanienne. On comprend que le choc ait été frontal entre le Guattari, auteur majeur des années 1970 foucaaldiennes et deleuziennes, et sa lecture par ses compagnons de route. Oury et Guattari continuèrent de codiriger la clinique de La Borde jusqu'au décès de Guattari en 1992, mais le différend théorique, politique et éthique entre eux demeura profond⁹⁰.

b. Deux rapports à la pensée lacanienne

Finalement, on en arrive à ce paradoxe de la non-rencontre entre Deleuze et la psychothérapie

⁸⁹ Avec des réserves critiques, toutefois, et des nuances dont témoignent les textes recueillis dans *Psychanalyse et Transversalité*, Paris, Maspéro, « Textes à l'appui », 1972, et les propos enregistrés dans le documentaire *La Borde ou le droit à la folie*, datant de 1975. Mais ces réserves n'empêchent pas Guattari, selon les dires d'Oury, d'avoir fait entrer dans le monde fragile de La Borde des « contestataires » tout à fait antipsychiatriques pour le coup, ce qui, toujours selon Oury, ont été pour beaucoup dans une longue dégradation des dispositifs patiemment mis en place depuis 1953.

⁹⁰ L'histoire exacte et dépassionnée de ce dossier (cf. également la note précédente) reste à faire, à l'issue de laquelle devraient à mon avis sortir reconsidérées et l'image de Guattari vue par ses compagnons de la psychothérapie institutionnelle, et l'image de la psychothérapie institutionnelle vue depuis champ intellectuel et culturel qui se revendique de Guattari et/ou de « Deleuze et Guattari », mais sans véritablement connaître la praxis de la psychothérapie institutionnelle.

institutionnelle, et dont l'instance d'articulation aurait dû être Guattari ; il le fut, du côté de Deleuze, et il ne le fut pas, du côté des autres acteurs de la psychothérapie institutionnelle.

Le Lacan attaqué dans *Capitalisme et Schizophrénie* l'est depuis un positionnement qui fait écho à un autre nom, nom commun d'une pratique : « psychothérapie institutionnelle » ; mais cette même psychothérapie institutionnelle se revendique pleinement de la pensée de Lacan, celui-là même que Deleuze désigne avec tant de bonheur dans *Logique du sens*. C'est dans l'abandon de la position centrale du symbolique, jugé trop « embrigadant » par Deleuze et Guattari, que se sont séparés les deux points de vue, et rien ne semble rester de cette rencontre ratée en un moment où la courbe de la pensée de Deleuze s'est le plus rapprochée de l'orbite de la psychothérapie institutionnelle. Quant à celui qui incarnait l'amarre entre les deux séries, deleuzienne et labordienne, de cette « synthèse disjonctive », c'est-à-dire Guattari lui-même, il s'est finalement retrouvé à supporter cette séparation, et lorsqu'il ne fut plus question que de rupture, sa place fut celle, toujours la même, mais autrement douloureuse, du hors-place, de l'extraterritorialité, du point de liaison sans plus rien qui s'y reliât.

On peut lire, enfin, cette relation de la psychothérapie institutionnelle à Deleuze et à Guattari à l'aune des références qu'a pu faire Oury durant ces vingt dernières années à l'un et à l'autre. Jamais le psychiatre n'a cessé de reconnaître la fécondité et l'importance de la plupart des textes de Guattari publiés dans les années 60, et d'une grande part de sa pratique ; en revanche, ses citations de *L'Anti-Œdipe* ne sont que négatives ; quant à *Mille Plateaux*, il affirme ne l'avoir jamais lu. Et lorsque, quelques années après la mort de Félix, Deleuze se donna la mort en 1994, Oury rendit un hommage très chaleureux et ému au philosophe en ouverture à l'année de son Séminaire de Sainte-Anne, ce lieu par ailleurs si important dans l'histoire contemporaine de la psychiatrie. Du penseur dont on le sentait si proche et si loin à la fois, et dont l'absence, depuis, revient régulièrement dans ses dires, l'ouvrage qu'il conseilla ce soir-là pour le découvrir ou le redécouvrir, fut *Logique du sens*...

Pierre Johan Laffitte
13 mai 2010, Canterbury

Deux notes de lecture autour d'Alain Badiou

French Studies, Oxford

Peter Hallward, éditeur, *Think again. Alain Badiou and the Future of Philosophy*. London, New-York, Continuum, Studies in philosophy, 2004. xiii + 70 pp.

L'ouvrage est un recueil de « réponses critiques » à l'œuvre majeure du philosophe français Alain Badiou. La complexité de pensée de l'auteur de *L'Être et l'Événement* n'a d'égaux que sa très forte abstraction conceptuelle et l'étendue de ses préoccupations. À l'exigence d'écriture et de pensée de Badiou, répond celle des discussions, locales et aigues, dues à une remarquable réunion de penseurs qui assurent les débats ici rassemblés contre tout risque de réduire et d'atomiser un tel univers philosophique.

L'introduction de l'éditeur Peter Hallward présente les concepts et enjeux majeurs de cette pensée à l'indéniable singularité. 1. Son style comme ses propositions militent à rebours de la doxa intellectuelle ambiante, par la prise au sérieux du projet d'établissement d'une ontologie, délaissée depuis Heidegger. 2. Contrairement à ce dernier, l'ontologie badiouienne refuse à l'Un le statut de principe fondateur, au profit d'un système basé sur les arcanes du multiple (hérité de la théorie des ensembles), d'où ressortent une maigreur, une soustractivité rapprochant sa vision plus de la négativité (Lacan, Freud) que des paradigmes de la plénitude, naturelle ou poétique. 3. Conséquemment, savoir et vérité sont scindés, et dire ce qu'est l'être revient à une ontologie « mathématisée », tandis que la philosophie a pour tâche de penser l'advenue de l'événement, qui crée un vide dans les situations « naturelles » ; l'enjeu éthique est d'ensuite rester fidèle à cet événement (fidélité sur laquelle s'attarde Alex García Dütman). 4. La fidélité à l'événement se décide dans des situations génériques (amour, art, politique, science, ontologie). 5. Autour de cette fidélité se dessinent de nouvelles figures du sujet, de la vérité, et du temps historique (on retrouve l'autre ancêtre fondamental : Lacan, dont Badiou reste l'un des meilleurs lecteurs — article d'Ed Pluth et Dominiek Hoens).

Sur la place de Badiou dans l'histoire de la philosophie, Étienne Balibar, Jean-Luc Nancy et Jean-Toussaint Desanti portent un regard respectueux de la logique interne de l'œuvre, mais la resituant dans les grands dialogues — polémiques — qu'elle a pu rejoindre ou initier. Emphatisé est le dialogue entretenu avec Deleuze, concernant le multiple (Todd May) et l'ontologie (Daniel W. Smith). Pensée de l'être et pensée des événements restant non disjoignables, Bruno Boosteels resitue la question du dialectique chez Badiou. Daniel Bensaïd insiste sur cette attention aux situations elles-mêmes, à leurs « logiques », attention présente dans l'engagement éthique et politique de Badiou (discussions serrées de Peter Dews, Ernesto Laclau et Alberto Toscano). Impossible, de même, de ne pas suivre la réflexion transdisciplinaire du philosophe, sur les questions emblématiques de la Soustraction et du Réel (Slavoj Žižek), du réel historico-économique (Ray Brassier), amoureux (emblématisé par le Deux — Alenka Zupančič rappelle combien le nombre et le comptage sont fondateurs dans cette philosophie), ou encore sur le terrain de l'« inesthétique » (Jean-Jacques Lecercle, Jacques Rancière).

La diversité de focalisations renforce la mise à la question serrée de la pensée de Badiou, lequel clôt dignement ce recueil d'une rare exigence par une réponse à l'essai d'Hallward, sous forme de nouvelles propositions — forcément polémiques.

Pierre Johan Laffitte, University College Cork

Bartlett, A.J., Clemens, J., eds. *Alain Badiou. Key Concepts.* Durham, Acumen. 2010. Pp.xvi+208. Hb £45.00 Pb £14.99

Ce livre remplit sa tâche : ni analyse critique, ni dialogue (même polémique), il est une présentation de l'œuvre de Badiou, qui appelle de tels ouvrages autant qu'elle les rend risqués. Peu de pensées sont à ce point systématiques, tout en proposant de si larges ouvertures, techniquement de *très* haute tenue, à l'ensemble des domaines intellectuels, politiques, artistiques et existentiels. Peu d'œuvres se sont, de surcroît, présentées avec autant de rigueur dogmatique, de déploiement didactique et d'engagement polémique. De cet univers couvert, annexé et régi par une pensée à la puissance rare, on ne peut proposer qu'un abrégé. L'ouvrage présent est d'une excellente tenue, maintenant un équilibre entre contextualisation historique dans le champ des (nombreux !) domaines d'intervention de Badiou, distance par rapport à un style propice à l'imitation, et sympathie profonde à l'égard de la *militance* de l'homme et de l'œuvre en faveur de la *vérité*.

17 chapitres présentent le parcours de Badiou (1), les concepts-clés de son ontologie et de sa dimension à la fois logique, mathématique et éthique (2-5), ainsi que des « conditions » (6-9 : science, amour, art, politique), où se déploie une philosophie encyclopédique, engagée dans toute l'étendue du réel ; enfin, une série de discussions majeures (10-17 : de Platon à Deleuze, et d'intéressantes perspectives) sur lesquelles toute la philosophie de Badiou s'est ouvertement construite, que ce soit en allégeance, en reconnaissance, en contre — mais toujours en « reprise » et, finalement, vis-à-vis de tous, en une posture déclarée de dépassement. Et de fait, chez Badiou, l'*intelligence* intègre des domaines rarement questionnés avec un tel sérieux philosophique.

Précisément, c'est la dernière partie que l'on peut regretter de voir parfois aseptisée : face à plusieurs philosophes (ou *antiphilosophes*, tel Lacan), est éprouvé l'effort de dépassement par Badiou à l'aune de ses propositions refondatrices (apparaît ainsi toute une part encore peu publiée de son enseignement). Par contre, on regrette de ne voir nulle part énoncée la violence, constitutive de la pensée de Badiou ; ainsi, entre autres, est « euphémisé » le véritable coup de force que constitua son interprétation de Deleuze au lendemain de sa mort. On a donc affaire, en fin de compte, à une exposition honnête, mais en « focalisation interne », des thèses de Badiou au sujet d'auteurs, mais *tels qu'ils sont réintégrés* dans la philosophie selon Badiou.

Enfin, signalons le sérieux des contributeurs. Leurs origines académiques témoignent de l'actualité de Badiou dans le champ philosophique international et de sa place assurément cruciale dans le monde de la pensée et d'une certaine action, essentiellement politique. Signe qui, ajouté à une très ample bibliographie, renforcera, gageons-le, la modestie du « philosophe-français-le-plus-commenté-au-monde »...

Cet ouvrage trouve sa place dans un champ discursif abondant, entre les écrits de Badiou, les « introductions » à l'œuvre, parfois via Badiou lui-même (Tarby, 2009), ses discussions serrées (Hallward, éd., 2004) — sans parler de récentes polémiques, peu glorieuses, mais qui sait inévitables dès lors que quelque école philosophique que ce soit devient, somme toute, triomphante...

Pierre Johan Laffitte, IUFM d'Amiens