

Pierre Johan Laffitte

SENS ET PRAXIS

# AUX BORDS DE LA CLINIQUE

Sémiotique, psychiatrie et négativité

ÉCRITS POST-HDR

Été 2015 – 2021

Communications, articles,  
(documents 80 à 85)





Pierre Johan Laffitte

# SENS ET PRAXIS

## ÉCRITS POST-HDR

Été 2015- 2021

### 1. Études

Conférences, communications, articles, chapitres,  
arguments scientifiques de colloques, direction d'actes, éditoriaux.  
cours  
(Documents 80 à 85)

---



# Table des matières

---

80. « Le concept de collectif chez Jean Oury », *Chimère* n°, janvier 2016. — p.6
81. « Trois négativités. D'un matérialisme qui ne serait pas du sordide », Stockholm, Colloque du *Kristeva Circle*, 15 octobre 2016 (paru, légèrement remanié, dans *L'Année de la recherche en sciences de l'éducation*, 2020). — p.13 (Annexe : traduction anglaise : p.22)
82. « L'ordre des cliniques, ou : greffer de l'Ouvert. La fonction éthique de la logique du vague : une rencontre entre psychothérapie institutionnelle et sémiotique peircienne », Colloque *Cultural crossings of care – an appeal to the medical humanities*, Oslo 26 octobre 2018. — p.27 (Annexe : traduction anglaise : p.43)
83. Clinique du sens et pathologie de l'intégration (au sujet de *Logique du sens* de Gilles Deleuze), *L'Année de la recherche en sciences de l'éducation*, 2019 — p.49
84. « Il fut une fois une conteuse. Texte libre pour Danielle Roulot », *Institutions* n°67, printemps 2021 — p.57
85. « L'entre, espace pour une clinique institutionnelle. Une disposition à la rencontre entre psychothérapie institutionnelle et Kimura Bin. Les conditions d'un regard praxique sur le concept d'entre », Biennale de l'Association psychiatrique du Japon Atelier spécial : « Adoption et développement des concepts de Kimura Bin en France », 44<sup>e</sup> Rencontres annuelles de la Société japonaise de psychopathologie (invitation par Yasuo Miwaki, 23 octobre 2021 —

# Du quotidien de la folie à la praxis psychiatrique

La longue méditation du concept de Collectif par Jean Oury<sup>1</sup>

---

Pierre Johan Laffitte

Il importe de rappeler que ce dont on va parler *existe* et n'est pas une utopie encore à atteindre : il s'agit d'une praxis psychiatrique, celle de la *psychothérapie institutionnelle* à la clinique de La Borde, que j'aborderai selon la perspective de son fondateur Jean Oury, et en présentant plus précisément le *Collectif*, clé-de-voute théorique et clinique, un concept longuement ruminé par le psychiatre<sup>2</sup>.

Cette praxis se signale par sa pratique de la pensée, et par la place ni extérieure ni a posteriori qu'a la théorie dans la pratique : elle est le fait des praticiens eux-mêmes pour transformer la situation donnée, tragique sur le plan psychique des psychotiques, schizophrènes et autistes, mais aussi, hélas, atterrante sur le plan social du sort actuellement réservé à la psychiatrie. Transformer cette situation en un lieu où refonder ce qui est l'ordre de l'existence, c'est tresser toujours plus trois fils sans lesquels l'humain se défait : sens, éthique et pertinence. Ce programme est celui d'une praxis, dans laquelle le *sens* est le nœud de l'organisation logique, non une visée plus ou moins contractuelle ou morale. Le sens se distingue de la *signification* d'une idée dont on vise la mise en place et qui relève de son contenu, but ou effectuation. La signification relève du conscient, du moi, du projet d'un groupe politique, d'un principe, ou de la culture d'une communauté — de l'homogène. Le sens, lui, restaure l'hétérogénéité. Il est, dit Deleuze, la singularité d'un événement : non contenu dans tel ou tel énoncé, il est de l'ordre du passage entre les discours, les pratiques. Il « greffe de l'ouvert » (Oury) à l'intérieur de notre propre existence, entre les différentes positions subjectives qui nous engagent de façon journalière. Il défige ce que nos identifications intimes à une cause, un idéal, à tel trait peuvent avoir de massif et d'*écrasant*. Lacan résume ainsi : la signification est une coupure fermante, le sens est une rupture ouvrante.

La psychiatrie travaille d'autant plus le sens que chez un fou, précisément, la possibilité d'une signification est à jamais rayée. La psychose est destruction de toute atteinte à de l'unicité. La psychothérapie institutionnelle, affirme Oury, *se structure à partir du psychotique*. On ne prédéfinit pas a priori un espace pour y accueillir le psychotique : on prend les sujets tels qu'ils sont, et soignants et soignés structurent ensemble leur milieu de vie. Paradoxe, que de structurer le quotidien à partir du déstructuré radical. Depuis plus de soixante-dix ans, une psychiatrie se fonde sur ce paradoxe.

## Politique et psychique ensemble : psychothérapie institutionnelle

Nos siècles ont vu naître, et aujourd'hui décliner gravement, une psychiatrie humaniste qui n'est plus là uniquement pour contenir et surveiller, par des forces quasi-carcérales ou neuroleptiques. *Pour soigner les fous, soigner l'hôpital* est l'emblème de ce mouvement psychiatrique né dans l'après-résistance, lié à la révolution du secteur et dont voici quelques noms, certains disparus, et pourtant tous actuels : F. Tosquelles, H. Torrubiá, Oury, F. Guattari, R. Genti, P. Delion, D. Roulot...

---

<sup>1</sup> Ce texte est la réécriture d'une conférence donnée dans le cadre des Rencontres 2013 Art-écologie de la Pommerie et des Éditions du Dehors, dans la Creuse. Il a été publié dans la revue *Chmières* de janvier 2016.

<sup>2</sup> Cf. *Le Collectif*, année 1985-1986 du *Séminaire de Sainte-Anne (...)*. Mais Oury avait, depuis longtemps, travaillé ce terme.

## *Institutionnalisation*

Leur socle théorique politique est un marxisme antistalinien s'ancrant dans les années 1930, ni forcément trotskyste, ni anarchiste, mais toujours radical. Tosquelles vient de Catalogne, colonel dans l'armée républicaine et membre du Parti ouvrier d'unification marxiste; Oury se disait près de Victor Serge; d'autres fonds idéologiques sont possibles. Pas n'importe lesquels, évidemment, mais peu importe notre « arrière-pays », l'important est sa façon de se dialectiser au quotidien, pour ne pas tout écraser sous une idéologie. Un milieu régi par les seules lois du champ social se trouve souvent écrasé par des logiques de compétition (hiérarchiques, marchandes, etc.) : travailler un tel milieu, briser ses stéréotypies et l'ouvrir à ce qui est de l'ordre de la rencontre et du hasard, c'est bousculer les relations humaines réelles, les lieux, leurs occupations. Comme Freinet parlait de « matérialisme scolaire », on pourrait parler de « matérialisme psychiatrique » : l'organisation coopérative des tâches brise les effets artificiels des activités « occupationnelles » (l'école, l'hôpital), et ceux, morbides, des hiérarchies traditionnelles qui « vont de soi » et sont pour cela les plus dangereuses : les soignants d'un côté, les soignés de l'autre ; les fous et les pas-fous. Si quelque chose fait du mal, plus que la souffrance, c'est cette aliénation-là. À l'inverse, dans une classe coopérative, les praticiens sont autant les enfants que l'enseignant ; dans un *club* thérapeutique, les fous sont responsables au même titre que quiconque : abraser les effets pathogènes est le travail permanent de l'*institutionnalisation* du milieu.

Qu'entendre par *institution* ? Tout milieu donné (hôpital, école, etc.), plus ou moins organisé selon un ordre imposé, est un *établissement* ; *l'institutionnaliser*, c'est le structurer symboliquement afin qu'il devienne autre chose qu'un milieu a priori interchangeable pour ceux qui y vivent et y travaillent<sup>3</sup>. Alors un peuple s'affirme capable de décider ce qui va être la loi commune : enfants, fous, tout groupe prenant tout à la fois liberté, pouvoir et responsabilité. La meilleure définition, peut-être, a été donnée par Fernand Oury (frère de Jean) et Aida Vasquez, dans le cadre de la pédagogie institutionnelle :

La simple règle qui permet d'utiliser le savon sans se quereller est déjà une institution. L'ensemble des règles qui déterminent *ce qui se fait et ne se fait pas* en tel lieu, à tel moment, ce que nous appelons *les lois de la classe*, en sont une autre.

Mais nous appelons aussi institution ce que nous instituons : la définition des lieux, des moments, des statuts de chacun suivant son niveau de comportement, c'est-à-dire selon ses possibilités, les fonctions (services, postes, responsabilités), les rôles (présidence, secrétariat), les diverses réunions (chefs d'équipe, classes de niveau etc.), les rites qui en assurent l'efficacité. Nous pensons qu'il est possible d'institutionnaliser le changement, c'est-à-dire de faire en sorte que ce changement soit permanent.

On est là au cœur de l'acte politique de la psychothérapie institutionnelle, qui affirme que ce qui est premier n'est pas l'institution figée (qui ne vaut pas mieux qu'un établissement), mais l'institutionnalisation, soit le mouvement de dés-institutionnalisation et de ré-institutionnalisation<sup>4</sup>. Le but est de nous désaliéner toujours plus de nos identifications « mal fagotées », d'essayer de neutraliser ce qui est de l'ordre des statuts hiérarchiques et des rôles imaginaires, pour isoler de cette gangue ce qui est de l'ordre d'une fonction efficace, thérapeutique autant que socialisante. Cette fonction partagée par tous, elle est de l'ordre du symbolique ; elle suppose un permanent travail d'*analyse institutionnelle* de notre rapport à nos propres identifications imaginaires. Ce qui se défige, ce sont les assises pathogènes de notre moi social — se croire établi dans « l'autorité d'un médecin-chef » ou « le savoir d'un Inspecteur » n'est pas si évident que ça n'en a l'air. Ça n'a surtout pas grande efficacité dans le devenir d'un fou ou d'un écolier : trop de certitudes empêchent d'entendre les fragilités de l'autre, qui souvent font écho aux nôtres ; pire, se protéger d'elles peut en retour les accroître en renforçant dominations et carcans hiérarchiques.

## *Du désir là*

---

<sup>3</sup> (*Vers une Pédagogie institutionnelle*, Paris, François Maspero, « Preuves à l'appui », p.56).

<sup>4</sup> Cela date de 1950, soit bien avant la théorie de la déterritorialisation/reterritorialisation de Guattari, qui avait rencontré Fernand Oury, et qui ensuite a rencontré son frère Jean.

À travers cette architectonie institutionnelle, on évolue sur la scène de la réalité ; or, pris par cette vie, circule aussi du fantasme inconscient. Ici, on glisse évidemment vers les fondements *psy* de l'institutionnalisation : le freudisme (surtout Lacan, mais aussi Winnicott, Klein, etc.) et le courant de la phénoménologie psychiatrique (E. Straus, L. Binswanger, etc. via H. Maldiney). Très marqué par l'enseignement de J. Ajurriaguera, la psychothérapie institutionnelle n'a jamais rejeté la neurologie ou la pharmacologie, mais s'est farouchement opposée à leur prétention à dire et gérer le tout de la psyché, et à médicaliser sans restes la folie. Un tel programme demeure d'actualité, dans toute sa dimension polémique : au sein d'une *psychothérapie*, défendre la primauté logique de la parole du sujet, aussi détériorée qu'en soit l'économie intime, l'expression et le partage.

Au cœur de la parole gît ce que Lacan nomme le *désir* : irréductible au plaisir, à l'envie ou à quelque représentation que ce soit, plus proche de l'angoisse, le désir reste inconscient et radicalement singulier. Il n'est pas collectif, même si collectivement, des constellations fantasmatiques peuvent se former. Tenir compte du désir, étant donné qu'il est inaccessible, cela consiste à analyser ce à travers quoi il se manifeste : le fantasme, l'équation personnelle la plus singulière (irréductible à une image, un scénario ou quoi que ce soit de *seulement* imaginaire) qui s'exprime dans le moindre de nos gestes, regards ou paroles. Le problème est que le vécu de son corps par le psychotique est morcelé, dissocié, et que le fantasme, comme la personnalité, est là, mais éclaté. Cela rend impossible l'accès à la qualité symbolique minimale dans les rapports, et qui permet une thérapie traditionnelle par la parole — ce qu'on appelle le transfert. Le transfert s'opère entre une personnalité certes un peu esquinée, qu'on appelle un névrosé, et une autre personnalité, largement aussi esquinée, qu'on appelle un psychanalyste. C'est encore en-deçà que se tient le psychotique, puisqu'il n'y a pas d'unité moïque, détruit dans la psychose. Le psychotique peut transférer sur tel ou tel bout de la réalité, mais pas sur quelqu'un. Il faut donc mettre en place les conditions propices à accueillir ce que Tosquelles a appelé « transfert multiréférentiel », et Oury, « transfert dissocié », et à rendre possible ce que Gisela Pankow appelait des « greffes de transfert ».

Pour que du transfert puisse avoir lieu ici et là, et permette de cultiver des « boutures de fantasme » (Roulot), il faut mettre en place un milieu le plus diversifié possible, afin que, comme disait Fernand Deligny, « chacun trouve chaussure à son pied ». Ce milieu doit pouvoir être suffisamment travaillé par une qualité thérapeutique afin que, une fois entré en relation fine et transférentielle avec un élément du milieu, tout sujet, psychotique ou pas, voie ensuite circuler dans ce milieu ce qui véhicule sa singularité. Cela suppose un milieu qui ne soit pas chronique, pauvrement répétitif, où on ne vous dit pas : « Va à tel atelier, fais tes devoirs, reste attaché au lit, ou à ton bureau... » De chaque lieu doit émerger, aux yeux de son usager, comme une « couleur locale » distinctive qui donne sens à aller de l'un à l'autre. Et il n'est pas la peine d'être fou pour savoir que souvent, passer d'un lieu à l'autre dans nos quotidiens manque totalement de sens et de pertinence.

## Vers le Collectif

Oury et Tosquelles posent deux aliénations définitives de l'humain : l'aliénation sociale et historique (à leur marxisme, on peut adjoindre l'anthropologie) et l'aliénation à la folie<sup>5</sup>, généralement considérée dans ses seuls cas pathologiques. Sans folie, pas d'humanité, mais cette présence doit être déployée, articulée en une existence pleine. « Les hôpitaux sont pleins de gens qui ont raté leur folie », disait le père catalan de la psychothérapie institutionnelle...

### *Machine à traiter l'aliénation*

Pris massivement sous chacune de ces aliénations, sociale ou psychique, l'écrasement est notre condition. Un lieu riche humainement, mais financièrement trop faible, disparaît en deux jours. Un passage à l'acte

---

<sup>5</sup> À ne pas confondre avec l'aliénation psychosociale, c'est-à-dire des dysfonctionnements psychologiques dans l'adaptation de l'individu à la vie sociale de son groupe.

suite à une bouffée délirante peut s'avérer fatal. Nous formons le point où ces chaînes aliénatoires additionnent leur pression permanente : un fou n'est pas coupé de la société, ni le plus surmoïque des managers, de sa folie. Au lieu de les faire se renforcer mutuellement, comment travailler ces forces-là en un milieu socialisé finement, où même le désir des fous joue dans l'organisation d'une politique ?

Cette question fonde une psychothérapie institutionnelle, dans son travail inséparablement politique et clinique. Pari est assumé que, dans l'institutionnalisation coopérative de la vie commune, quelque chose joue, irréductible à ce qui se voit, se mesure ou s'échange objectivement. Une praxis produit des effets qui ne sont pas la seule addition d'effets biologiques, neurologiques et sociaux, mais mobilisent le champ du désir. La fonction thérapeutique *fait avec* le désir. Cette fonction est une efficacité symbolique : née d'un milieu structuré, elle est défaite de tout statut, et les étiquetés-médecins ne la monopolisent pas. N'importe qui peut être sujet d'une telle fonction, à condition que ce ne soit pas n'importe ni comment. À La Borde, le travail vise à intégrer dans le tissu symboligène des institutions le moindre endroit où un schizophrène peut entrer dans une relation transférentielle, aussi précaire soit-elle, avec une présence qui « l'accroche » : cuisine, club, avec un autre schizo, un jardinier, un chat...

Ce travail est éthique, et non protocolaire, non par ses « nobles principes », mais parce qu'il assume concrètement, dans toutes ses conséquences, l'*hypothèse* qu'un tel milieu engendre, de façon sous-jacente à ce qui concrètement se produit, se dit et s'échange, un champ où le désir peut s'inscrire et agir. Ce champ forme une surface abstraite sur laquelle les présences fêlées du désir s'articulent finement avec l'aliénation sociale, selon une logique qui respecte leur singularité.

Cette surface abstraite, machine à travailler l'aliénation polymorphe, c'est le Collectif.

#### *La fonction d'une surface abstraite*

*Collectif* est un mot courant : délimitons d'abord ce que, chez Oury, il ne désigne pas. Il ne désigne pas une équipe, par exemple d'un « collectif de soins » ; ni même un regroupement construit, uni autour d'un idéal, comme on parle d'un collectif de citoyens. La présence d'un Collectif rend possible que de tels groupes n'écrasent pas, dans leur réalité, la part du sujet et de son fantasme, mais les y branche. Le danger de tout groupe est de n'y être rien d'autre qu'un membre, un moi parmi d'autres mois. Transversal<sup>6</sup> à toutes les structures organisationnelles, le Collectif étaye au contraire l'essai de déployer le singulier dans, malgré et grâce à notre participation au groupe. Il inscrit les stratégies qui défigent les effets pathogènes (tous ne le sont pas) des hiérarchies et des disciplines, mais également le risque surmoïque que peuvent assez vite développer des groupes construits autour d'un fort idéal, par exemple les groupes à haute intégration militante. Mais ce concept n'est pas plus du côté de l'horizontalité des organisations spontanées ou spontanéistes, par distinction avec les orientations antipsychiatrique et autogestionnaire (pensons à Summerhill en pédagogie).

Par ailleurs le Collectif, surface *abstraite*, n'est pas un outil tangible comme les institutions, les ateliers, le club, etc. : il double leur réalité et permet qu'elle ne se réduise pas à une gestion de règles de vie, fût-elle coopérative. Le Collectif ne se manipule pas, semblable en cela au transfert, il est une qualité d'ambiance, présente ou absente. On n'y touche qu'indirectement, en travaillant par exemple à ce que le club fonctionne mieux, et qu'alors la qualité désirante de passage et d'ouverture soit entretenue. Le matérialisme est là : la réunion du club parle du quotidien dans son intégralité, et par exemple, Tosquelles maintenait que si les malades ne géraient pas leur argent, le club ne valait pas plus qu'un atelier de macramé. La praxis manipule la matérialité de la valeur, donc sa détermination sociale aussi ; mais la valeur est aussi travaillée par le fantasme, radicalement non-dialectisable<sup>7</sup>. Au quotidien, la vie du groupe est branchée sur la réalité

---

<sup>6</sup> Ici, la dette envers Félix Guattari est évidente. Je n'entre pas dans les rapports entre les deux univers de pensée et de pratique (cf. « Une praxis, deux pensées. La Borde, Oury, Guattari », *Chimères* n°85).

<sup>7</sup> Sa part sacrée, qui en l'occurrence est le fantasme — fantasme qui est aussi le fondement du matérialisme de la praxis telle qu'elle est pensée par la psychothérapie institutionnelle — collusion matière/négativité qui demanderait toute une autre voie de réflexion.

sociale *et* sur l'inconscient, pas sur un mode sociologique positiviste, mais sur le mode négatif propre au désir, « sans y toucher ». L'action du milieu ne consiste pas en un : *Voici ce qu'il te faut*, que ce don soit ouvertement contention ou, pire encore, qu'on soit convaincu de faire le bien de l'autre. Or le difficile dans l'acte analytique, surtout face à la psychose, est qu'un tel piège est inévitable à l'échelle de la personne. La fonction d'accueil ne relève donc pas de la responsabilité de chacun, mais de la praxis. C'est *sur les épaules psychiques du groupe* (Delion) que repose la *fonction d'accueil* de la défaillance du psychotique à porter seul son existence : en aucun cas on ne vit à sa place, ni ne lui ôte de son être-là. Cette fonction, passant par les gestes quotidiens, réside dans les échanges fantasmatiques, dans l'ambiance. Le désir, aussi délirant soit-il, peut se prendre à ces rets invisibles.

Condition à cela : dans le quotidien, on entre dans l'univers de La Borde par où, et quand, on le désire : organiser un atelier, l'immense investissement d'un sourire, venir s'asseoir au bout de six ans lire un journal à une table pas trop éloignée... La cuisine, un jour, un regard, un instant de calme : autant de points d'investissement qui, eux-mêmes reliés au milieu tout entier, intègrent *de facto* au circuit d'échanges le sujet dont désormais le fantasme pourra, en des fulgurances incalculables, mais enfin accueillies comme possibles par le travail incessant de l'analyse du milieu, emprunter tel ou tel signifiant à la « couleur locale » de cet étoilement de lieux<sup>8</sup>. Pensons aussi aux phénomènes de *constellation transférentielle* : des gens impliqués dans un rapport transférentiel avec une personne qui va mal se réunissent, parlent d'elle en son absence ; cela « bouscule le contre-transfert institutionnel », on « parle autrement cette personne », et souvent cela agit, sans qu'aucun échange direct n'ait eu lieu avec elle. C'est le milieu lui-même qui la porte différemment, non seulement par des mots, mais par les lieux qu'elle traverse comme autant de points d'accroche, d'essais d'articulation locaux, fragiles. Les effets peuvent sembler infimes, presque de l'ordre de la couleur du temps, ils n'en sont pas moins réels, et parfois cruciaux. Pourtant, tout s'est joué en-deçà de la surface des mots : cela a passé autrement, dans la texture du milieu — à la seule condition que ce milieu soit tissé de langage et que la parole désirante y puisse jouer ses effets. Ce tissage transférentiel se déploie au travers du maillage institutionnel du milieu.

### Collectif, praxis et anthropologie

Dans ce circuit entre fantasme et concret, entre institution et hasard, se joue le sens du Collectif. Structurellement, le Collectif est à la praxis ce que le concept d'inconscient est à la psyché : le fondement d'une topique.

#### *Champ transcendantal pragmatique*

*Collectif* désigne pour Oury cette scène en négatif qu'il situe dans la « sous-jacence », et qu'à la suite de K. O. Apel, il appelle un *champ transcendantal pragmatique*, *i.e.* l'ensemble des conditions de possibilité pour qu'advienne un phénomène, en l'occurrence un effet thérapeutique. Supposer dans l'analyse du milieu la présence d'un Collectif produit de tels effets ; si au contraire ils s'amenuisent ou sont absents, il n'y a pas de Collectif. « Pragmatique », car un tel champ n'apparaît que si son hypothèse est le fait d'un sujet qui parle, agit et désire *ici*. Ce champ ne préexiste pas à son énoncé : des sujets doivent soutenir son hypothèse pour que cette dernière, abstraite, produise à son tour des effets concrets : vérifier si ce qui se passe est interprétable à l'aune envisagée, c'est surtout ouvrir la voie à des conséquences qui déploient le milieu.

Loin d'être une notion objective, ce concept ne vaut que dans l'aller-retour permanent de l'analyse à la pratique, ce que Tosquelles nomme une *analyse institutionnelle*, entre-deux relançant le sens de notre être-là. La pertinence à dire : « Là joue du désir » n'est jamais acquise, et ne se vérifie que si du désir se déploie

---

<sup>8</sup> Bien sûr, de telles réunions sont loin de toujours engendrer des améliorations. L'espoir n'est pas en soi une catégorie nécessaire à l'éthique.

grâce à elle. Le Collectif traduit cette question de la présence ou non du désir en position efficace, non plus dans la dualité de la cure (le transfert dissocié l'interdit à la clinique des psychoses), mais à hauteur du milieu institutionnel et de son ambiance.

Ici opère une logique qui ne vise plus l'ordre permanent de lois générales encadrant la réalité comme un ensemble clos de cas particuliers : parfois (et lorsqu'il s'agit du désir, *toujours*), survient de la singularité n'entrant dans aucune case. De là, un choix *décisif*. Soit dire : « Ça ne compte pour rien », et la situation reste lettre morte, toute potentialité soignante est abandonnée. Soit : « Dans cette contingence, une loi neuve cherche à se dire », et le tâtonnement continue ; cet accueil ouvrant relève de ce que Peirce nomme *abduction* (*vs* déduction ou induction), portée par une *logique du vague* qu'Oury a profondément intégrée<sup>9</sup> à sa pensée du Collectif. Anomique, bizarre, éclaté, le désir est une source de valeur, sèche à qui décide de ne pas lui ouvrir une faille où couler.

Dans la praxis, comment penser alors la subjectivité ? L'enjeu social et clinique consiste à transformer une situation microsociale, purement aliénée aux lois macrosociales<sup>10</sup>, en une situation qui fait émerger une dynamique dont la maîtrise revient à ses sujets, sur le plan politique, mais pas seulement : sur le plan de l'être. Le matérialisme consiste en une profonde réorganisation des rapports de pouvoir, de responsabilité et de liberté<sup>11</sup>. Dans le passage d'une logique macrosociale à une logique praxique, le pouvoir passe non d'une hiérarchie à une autre, mais à la praxis elle-même. Ce transfert n'est pas affaire de contractualisation, mais de fonction symbolique : soit cela reste un vernis de surface, masque plus ou moins sincère, soit cela s'inscrit structurellement dans la praxis, à un degré agissant où se tissent subjectivité et structure : c'est la fonction du Collectif.

La singularité du sujet est de l'ordre du désir inconscient, la singularité institutionnelle est de l'ordre de sa logique organisationnelle, et seul le branchement entre ces deux dimensions rend possible la naissance d'une praxis. Le Collectif est ce champ de possibilité, et dépend pour son existence effective d'être porté par l'assertion d'un sujet.

L'efficacité clinique et *éthique* consiste à agir sur le milieu, pas directement sur l'individu. Dispositifs et fonction d'accueil du milieu sont là, puis cela ne dépend que du sujet. Toute institutionnalisation contient une indiscutable part d'*attente*, et maintenir l'imprédictible durée d'une non-réponse est l'enjeu angoissant de toute praxis. Dans ce climat, le Collectif comme lieu d'autoproduction d'une telle machine constitue le seul branchement de la structure sur la source fragile du champ du désir. L'hypothèse abductive du Collectif soutient le courage de poser un point de vide, de le tenir dans une *patience active* (Oury) qui, seule, laissera se déployer dans le transfert l'incalculable processus de subjectivation, selon la logique dont sera, qui sait, porteur *ce vide-là*, à nul autre pareil quand il aura éclos.

### *À régime praxique*

La praxis se trouve ici au point d'articulation de l'anthropologie et du politique. L'anthropologie développée par le freudisme, donc Lacan *et*, qu'on le veuille ou non, Guattari à sa suite, est une anthropologie du désir. Si Oury à l'inverse de Guattari reste lacanien sur le fait que le désir est propre au sujet, le Collectif tient compte de ce désir sans céder sur sa singularité au sein de la logique de la praxis.

Ni épistémologiquement ni cliniquement, le Collectif n'est l'application de l'inconscient freudien à l'échelle du groupe et encore moins du milieu (ni inconscient collectif, ni substance culturelle). Il en constitue plutôt la relève dans ce qu'Oury appela la *topique de la psychothérapie institutionnelle*. Oury a souvent dit que l'espace institutionnel n'était pas l'espace transitionnel dont le psychotique vit la profonde désintégration, mais son *tenant-lieu* : ni béquille ni greffe d'être, il en organise la fonction d'accueil ; quant au Collectif, il est le champ qui traduit cette logique dans le tissage même de la praxis. Cette traduction se manifeste indirectement à l'occasion d'une vie quotidienne riche. Comme tout concept relevant d'une

---

<sup>9</sup> Grâce au psychanalyste et sémioticien Michel Balat.

<sup>10</sup> Provoquant la souffrance au travail, par exemple.

<sup>11</sup> Sur le plan politique, notons qu'ainsi, le pouvoir se transfère à ce qui se désigne proprement comme *peuple*.

épistémologie freudienne, la présence du Collectif se juge à ses effets dans l'ambiance, et il s'avère crucial surtout quand c'est son absence qui produit ses effets pathogènes.

La praxis émerge en un environnement dont elle subit la pression, mais qu'à son tour elle intègre selon sa logique propre. Toute logique signale un champ : ici, le Collectif. Ce dernier hisse la praxis au rang de *machine* (au sens de Guattari, Deleuze, ou E. Morin) : il la fonde comme degré d'organisation singulier du réel, irréductible à ce que serait la même situation à régime macrosocial (application d'une logique extérieure scientifiquement fondée et/ou socialement imposée, réduite à n'être que l'effectuation de forces et de lois nées ailleurs) Il ne saurait donc y avoir du Collectif partout, tout le temps. Il ne peut prétendre à une existence sans engagement d'un sujet. Une praxis véritable est marquée par la vulnérabilité de pouvoir disparaître en un instant, le temps que le désir la déserte. Si le désir se refoule, plus de praxis, la fonction du Collectif est défaite, ses sujets régressent à l'état d'agents de reproduction des injonctions macrosociales. Dans la machine, quand cesse la fonction, cesse l'être.

C'est ce qui distingue le champ praxique, par exemple, du concept macrosocial de *champ* chez Bourdieu. Nul besoin de désirer un tel champ pour qu'il agisse, aucun sujet n'est requis pour qu'existent intériorisation d'*habitus* ou effet d'*illusio*. Le Collectif au sens d'Oury n'appartient pas à cette épistémologie — ce qui ne le dévalorise pas de ce fait pour une pensée du champ anthropologique... Moyennant quoi son but peut être autre chose que la réadaptation à une norme sociale supposée intégratrice sans reste.

#### *D'un insupportable paradoxe*

Le concept de praxis tel qu'il ressort de son travail par la logique inconsciente forme un *insupportable paradoxe*. C'est qu'il a un prix, politique autant qu'épistémologique : celui de la castration symbolique, de l'impossible totalisation, de l'impossible tout court, et de l'angoisse qui en découle, sans être désespoir pour autant. Un prix qui rend la psychothérapie institutionnelle, quoi qu'on en dise, inaudible pour nombre de « progressistes », à supposer qu'ils se sentent concernés par elle. Car cette voie n'est pas sans conséquences. La première est qu'il n'y a de praxis qu'à l'échelle restreinte, sinon la coprésence entre sujets cède le pas aux lois massives et statistiques, donc à une logique macrosociale d'agents sociaux à gérer<sup>12</sup>. Corollaire calamiteux pour tout « programme » : une praxis ne peut être un modèle généralisable. La deuxième conséquence est l'immanence totale de toutes les praxis : la rencontre entre plusieurs praxis ne crée rien sinon une praxis — ce pourrait désigner un monisme. Céder sur ce point ramène aux effets pathogènes de la hiérarchie et de la spécialisation des tâches. Conséquence dernière : l'incomplétude soutenant l'accueil du désir et assumant l'infinie puissance d'expression qui peut en naître. Tenir ce point, insupportable et trouant toute doxa, telle est l'éthique, dont une praxis est, non la garantie certifiée, mais, au prix de porter subjectivement l'hypothèse que *du Collectif agit*, l'adjuvante la plus sérieuse.

---

<sup>12</sup> Cela n'est pas inutile, encore moins absurde : pour gérer un pays entier, il faut bien en passer par là — mais ça n'est plus une praxis.

# Trois négativités

## ou *D'un matérialisme qui ne serait pas du sordide*<sup>13</sup>

---

Pierre Johan Laffitte<sup>14</sup>

À Jacques Sédat

*Je tiens à remercier le Kristeva Circle, et par synecdoque Julia Kristeva elle-même, qui rendent régulièrement possible un tel moment de partage et, il faut le dire, de chaleur hors d'une certaine raideur doxique. Mais avant tout, ma gratitude va aux organisatrices, Carin et les deux Cecilia, sans oublier les étudiantes et étudiants, collègues qui nous ont accueillis et sans lesquels nous nous trouverions bien bêtes, et pas seulement dans le cadre d'un colloque.*

Mesdames et messieurs, les choses dont je vais parler sont connues, et en un sens, j'ai presque scrupule à revenir dessus. Mais elles n'en sont pas moins massivement refoulées. Et c'est là que réside le scandale de notre présent, qui me force à dresser un tableau de la recherche en France que l'on pourra trouver sombre, caricatural peut-être... En quatre décennies l'œuvre de J. Kristeva s'est vue consacrée dans de nombreuses disciplines académiques, mais, d'un autre côté, on a assisté à la reconquête de ces mêmes disciplines par une doxa positiviste. Or cette doxa refoule ce qui fait le vif de la praxis du sujet sémiotique désirant, dont est porteuse la théorie de J. Kristeva.

Le champ académique témoigne de ce que le passage allégué de la domination du structuralisme à celle du relativisme culturel et des sciences expérimentales ne protège en rien des figements qui ont toujours renforcé la tentation positiviste des sciences de l'homme, de la culture et du langage. De fait, aujourd'hui, triomphe l'alliance sacrée entre trois positivismes (socioéconomique, neurobiologique et psychologique) sous le double attribut d'un idéal quantitatif de mesurabilité, et qualitatif d'une identité du *soi*, biologique ou construite (à l'échelle de l'ego, de la communauté, voire du genre). On peut poser que cette reconquête s'est opérée depuis le champ dominant les sciences humaines, à savoir le champ du langage, réduisant le langage à la langue, la sémiotique à une sémiotique des cultures ou à une linguistique massivement partagée entre une pragmatique version *linguistic turn* et le générativisme cognitif.

Dans ce tableau, heureusement pas exhaustif, mais sombrement orienté, un impératif éthique et théorique demeure sur lequel il faut ne pas céder : la *négativité*. Ce terme n'a aucun sens péjoratif, et ne se résume pas à désigner une étape de notre pensée, qui serait transitoire, plus ou moins critique, avant sa réintégration dans la positivité rassurée d'une théorie qui aurait définitivement retrouvé son assiette. Il s'agit au contraire d'une négativité stricte, radicale. On peut repérer trois formes d'une telle négativité : la négativité inconsciente, « freudienne » ; la négativité dialectique, hégélienne ou marxienne ; et enfin, la négativité sémiotique, proprement kristévienne, et qui demeure au cœur du concept fondamental de *chora* — même si cette négativité trouve des échos, eux-mêmes proprement sémiotiques, dans d'autres ambiances théoriques et cliniques, voies que croisera *in fine* le cheminement que je vais à présent entamer.

De l'impératif de négativité, en effet, l'œuvre de Kristeva porte la conscience la plus aigüe. Elle nous livre une analyse des figures de la négativité d'un raffinement extrême, tout au fil de tout son enseignement

---

<sup>13</sup> Colloque du Kristeva Circle, Stockholm, samedi 15 octobre 2015.

<sup>14</sup> Maître de conférences HDR en sciences du langage, Espé d'Amiens, Université de Picardie-Jules Verne. Équipe d'accueil « Sens, texte, informatique, histoire » (STIH, EA 4509), École doctorale « Concepts et langages » (ED 0433), Université de Paris-Sorbonne. Contact : pjlaiffitte@almageste.net.

clinique, même si j'ai voulu à dessein m'en tenir à des textes déjà anciens, entre *Sémiotikè* et *La Révolution du langage poétique*, qui pour les propos auxquels je vais m'en tenir, fixent les grandes catégories de réflexion.

D'un point de vue anthropologique, le point de départ est que la négativité est le propre du langage, l'imposition dans la nature du fait symbolique de la structure. Partant, Kristeva opère un triple décollage au sein de cette notion.

Le premier décollage distingue la négativité de la négation linguistique ou logique (dont les deux figures sont la théorie stoïcienne du langage et la logique de Frege) : la phénoménologie des formes d'assertion d'un « non » a beau être chatoyante, elle ne peut satisfaire qu'une pensée qui demeure antérieurement maîtresse d'elle-même. Kristeva lui oppose la dimension hétérogène du langage poétique, porteuse d'une révolution qui a pour principe une négativité pleinement affirmative, ignorant certaines lois de la logique classique, et irréductible en tout cas à un simple décalage dans l'usage de règles positives définies au préalable. Cette négativité poétique, « paragrammatique », mériterait à elle seule de plus longues discussions, par-delà la stricte périodisation (post-)mallarméenne de la thèse de Kristeva : en particulier, on gagnerait à questionner la dimension méthodologique, et la problématisation de son dialogue avec la matière d'œuvres porteuses d'une autre historicité. On retrouvera un écho de cet enjeu dans le dernier moment de notre trajet.

Second décollage : la négativité est tout aussi irréductible à la négation dialectique, dont le sort serait d'être, à son tour, nié : la négation de la négation, sous la figure de la relève dialectique, de l'*Aufhebung*, n'est là encore qu'un arcane de la pensée. Toutefois, cette négativité dialectique est dynamique, et à ce titre elle constitue une dimension anthropologique fondamentale, que Kristeva commence déjà à rapprocher de Freud, et de son concept de dénégation.

Mais l'ultime décollage, à mon avis, advient avec le concept de *chora sémiotique*, qui promet une négativité encore plus radicale : celle de l'inconscient, dont le discours de Kristeva est sans doute l'un des plus fervents passeurs. L'inconscient est une formation engendrée par l'accès du bébé au registre de l'imaginaire et du symbolique. La structuration psychique du moi ne se définit en effet qu'en se distinguant et du monde, réalité extérieure, et de son réel intérieur, l'inconscient. Cette distinctivité symbolique ne se constitue qu'au prix de l'évacuation radicale d'un point non-spéculaire, hors-langage : le réel inconscient. Sans le refoulement originaire d'un tel point, sans son maintien hors-champ assuré par une fonction forclusive, nulle structuration psychique ne peut émerger. Autrement dit, chaque structure subjective suscite son réel propre, et fomenté cette radicalité qui la fonde.

Cette négativité propre à l'inconscient implique que rien de positif, de « substantiel », ne compose cette instance psychique. La négativité n'est ni un objet ni une chose, en fussions-nous privés comme d'un mythique trésor enfoui ; les signifiants qui hantent le réel sont, en eux-mêmes, contingents, et c'est avant tout par sa logique et non par son « contenu » que se définit l'inconscient, lui qui est « structuré comme un langage » — c'est-à-dire comme tout sauf un code linguistique supposé fixable (entre signifiants et signifiés, expression et contenu, etc.). Ainsi, la négativité freudienne doit s'entendre de deux façons : 1° elle est rétive aux positivités de la conscience, du moi ou d'un quelconque sujet de l'interlocution, mais surtout 2° dans sa logique. En effet, la logique du fantasme articule ce qu'il en est du désir dans l'aire des « objets (a) » qui forment l'existence d'un sujet véritablement maître de sa parole. Le désir est cet absenté radical, il se ramène toujours transversalement aux différentes figures de la dialectique de la parole. Autrement dit, la logique freudienne est négative en ceci que l'inconscient est en exclusion interne au penser, qu'il en est le dehors radical tout en constituant en même temps sa condition de possibilité énergétique et dynamique : non pas comme outillage de la communication, mais comme ce qui, au cœur du logos, force tout phénomène de pensée et de parole.

Et c'est là, en ce point d'instauration énergétique et dynamique de la subjectivité, que s'instaure matériellement l'aire de la négativité. Kristeva insiste sur la dimension matérialiste d'une telle théorie de la

négativité. Ce point est crucial, et si nous devons plus que jamais demeurer matérialistes, c'est au nom de la négativité elle-même. Et ce, au moins pour deux raisons.

La première est que le propos de Kristeva partage un même souci philosophique que l'autre pensée majeure de la négativité au XX<sup>e</sup> s., celle de Th. Adorno, dans son ouvrage précisément intitulé *Dialectique négative*. La pensée d'Adorno est elle aussi strictement matérialiste, et porte la même leçon d'incomplétude, mais cette fois sur le plan de la culture et de l'histoire envers une dialectique qui jamais ne devrait se laisser séduire par le mirage d'une synthèse supposée une et totale qui dissoudrait la négativité ontique, en renonçant à elle comme à un combustible devenu un déchet embarrassant. Dans une rigoureuse ambiance hégélienne et marxienne, Adorno énonce la même éthique que celle de la logique lacanienne du pas-tout. Pour la pensée et l'action, cette négativité donne accès à des objets dont il est possible de penser la gradualité, sans les figer : voilà un salvateur anti-individualisme de méthode, tant épistémologique que politique.

La seconde raison pour ne pas céder sur une conception matérialiste de la négativité est que, aujourd'hui, le matérialisme régnant est un matérialisme sordide, qui a totalement évacué cette négativité, ce qui lui permet de proclamer qu'« il n'y a que des corps et des langages, voire des corps de langage [c'est-à-dire du socius et des cultures] ». J'emprunte ces termes à Alain Badiou, qui remarque, en bon lacanien, qu'un tel énoncé est peut-être concrètement exact, mais à ceci près qu'il rate la dimension de la vérité. Et en effet, regardons quels sont les objets qui occupent la majorité des sciences humaines aujourd'hui : des corps et des comportements régis par des logiques « biopolitiques ». C'est-à-dire : des corps dont on ne regarde que la dimension particulière et générale, et auxquels on a ôté toute la singularité du fantasme et du désir. C'est-à-dire, aussi : des psychés réduites à de la psychologie, d'ailleurs de plus en plus comportementale, voire au seul paradigme de la cognition. Mais cette réduction se lit aussi dans le champ des études sociales, dont les objets ne sont trop souvent pensés que comme des identités positivement repérables : les communautés, plus ou moins éphémères ou anciennes ; les populations physiques, linguistiques ou culturelles, compréhensibles en termes de masse statistique, de champ macrosocial ; quant aux cas de dysfonctionnements, ils sont eux-mêmes redevables, en négatif, de la même orthodoxie psychosociale dont ils ne font que diversifier les cas particuliers, même contestataires, sans pour autant prétendre à la place singulière où ils pourraient en subvertir les fondements. De tels classements équivalent, dans les études culturelles et sociales, à cette syntaxe à laquelle Kristeva ne voulut jamais réduire la négativité vive du sens.

Cette lecture de la complexité humaine, qui la sclérose en une suite de figements, empêche l'accès de la pensée à des stratégies théoriques, pratiques et politiques véritablement subjectives. Pourtant, la négativité travaille sourdement toutes ces individualités supposées aller de soi, tant pour les sujets eux-mêmes que pour les théories qui les objectivent. Et, porteuse d'angoisse, cette négativité est refoulée. Or, dans une vie collective ou personnelle, on sait qu'un tel refoulement n'a alors que deux façons de faire retour : soit sous la forme d'une névrose, donc d'une suraliénation ; soit pire, sous la forme d'un passage à l'acte, massif autant que désastreux : la négativité devient alors tout sauf quelque chose d'émancipateur, elle devient une négativité de mort, désintégratrice. À mon sens, c'est Deleuze qui a livré dans *Logique du sens* une analyse des plus exactes des pathologies de l'intégration positiviste et de ce que devient, dans son aire, une négativité pervertie et châtrée. Mais le plus calamiteux, en ce qui concerne nos domaines de travail, c'est que la science fomenté ainsi l'impossibilité de penser ces pathologies et leur possible thérapie, en refoulant la négativité hors de sa conscience théorique. Pourquoi un tel refoulement théorique ? C'est que, penser un tel objet, là encore cela angoisse, « ça fout la merde » dans la construction de nos concepts bien lisses et satisfaisants, ça raye la perfection narcissique de nos théories que nous aimerions voir accéder au statut de totalité close.

Tout à l'inverse, une négativité véritable, porteuse de la singularité du fantasme et du désir, est aussi porteuse du respect de la *contingence* en tant que contingence : espérer la fixer, même du regard, c'est déjà la condamner. La négativité ne peut s'épingler que de façon elle-même négative, dans les conséquences qu'occasionnent sa prise en compte, ou son mépris. Cette contingence, en dernière instance, c'est celle du *Leib*, celle des corps désirants que rien ne peut réduire à des entités comportementales comptables,

prévisibles, qu'on peut manipuler, *manager*, déplacer, nier. Si l'on veut être fidèle à Adorno, il s'agit de penser et agir de telle façon que jamais la négativité des corps ne soit supprimée, sacrifiée, gazée au nom de l'idéal d'une science ou d'une politique purement formelles.

Cet impératif, remis dans le champ psychanalytique et psychiatrique, je le traduirai avec les termes du psychiatre Jean Oury : *la psychiatrie se structure à partir du psychotique*, c'est-à-dire qu'elle ne préexiste jamais au sujet qui arrive, elle doit remettre chaque fois à zéro ses certitudes institutionnelles, ses catégories nosologiques, sa topique psychanalytique. Cette tâche semblera paradoxale : impasse, ou folie aux yeux d'une théorie visant à une généralité toute-puissante ; par contre, au cœur d'une praxis, cet impératif est non seulement tout à fait possible, mais il est la moindre des choses. Mais cela a un prix narcissique, qui s'avère très douloureux à payer pour bien des estampillés chercheurs : c'est de reconnaître qu'une praxis ne se cantonne pas à l'« application pratique » d'une théorie qui resterait, elle, savamment produite dans l'empirée scolastique ; c'est reconnaître que le praticien, ça n'a rien d'un pratiquant. La praxis engendre par elle-même sa propre analyse, et une théorie, cela existe tout aussi légitimement à régime praxique. En dernière analyse c'est cela, une pensée touchée, forcée par la négativité. Donc, oui, je qualifierai une telle tâche théorique de *paradoxe*, mais au sens fort : elle fait trouée dans la doxa qui domine le champ du savoir. Toute théorie se réclamant d'une épistémologie freudienne ou marxienne devrait ne jamais régresser en-deçà d'un tel régime de discours...

C'est au nom d'une telle alliance entre praxis et théorie que je souhaite parler à présent de deux voies sémiotiques qui ont « pris la relève de la négativité », voies que j'ai personnellement croisées, et dont je veux témoigner ici que les tenants ont longuement laissé travailler en eux la pensée de J. Kristeva.

La première voie fraye sur le plan strictement langagier et sémiotique. On le sait depuis Hjelmslev, toute sémiotique, si elle veut se constituer comme science, doit se formaliser, et donc renoncer à penser le « contenu » ou la « substance », ainsi rejetés dans la contingence. « Le substantiel, c'est le contingent », dit Hjelmslev. Tout le problème est de savoir si l'on se contente alors d'évacuer cette contingence comme un problème dont on se désintéresse, ou si l'on construit son accueil : c'est précisément la différence entre refouler la contingence, ou penser sa place et ses effets réels dans la structure. Or, une réponse directe à cette alternative a été le projet d'une « herméneutique matérielle », promue par Georges Molinié, un sémioticien qui a fortement médité Hjelmslev autant qu'Adorno, et qui n'a pas craint de distordre et l'un, et l'autre : là où Hjelmslev dit « le substantiel, c'est le contingent », Molinié renverse l'adage : « le contingent est substantiel », remettant ainsi au cœur de toute sémiotique le *souci* du contingent *en tant que contingent* ; cette négativité au cœur de toute sémiologie, Molinié la pense précisément en récupérant la catégorie de « substance du contenu », neutralisée par Hjelmslev ; il en fait à rebours le moteur du sens, c'est-à-dire l'investissement de la sémiologie par le sujet, investissement qui convoque trois dimensions toujours indissociables : du rationnel, du corporel (ou du thymique) et de l'éthique. Molinié construit ainsi une anthropologie rhétorique du sujet humain, indexée sur une pensée du langage menée au risque de cette contingence radicale qui désigne le contingent tout à la fois comme concept théorique, comme force corporelle et désirante, et comme souci éthique.

Pour Molinié, l'épreuve de la littérature classique et de l'art a été la praxis privilégiée d'une telle conscience sémiotique, comme l'est la littérature post-mallarméenne pour Kristeva, mais aussi nos deux siècles postromantiques pour John Jackson, etc. Mais il faut bien comprendre que cette posture critique ne consiste pas à projeter des obsessions qui nous sont propres sur des époques antérieures ou des espaces autres : il s'agit de construire nos objets d'étude, fussent-ils ancrés dans la Renaissance européenne comme les miens, en sauvant en eux *leur propre* négativité, celle qui nous résiste, et qui, seule, en fait des objets accessibles par nos questionnements. S'il est une fonction spécifique à une praxis de la critique, elle est dans l'analyse permanente d'un tel souci et de son économie, une fois réintégrés dans des études par ailleurs légitimement historicisées et localisées. Le travail dans le champ de l'art d'un Georges Didi-Huberman ou d'un Daniel Arasse pourraient incarner un tel souci, mais plus généralement, un tel ethos devrait mener toute praxis anthropologique (et je pense là par exemple aux ouvrages de J.-F. Laplantine).

La négativité n'existe pas en soi, elle dépend toujours du langage de qui l'appelle — ou de qui y répond : c'est à nous d'abandonner sans pathos nos catégories, d'affronter cette angoisse théorique maigre, si nous voulons, hors de toute espérance, qu'arrive le hasard de les retrouver. Comment tenir une telle critique négative ? C'est en ce point qu'il faudrait, comme je l'ai annoncé en début d'exposé, reprendre tout particulièrement le dialogue critique avec la négativité « paragrammatique », non seulement pour réévaluer en permanence sa place dans la construction de nos objets, textes et œuvres, mais également pour penser l'historicisation des figures de la négativité poétique — tâche d'histoire des idées et des formes, à proprement parler. Une telle tâche a déjà été entreprise par bien des aspects, et c'est, par exemple, le souci de Carin Franzén.

La seconde voie est radicalement distincte, et pourtant elle fraye dans la même urgence éthique. C'est celle du travail de la sémiotique peircienne par la psychanalyse et la psychothérapie institutionnelle, dans le champ de la clinique des psychoses, de l'autisme et de l'éveil de coma, par Michel Balat, mathématicien, psychanalyste et sémioticien de l'école de Perpignan, par les psychiatres Jean Oury, Pierre Delion, Danièle Roulot et la neurologue Edwige Richer, le tout sur un fond freudien et lacanien, mais également ouvert à la psychiatrie phénoménologique et à l'anthropopsychiatrie de Jacques Schotte. Dans cette ambiance, la négativité est abordée par ce que Peirce nomme la « logique du vague », c'est-à-dire une logique de la singularité, qui ouvre la théorie, et donc la clinique, au contingent, à l'hétérogénéité des manifestations de l'angoisse, du désir et du fantasme, aussi morcelées que soient ces manifestations. La logique du vague procède à l'inverse de la logique du général (qui naît d'elle), elle donne sa place au raisonnement non pas déductif, mais abductif, elle ouvre la praxis psychiatrique pour en préserver le cœur vif. Sans pouvoir présenter en détail cette voie qui me semble d'une importance majeure (et irréductible à ce que beaucoup de psychanalystes croient connaître de Peirce), je dirai que cette conception fait plonger le langage en-deçà du symbolique de la tiercéité, en-deçà même de l'intercommunication de la secondéité, et ancre de plein droit le règne du langage dans la même profondeur sémiotique où Freud a fait plonger la psychanalyse, c'est-à-dire dans la priméité, couche la plus archaïque de l'existence du signe et de son sujet, niveau proche du « pathique » d'Erwin Straus.

C'est à une telle profondeur que l'on pourrait reprendre à nouveaux frais certains questionnements par Kristeva des catégories cliniques, quand par exemple elle demande, en ouverture de *Soleil noir, si pour la mélancolie, l'humeur de la tristesse est un langage*. Si l'on réduit le langage à la surface de la langue, à la structuration et au symbolique, et de la « tiercéité », non bien sûr ; mais si l'on pense l'humeur sous la catégorie du *ton*, et qu'on reconnaît dans le ton une dimension totalement intégrée à la logique du signe, qui se situe dans la priméité, alors là, oui, non seulement il y a du sémiotique dans l'humeur, mais elle est une catégorie nodale dans la vie du signe. C'est là que Peirce aide à déplacer des frontières souvent tenaces entre corps, pensée et langage, dualisme qui, je crois, agit sur une part hélas croissante des sciences humaines. En d'autres termes, le langage relève d'une logique qui est originairement sémiotique : le langage ne doit *jamais* être pensé à l'aune du linguistique, fût-ce même par le terme de « pré-linguistique » (qu'emploie souvent Julia Kristeva elle-même), qui porte déjà le risque d'une réduction téléologique. Ce point, sur lequel je ne peux insister, est à mon avis celui où il pourrait y avoir clarification entre nous ; et si un débat devait avoir lieu par rapport aux catégories kristéviennes, c'est ici, sur le double plan du langage et du corps, à la véritable profondeur où se joue et opère leur monisme.

Le sujet, mais aussi le milieu institutionnel qui l'accueille, existent sémiotiquement à régime de priméité, à régime de secondéité, et de tiercéité : la gradualité ontologique entre ces trois dimensions du signe, c'est l'objet de toute la sémiotique peircienne, et son articulation logique vague soutient la phénoménologie clinique la plus complexe et incalculable, c'est-à-dire non pas une seule sémiologie générale figée (cela arrangerait le bio-comportementalisme protocolaire du DSM !), mais un accueil analytique de la singularité désirante, la constitution d'une politique de la singularité. Je crois que l'histoire de la psychanalyse et de la psychiatrie contemporaines n'a pas encore pris la juste mesure de ce qui est en train de s'écrire depuis bientôt cinquante ans dans cette praxis-là.

Adorno a — bien — lu Freud ; Lacan a su faire résonner — profondément — Marx dans la dialectique désirante de la parole ; peu de sémioticiens ont abordé la négativité et l'articulation de l'aire des cultures et celle du fantasme<sup>15</sup> ; mais à ma connaissance, aucun n'a posé la conscience théorique ces trois négativités et leur articulation, et c'est l'œuvre de Kristeva qui, la première, a ouvertement entrepris de refonder leur compte — avec le concept de *chora*. Cela ne signifie pas que nulle part avant, autour, depuis, cette conscience de l'articulation triadique de la négativité n'est pas présente au plus profond du quotidien et de ses urgences éthiques et épistémologiques. « La moindre des choses », dit Jean Oury. Et si j'ai rapproché ces trois voix — Kristeva, Molinié, Oury —, c'est qu'il s'agit pour chacune d'entre elles d'une telle conscience continuée. En chacun d'eux, le visage de la négativité diffère<sup>16</sup>, et sous chacun de ses trois modes. Dialectique : hégélien chez Kristeva, adornien chez Molinié, marxien en psychothérapie institutionnelle. Sémiotique : *chora* sémiotique chez Kristeva, nominalisme radical et assumption de la catégorie de la contingence chez Molinié, logique vague et statut logique de la sous-jacence chez Oury. Inconsciente : négativité freudienne chez Kristeva, à laquelle Oury et Tosquelles apportent la topique institutionnelle (dont la clé-de-voûte est le concept de Collectif), respect du corps et du désir comme ultimes, et seuls fondements théorique et éthique d'une pensée matérielle chez Molinié.

Il ne faudrait pourtant pas lire dans mes propos l'œcuménisme à tout crin d'un « Négativistes de tous les pays, unissez-vous ! ». Au travers des ambiances que j'ai rassemblées ici, j'ai voulu, entre ces voix singulières, faire entendre des échos, pas forcément des accords. Mais si je devais mailler ce filage des pensées, je dirais que la négativité poétique, et surtout celle de la *chora* sémiotique, deux concepts cruciaux que nous devons à Kristeva, se sont fécondement greffés en retour dans des champs cliniques : d'où l'importance à mes yeux de cette logique vague peircienne, qui en est peut-être un interprétant des plus fidèles. Par elle, en-deçà d'un accord doctrinal, un accordage sémiotique profond et nodal agit, au niveau de l'orientation éthique de la théorie : Ne pas céder sur nos négativités, c'est en respecter le mode, toujours hétérogène, de présentation. Voilà qui pourrait jouer le rôle de *rappel* forçant notre conscience, mais plus profondément d'*idéal du moi* structurant le travail psychique au cœur de toute création conceptuelle *embarrassée* (comme dirait Lacan), et donc de *mot d'ordre* pour toute praxis. J'ai dit « Idéal du moi », je pourrais dire, à la suite de Jean Oury, « point de voyance dans le réel » : telle pourrait être, en l'état actuel du champ de la pensée, la fonction qu'opère la lecture de certains énoncés de l'œuvre de J. Kristeva, et ce sous le nom de *négativité*.

C'est à la permanence de tels énoncés que j'ai souhaité consacrer les propos qui précèdent. Pour ne pas céder sur ce qu'ils énoncent, dénoncent et annoncent, il est salubre de continuer à œuvrer pour que ne se désinscrive pas, sur nos feuilles d'assertion, les vagues causées par cette embarrassante négativité dont il sera toujours tentant, narcissiquement, de vouloir refouler l'angoissante force de déchaînement.

---

<sup>15</sup> Aujourd'hui, faut-il le préciser, la majorité du champ sémioticien est happé par la problématique des cultures et du cognitif (et à leur croisée, celle des corps et des comportements) — mais de la négativité freudienne, plus de signes, ou presque...

<sup>16</sup> Que ce mot marque une autre présence, nécessaire, celle de Derrida.

## DEUX APARTÉS POUR POSER UN DÉBAT

### Négativité et intégration

Je voudrais revenir une petite précision de vocabulaire autour de la négativité. Il existe une négativité structurante, et une négativité dirimante, qui précipite l'effondrement de toute fragilité structurelle. La première négativité appartient à la dynamique intégratrice, tendance la plus archaïque du moi dans la constitution du psychisme. La négativité noire est, elle, négativité désintégratrice. Julia Kristeva emprunte à Melanie Klein, mais je pense à ce que dit Winnicott : la négativité accompagne l'intégration, soit les plus fondamentales poussées vers ce qui deviendra le moi. Tout comme il existe un narcissisme de vie, et un narcissisme de mort, il y a une négativité de vie, et une négativité de mort<sup>17</sup>.

Il y a une variété de la négativité, dont on peut faire une phénoménologie très affinée, mais structurellement, il existe une négativité structurante et une autre, désintégratrice. Et sur le plan de la psychopathologie, on peut également noter plusieurs négativités. Celle, entravée, de la névrose : le surmoi et les mécanismes défensifs écrasent toute advenue du désir à son articulation en paroles. Celle, dépressive, qui est marquée par un narcissisme négatif, mais tout de même présent. Et enfin, proprement, la négativité totale, celle de l'effondrement par-delà toute tenue narcissique, celle de la mélancolie et de la psychose, dont l'ultime vécu serait sans doute l'*Hilflosigkeit*.

Cette négativité pathologique, dérélictore et destructrice, en fait, il s'agit d'une annulation pathologique de la *fonction* de négativité, qui s'exprime généralement sous une forme de double négation, dans laquelle le premier élément vient annuler la fonction symboligène du second : déni de la dénégation (au sujet de la mélancolie), « forclusion de la fonction forclusive » (Oury au sujet de la schizophrénie), etc. Une telle figure de redoublement désigne non pas une positivité ouvrante, mais un retour à un plein indéterminé, retour du chaos de l'Un sous le signe du réel, de la folie, de son aliénation. C'est la régression en-deçà du symbolique qui mène, non plus à l'illusion toujours contrariée de l'unité et de l'identité imaginaire, mais à l'anomie totale, au pur « il y a » du réel. La double négation n'équivaut pas à un retour à la positivité. La négation de la négativité, son refoulement, désigne une pathologie renforcée dans ses effets. Il y a la pathologie psychotique ou schizophrénique, qu'il s'agit d'accueillir et de travailler ; mais il y a hélas, aussi, la pathologie de la bêtise positiviste, qui renforce la pathologie primaire de la négativité (la forclusion, l'aliénation au réel) par un effet pathogène du milieu. C'est ce qu'Oury, après d'autres, désignait sous le terme de « pathoplastie ».

Mais la négativité lumineuse (autant qu'angoissante), celle que toute réaction de défense et d'évitement vise à refouler, est la qualité fondamentale de l'ouvert, du mouvement. C'est elle qui est dans son élément premier dans la *chora* sémiotique. Ne pas céder sur cette négativité, la négativité du désir, et conserver irréductible sa dimension en-deçà de toute spécularisation, c'est le but d'une praxis psychiatrique ; et c'est à cet effet que le geste logique inaugural de cette praxis est de poser, de soutenir, et d'assumer, qu'il existe un champ sous-jacent à la « réalité », champ transcendantal pragmatique où peut s'inscrire dans tous ses effets une telle dimension négative — le concept qui subsume ce geste théorique et clinique, Jean Oury nous l'a livré sous le terme de « Collectif ».

### Sur les rapports entre sémiotique et clinique institutionnelle

Je souhaite revenir sur la question du signe telle que je l'ai évoquée dans le dernier moment de ma communication.

La conséquence en est un retournement important du regard. D'une part les manifestations formelles témoignant d'une actualisation du signe dans la tiercéité, et les interactions matérielles, comportementales, qui relèvent de la secondéité, sont deux couches dans lesquelles la priméité « humorale » remonte, non plus comme une manifestation intrusive, ou venant seulement surdéterminer un code par ailleurs autonome,

---

<sup>17</sup> Je reprends ici le vocabulaire d'André Green, avec lequel l'œuvre de Kristeva résonne très fortement à plus d'un titre.

mais dans une identique appartenance à la logique de déploiement du même signe, qui demeure alors même que son carrousel entre représentation, objet et interprétant se déploie sur les trois régimes de fonctionnement que sont la priméité, la secondéité et la tiercéité. Mais d'autre part, et cela est beaucoup plus important, ce sont toutes les profondeurs qui apparaissent comme travaillées par du langage, par une logique, alors que, dans la doxa psychologique actuelle, elles demeurent encore trop souvent vues comme du « pré-linguistique », bref « du corporel » — le dualisme entre corps et pensée est maintenu, et là-dedans, les sciences du langage sont responsables, en acceptant de se laisser dominer par la double réduction, du langage à la langue, et de la sémiotique au symbolique. Au contraire, la grande leçon sémiotique que Kristeva nous a donnée, et que la sémiotique peircienne permet de radicaliser, est le monisme radical entre corps et pensée.

Cliniquement et théoriquement, il est intenable de ne pas considérer le signe dans sa l'intégral déploiement de sa manifestation au travers de toutes ces dimensions : isoler le jeu purement symbolique et n'en regarder que les usages orthodoxes ou à redresser, ou le strict jeu comportemental des interactions physiques et sociales et leur « efficacité réactionnelle », ou encore le pur possible affectif comme s'il n'était pas en lui-même déjà porteur de sens, c'est faire le choix épistémologique, clinique et éthique de châtrer le sujet humain qui est là, présent dans ce que Peirce nomme « l'homme-signe » (ce qui nous rappelle le « parlêtre » lacanien). Les travaux de l'équipe de Château-Rozé a montré depuis plus de vingt ans que si l'on refuse de voir du logos à l'œuvre dans la priméité, alors il est impossible de comprendre comment l'éveil de coma peut advenir, dans l'absence apparemment totale d'interactions et de convocation d'un code quelconque de la part du patient. Mais une telle présence du logos dans du corps n'a rien de magique : elle est logique et doit elle-même être supportée par les entours de ce corps, entours qui, eux, sont baignés de langage<sup>18</sup> et laissent infuser le corps dans un tel bain. Si l'équipe accueillant le malade ne peut pas intégrer ce dernier dans sa tiercéité fantasmatique, si elle ne prête pas sa faculté interprétatrice à ce sujet qui n'arrive pas à porter les actes communicatifs ou langagiers, ni à assumer la présence de la loi symbolique qui donne sens, alors ce dont ce malade est peut-être porteur ne pourra jamais profiter de cette « centrifugeuse à langage » qui est le propre de l'humain, et sans laquelle nos représentements les plus archaïques, les plus intimes, resteraient des atomes errants dans le vide du sens à jamais impossible.

De même, pensons aux passages à l'acte des enfants autistes ou psychotiques, emplis d'une tonalité porteuse d'angoisse archaïque, de sentiment d'un sans-recours (l'*Hilflosigkeit* freudienne) : si nous ne portons pas sur nos épaules psychiques le plein déploiement de ce dont sont gros ces représentements tonals archaïques, ces traces violentes ou mutilantes en attente d'interprétation, alors il sera impossible de faire embrayer ces passages à l'acte en *acting-out*. Par cette expression de « porter sur nos épaules psychiques », Pierre Delion définit la fonction d'accueil, ou fonction phorique, de toute praxis thérapeutique. La mise en œuvre de cette fonction demeure la question nodale de la clinique, à mon avis. Cette fonction est tout à la fois fonction sémaphorique, porteuse de signes (dans la secondéité), et bien sûr fonction « métaphorique », porteuse de la liberté et de la négativité propre au langage (dans la tiercéité). Sur le plan logique, un tel accueil est face à un paradoxe : il faut pouvoir accueillir le silence, le radicalement incalculable et imprévisible, le contingent le plus pur ; il lui faut donc à la fois être entièrement maîtresse de ses outils théoriques et cliniques, et cependant abdiquer sur tout protocole a

---

<sup>18</sup> Soit dit en passant, c'est ce bain de langage qui est thérapeutiquement le plus agissant dans la pratique du *packing* telle que l'ont pratiquée depuis des années, et à la demande des schizophrènes eux-mêmes, de nombreux psychiatres. Parmi eux, Pierre Delion a fait l'objet d'attaques, aussi violentes qu'ignorantes, aussi perverses que puissantes, précisément parce que l'on réduisait cette thérapie à un simple enveloppement du corps dans des linges mouillés, sans évoquer d'une part l'efficacité de saisissement contenant de cette enveloppe, et surtout, d'autre part, l'accompagnement permanent de langage et de parole qui entoure et pénètre, comme un linge subtil et agissant, la coprésence permanente du sujet autiste ou schizophrène et des membres de l'équipe. Ce réductionnisme, aussi honteux que bête, n'a qu'une visée : se faire l'antichambre à l'accusation de torture portée contre une technique thérapeutique dont on se demande si le principal défaut, aux yeux de ses détracteurs, n'est pas avant tout de sortir du dogme mercantilo-scientiste du tout-chimique et du tout-contention en matière de psychiatrie.

priori. Ce paradoxe n'en est évidemment pas un : ou alors, c'est le même par exemple que celui du jazzman dont le solo réussi dans un acte singulier résultera des heures sans fin des gammes, travail d'un savoir profondément introjecté au point de pouvoir être souverainement et souterrainement mis en un point d'oubli, point aveugle à l'instant du concert, afin de laisser advenir la rencontre totale, portée par ce tissage sous-jacent d'une *technè*. Dit autrement, la praxis du thérapeute (mais aussi, on le voit, la praxis du jazzman), c'est la mise en place matérielle et technique des conditions d'émergence d'une négativité à l'advenue incalculable. Rien n'est plus matérialiste que l'accueil de la négativité.

La sémiotique peircienne a permis à la psychothérapie institutionnelle de tenir bon sur une telle clinique de la *tuché* — institutionnaliser un milieu, c'est « programmer le hasard », disait Jean Oury —, tout en lui permettant de conserver une fine phénoménologie des figures de cette rencontre (nécessaire pour analyser ce qui peut advenir, symptôme ou redéploiement du désir, dans le quotidien chaotique ou chatoyant des groupes et des sujets), mais surtout d'articuler la continuité nécessaire du symbolique (l'institutionnalisation) et l'éclatement de la présence fantasmatique morcelée des psychotiques, des schizophrènes ou des autistes, afin de préserver et rehausser la dignité et la disparité subjective d'un champ transférentiel pourtant dissocié, éclaté, dans un milieu hétérogène.

# Three negativities

## or: A focus point throughout Real

---

Pierre Johan Laffitte<sup>19</sup>

The topics I am about to talking about is well known, and I have scruples to get back to these again; but still, they are massively repressed: and there lies the scandal of our present times, that leads me to expose a picture of the research field in France that some of you might find too dark, or caricatural maybe... Within the last forty years, on the one hand J. Kristeva's work has achieved a consecrated status in many academic disciplines, but on the other hand these very disciplines have been "reconquered" by a positivistic doxa that represses the core of J. K.'s praxis and theory, *i.e.* the both semiotic and desiring<sup>20</sup> human subject.

The state of the academic field proves that the so-called transition from its domination by structuralism to the domination by cultural relativism and experimental sciences in no way protects us from figements that have always reinforced the positivistic temptation of sciences of man, culture and language. As a matter of fact, today triumphs an alliance between three positivisms (the socioeconomic, neurobiological and psychological one), according to the double characteristic of the quantitative ideal of measurability and the qualitative ideal of an identity of the Self, either biological or constructed (at the three scales of ego, of community, and gender even). One can assert that such a re-conquest has stemmed from the dominating field in human sciences, *i.e.* the field of language, where one can see how semiotics broadly turned into a mere semiotics of culture or of cognitive processes, and how language was reduced to idiom, and linguistics became massively the reign shared by a "linguistic-turn-shaped" pragmatics and cognitive generativism. Within such a tableau, not exhaustive but darkly oriented still, there remains an ethical, theoretical imperative, the name of which is *negativity*. Such a word has no depreciatory meaning, and doesn't merely designates a transitory, critical moment in our process of thinking aimed to be eventually reintegrated into the positivity reassuring a fully reinforced theory. On the contrary, here we are considering a strict, radical negativity, of which J.K.'s work is highly, sharply aware of. Such a work gives a deeply refined analysis of the forms of negativity, first of all between *Semiotikè* and *La Révolution du langage poétique*, but also beyond, throughout all of her clinical teaching.

From an anthropological point of view, the first step is to see negativity as the proper phenomenon of language, its imposition of the symbolic act of structure into the reign of nature. From then on, J.K. operates a three-levelled unbinding within the notion of "negativity".

The first level distinguishes negativity from the linguistic and logical negation (the two figures of which are the Stoician theory of language, and Frege's logics): complex though a phenomenology of all the possible ways of meaning "no" may be, it will only satisfy a thought that remains positively self-mastered. To that, K. opposes the heterogeneous dimension of poetical language, that carries a revolution based on a fully affirmative negativity, ignoring a serious part of the rules of classical logics, and irreducible anyway to a mere variation or disorder into the use of rules that would have been previously, positively defined.

Second unbinding: negativity is irreducible as well to the dialectic negation, which is be negated again: the negation of negation as *Aufhebung* remains an internal process of thought. Still, dialectic negativity is a dynamic, anthropological basis, which J.K. partly relates to Freud's concept of denegation.

But the most crucial unbinding, to my view, is the one that promotes an even more radical Freudian negativity: the one of the subconscious, of which J.K.'s speech is probably one of the most vivid *passseurs*.

---

<sup>19</sup> Maître de conférences HDR en sciences du langage, Éspé d'Amiens, Université de Picardie-Jules Verne. Contact : pjlauffitte@almageste.net.

<sup>20</sup> Desiring is to be understood according to J. Lacan's psychoanalytic concept of *désir*, as well as fantasy, real.

The subconscious is a formation engendered by the baby's access to the registers of the Imaginary and the Symbolic. Indeed, the psychical structuring of the ego can only define itself by distinguishing both from the world, or the external reality, and from its internal Real, *i.e.* the subconscious. Such a symbolic distinctiveness gets done only by the originary evacuation of a non-specular, out-of-language point: the subconscious real. Without originary repression, and without the maintaining of such a point out of the field, thanks to a forclusive function, no psychical structuration can occur. In other words, every subjective structure begets its own Real, and foments that radicality can found it.

Such a proper subconscious negativity implies that nothing positively "substantial" composes that psychical instance. Negativity is neither an object or a thing, even if we were to be exiled from it as from a mythical, deeply-buried treasure; signifiers that haunt the Real are contingents in themselves, and first of all, the subconscious is defined by its logics, not by its "contenu": it is "structured as a language" (Lacan), that is: as everything but a supposedly fixable linguistic code (between signifier and signified, expression and content, etc.). Thus, Freudian negativity must be understood in two ways: first as radically reluctant to the positivizing process of conscience, ego or any kind of subject of interlocution; but above all as logics. The logics of fantasy articulates the dimension of desire within the area of "objects (a)", that form the existence of a subject that is truly mastering its *parole*. Desire is this radical absent out of any specular catch, and always gets back transversally through various figures of the dialectics of language. In other words, Freudian negativity is negative as far as the subconscious lies in thought as its internally excluded condition, being its radical outside *and* constituting its energetic and dynamic condition of possibility: negativity, not as a tool for communication, but as the strength at the heart of logos, that compels every phenomenon of thought and speech.

And it is at this very point where subjectivity energetically and dynamically gets rising, that rises also, materially, the area of negativity within the anthropological realm. J.K. insists on the materialistic dimension of such a theory of negativity. This points appears crucial to me, and if we are to remain materialists more than ever, it is in the name of negativity itself. For two reasons at least.

The first reason is that J.K.'s purpose shares a same philosophical care with the other major thought of negativity in the XX<sup>th</sup> century, the one by Theodor Adorno's *Negative Dialectics*. Adorno's thought is strictly materialistic too, and carries the same lesson of incompleteness, though on the cultural and historical level: lesson of absolute respect towards a radical negativity, heart of a dialect that should never get seduced by the mirage of a supposedly one, total synthesis that would dissolve negativity and renounce it as a combustible now became useless. Within a rigorously Hegelian and Marxian atmosphere, Adorno asserts the same ethics as the Lacanian logics of the *pas-tout*. Both for thought and for action, that negativity gives us access to a gradual thought that doesn't graft its objects: here is a healthy methodological anti-individualism for epistemology and politics as well.

The second reason not to give up a materialistic conception of negativity is that, today, the materialism that is overtly reigning is sordid, and has totally evacuated such a negativity, which allows him to assert that "there are nothing but bodies and languages, and maybe language bodies (*i.e.* socius and cultures). These terms are Alain Badiou's, who notices in a very lacanian way that such an assertion may be right, but misses the dimension of truth. Indeed, on which objects do human sciences focus on nowadays? Bodies and behaviours ruled by "biopolitical" logics, as Michel Foucault would have say. That is: bodies of which one look only at the particular and general aspect, and to which all singularity has been denied. That is, too: psyches reduced to psychology (always more and more behaviourist, by the way), when not to the only paradigm of cognition. But such a reduction can be also observed in the field of social sciences, the objects of which are too often considered as positively definable identities: communities, physical, linguistic or cultural populations, understandable in terms of statistic masses and macrosocial fields; as for cases of dysfunction, they are also dependent on the same orthodoxy of the psycho-sociological grammar; they can only diversify this phenomenology, but they can never reach the place where they could subvert its foundation. Such classifications are the cultural, social equivalents of that very syntax, to which J.K. never accepted to reduce the vivid negativity of sense.

Such a reading of human complexity, that shrinks it into a sum of fixations, closes all access to the thought for theoretical, practical and political strategies that would be truly subjective. And yet, negativity silently works inside those individualities that are taken for granted, as well for the real subjects and for the theories that objectify them. Since bringing angst, that negativity is being repressed. We know that, in either collective or personal life, such a repression has only two ways to return: as a neurotic system, *i.e.* an over-alienation; or, which is worse, as an acting out (*passage à l'acte*), massive as well as disastrous: negativity turns into a death strength of disintegration. In my opinion, Deleuze (in *Logique du sens*) offered one of the most accurate analysis of the positivistic integration pathologies, and of what a perverted, castrated negativity becomes in its area. But what is more calamitous even, concerning our field of work, is the fact that science engenders then the impossibility of thinking those pathologies and their potential therapies, by rejecting negativity out of its theoretical consciousness. Why such a theoretical repression? Maybe because, once again, to think such an object leads to face and go throughout angst, and puts trouble into our clear, satisfactory conceptual constructions, and breaks the narcissistic perfection of our theories.

On the exact contrary, if true negativity carries the singularity of fantasy and desire, then it also implies the respect of the *contingence* of bodies nothing can reduce to behavioural entities one could count, manipulate, manage, displace, deny. For who wants to remain faithful to Adorno, it takes to think and act in such a way as the negativity of bodies should never be either suppressed, sacrificed or gassed in the name of a purely formal science or politics. To put such an imperative into the terms of the psychoanalytic and psychiatric field, I would translate it into psychiatrist Jean Oury's words: *Psychiatry structures itself from the psychotic*, that is: it never pre-exists to its upcoming subject, each time it must reboot its institutional certainties, its nosology, its topics. Such a task may seem paradoxical: an *impasse* or a crazy aim, according to a theoretical goal of reaching an almighty, universal generality. On the contrary, when drowned at the heart of praxis, such an imperative becomes not only very reachable, but *la moindre des choses*. Of course, it has its price, very painful for academic researchers' narcissism: we have to accept that a praxis cannot be reduced to be a mere "practical application" of a theory, the learned production of which would remain the prerogative of the scholastic field. The practitioner is not just a guy that applies tasks as expected. Praxis begets its own analysis, and theory has all legitimacy to exist *à régime pratique*. Here is what I would call a thought that is being touched, forced by negativity. Then, such a theoretical task can be truly named as a *paradox*, for it holes the doxa dominating the field of research. Any theory that claims origins in a Freudian or Marxian epistemology should never regress beyond such a *régime de discours*...

It is in the name of such an alliance between praxis and theory that I want to present, now, two semiotic ways that have "*pris la relève* of negativity", two ways I have personally crossed. Thereby, I want to testify how much their actors have let J.K.'s thought deeply work inside of them.

The first way rides through the strict level of language and semiotics. As one knows since Louis Hjelmslev, every semiotics that aims to becoming a science, must get formalized, and thus has to renounce to think any "content" or "substance", rejected as contingent. "What is substantial is contingent", says Hjelmslev. From that point, all the problem is to know whether one only evacuate such a contingency as a problem one no longer care about, or if one builds conditions for its *accueil*: there lies the very difference between repressing contingency and thinking its place and its actual effects within the life of the structure. As a direct answer to that alternative, let me think about the project of an "material hermeneutics" led by semiotician Georges Molinié, that deeply meditated both Hjelmslev and Adorno, and never hesitated to distort the former and the latter as well: when Hjelmslev says "What is substantial is contingent", Molinié reverses the phrase, and puts back at the heart of semiotics the *souci* of the contingent *as contingent*: that negativity at the heart of semiosis is thought by Molinié by recuperating the very notion of "substance of content" precisely neutralised by Hjelmslev, but reinvested by Molinié as the "mover" of sense, *i.e.* the investment of semiosis by the subject; such an investment requires three dimensions that can't be separated: rational, physical (or thymus) and ethics. Molinié builds a rhetorical anthropology of the

human subject, indexed upon a theory of language led at the risk of that radical contingency, and that designates contingency as a theoretical concept, as a bodily, desiring force, and an ethical concern. For Molinié, the test of classical literature and arts were the privileged praxis for such a semiotic conscience, such as post-Mallarmé literature for Kristeva, but also as our two postromantic centuries for John Jackson, etc. I want to lay the stress on the fact that such a praxis, that of critics, doesn't mean we project our own obsessions on previous eras, or other areas: it means building our objects of study, even if they belong the Renaissance (such as are mine), with the care to preserve *their* negativity, for only it can make them reachable by our questionings. If there is a specific function for critics as a praxis, it lies in the permanent analysis of such a care and its economy, once integrated into the legitimate concern for historical and local positive data. Georges Didi-Huberman's or Daniel Arasse's works could represent such a care, but more broadly, such an ethos should lead all anthropological praxis (let us think for instance to J.-F. Laplantine's works).

The second way is deeply different, albeit it deals with the same ethical emergency: I talk about the semiotics of Charles Sander Peirce such as it is worked by psychoanalysis and *Psychothérapie institutionnelle*, in the field of psychosis, autism and coma awakening, thanks to Michel Balat (semiotician in Perpignan and psychoanalyst), psychiatrists Jean Oury, Pierre Delion and Danièle Roulot, and the neurologist Edwige Richer; this work is rooted in a Freudian and Lacanian field, but also opened to phenomenological psychiatry (L. Binswanger, Von Weiszacker, Henri Maldiney) and Jacques Schotte's anthro-popsychiatry. In such an atmosphere, negativity is approached by what Peirce calls "logics of vagueness, *i.e.* a logics of singularity, that opens theory, and clinics too, to the contingent, heterogeneous manifestations of angst, desire and fantasy, as shattered as they may be. Logics of vagueness proceeds in a reverse way from the logics of generality (the latter rises from, and by, the former), it is based not on a deductive reasoning, but on an abductive reasoning, it opens the psychiatric praxis so as to preserve its structure opened to what is the psychotic subject. I cannot introduce you to such a way in detail (though it appears to me as very important and irreducible to what many psychoanalysts think they know about Peirce); I just can say that such a conception of language makes language dive down under the idiom of Thirdness, and below the intercommunication of Secondness, and makes it reach the same depth as the one where Freud led psychoanalysis, that is at the level of Firstness, the archaic level of the existence of signs and their subjects, a level that is close to what Erwin Straus calls "le pathique". At such a deep level, one could find the same questions as J.K. herself asks, for instance in *Soleil noir*, when she wonder whether sadness as a mood can be considered as a language for melancholy. Of course not, if language is reduced to the surface of the linguistic idiom of thirdness; but if one conceive mood in terms of *tone*, then we are in firstness, and then, yes, not only can we say that there is a semiotic dimension in mood, but we must assert that tone is a notion nexus in the life of sign. There, Peirce helps to move frontiers often tenacious between body, language and thought, a dualism to which, a growing part of human sciences has not renounced yet. The subject, but also the institutional milieu that receives him or her, semiotically exist à régime de priméité, à régime de secondéité and of tiercéité: ontological graduality between those three dimensions of sign is the very object of Peirce's semiotics, and its logically vague articulation permits the most complex, un-calculable clinical phenomenology, that is: not only a general, fixed semiology (which could perfectly suits the behaviourist protocol of the DSM!), but an analytical *accueil* of desiring singularity, and the constitution of a politics of singularity. I do think that history of psychoanalysis and modern psychiatry has not yet measured what has been made and written for the last fifty years in such a praxis.

In what I have just proposed, one shouldn't read any unappropriated ecumenism, or any "Negativists of all countries, unite!": through the atmospheres I've wanted to reassemble here, I've just wanted to make you hear some echoes between singular voices, but not suppose always mutual agreements. But if I had to make a web of all this net of thoughts, I would say that the poetic negativity, and mostly another one: the semiotic *chora*, two major concepts we owe to J.K., went back with high fertility in clinical fields: hence, the importance of Peirce's vagueness that may be the one of their most faithful interpreter. Thanks to it,

beyond any doctrinal agreements, a deep, nodal semiotic *accordance* is acting, at the level of the ethical orientation of our theories: Do not surrender about our negativities, is to respect their heterogeneous ways of presentation: a *reminder* for our conscience; but more deeply: an Ego ideal (*Idéal du moi*) that structures the psychic work that lies at the heart of all conceptual creation filled with embarrassment (Lacan); so: a *mot d'ordre* for every praxis. "Ego ideal", or "point of focus throughout the real" (*un point de voyance dans le réel*) as Lacan and Oury used to say: such is, in the actual intellectual field, the function operated by the reading of some key assertions from J.K.'s work, the collective name of which is *negativity*. My wish was to dedicate my speech to the permanency of such assertions. In order not to surrender on what they say, denounce and foretell, it is sane and necessary to keep on working so that we can ensure the continuing inscription of that embarrassing negativity, for it will always be very tempting, from a narcissistic point of view, to repress its anguishing strength of unbinding.

# L'ordre des cliniques, ou : *Greffer de l'ouvert*

## La fonction éthique de la logique du vague

Une rencontre entre psychothérapie institutionnelle et sémiotique peircienne

---

Pierre Johan Laffitte  
pjlauffitte@almageste.net

*N.B. Cette version correspond à la version anglaise prononcée le vendredi 27 octobre 2018 à la Bibliothèque de l'Universitetet i Oslo. Ce qui vient en Annexe n'a pas été prononcé, mais le tout constitue l'intégralité du texte.*

*Mesdames et messieurs, bonjour. Je tiens tout d'abord à remercier nos amis norvégiens pour nous permettre une telle rencontre.*

Je voudrais dire ici une chose très simple, banale après tout : la rencontre entre les sciences et pratiques humaines, et les sciences dites « dures » (biomédicales, physiques, génétiques), doit articuler ces approches, et non pas détruire l'une d'entre elles — alors qu'aujourd'hui on assiste à une réduction massive du travail thérapeutique au paradigme des sciences « dures ».

Je voudrais évoquer comment une telle jonction peut être éclairée par une voie généralement très peu vue : celle de la sémiotique de Charles Sander Peirce, qu'un petit nombre de psychiatres et psychanalystes utilisent de façon très efficace. Parmi eux, Pierre Delion<sup>21</sup>, pédopsychiatre dont l'équipe travaille dans un hôpital public en France, et pratique ce qu'on appelle la « psychothérapie institutionnelle<sup>22</sup> ». Delion compte parmi ceux qui sont en faveur d'une approche polyfactorielle de la psychose et de l'autisme. À la suite des propositions séminales du sémioticien et psychanalyste Michel Balat<sup>23</sup>, il articule la sémiotique avec la psychanalyse freudienne et postfreudienne (kleinienne, lacanienne), la psychiatrie phénoménologique (Ludwig Binswanger, Victor von Weizsäcker, etc.) et la psychothérapie institutionnelle (Jean Oury, François Tosquelles, etc.) ; cette « acclimatation freudienne » de la sémiotique peircienne constitue une voie des plus fécondes pour le champ de la psychiatrie mais aussi, par exemple, pour la clinique de l'éveil de coma<sup>24</sup>. Sans la détailler ici, voici ce que dit Delion, au sujet de sa façon de travailler avec des enfants autistes :

Avant tout, nous faisons toutes les batteries de tests physiques et neurologiques, pour voir ce qu'ils ont à nous dire de la maladie. Mais en un certain sens, mon vrai travail de psychiatre ne commence qu'alors, car l'être humain que j'ai à accueillir thérapeutiquement ne se résume pas à sa maladie.

Comment entendre la priorité que Delion donne aux examens neurologiques et biologiques ? Primordialement, ils forment une recherche d'information renseignant sur les carences et blessures physiologiques, l'endommagement du substrat neuronal, l'ensemble du corps et de son patrimoine

---

<sup>21</sup> Pour approfondir la clinique de Pierre Delion, je renvoie à ses nombreux ouvrages, parmi lesquels : *Séminaire sur l'autisme et la psychose infantile*, Toulouse, Érès, 2009, *Prendre un enfant autiste par la main*, Paris, Dunod, 2011.

<sup>22</sup> Une présentation, brève et très claire, bien que dense, de ce mouvement majeur de la psychiatrie française, se trouve dans Pierre Delion, *Qu'est-ce que la psychothérapie institutionnelle ?*, Paris, Éditions d'Une, 2018.

<sup>23</sup> Michel Balat, *Des Fondements sémiotiques de la psychanalyse. Peirce après Freud et Lacan*, Paris, L'Harmattan, « Ouverture philosophique », 2000 (version abrégée de la thèse d'État de 1986) and *Psychanalyse, logique, éveil de coma. Le musément du scribe*, Paris, L'Harmattan, 2000. Voir également [www.balat.fr](http://www.balat.fr).

<sup>24</sup> Pour avoir une première vue de ce champ, aussi riche que massivement ignoré, voir Michel Balat, éd., *Autisme et éveil de coma. Signes et institutions*, Nîmes, Éditions Champ social, « Psychothérapie institutionnelle » ; Pierre Delion *L'Enfant autiste, le bébé et la sémiotique*, Paris, Presses universitaires de France, « Le fil rouge », 2000 ; Pierre Johan Laffitte, *Le Langage en-deçà des mots. Sémiotique peircienne, métapsychologie du bébé et psychothérapie institutionnelle (Commentaire à L'Enfant autiste, le bébé et la sémiotique de Pierre Delion)*, Paris, Éditions d'Une, à paraître.

génétique. Ces éléments sont déterminants, c'est-à-dire qu'ils obéissent à une logique de la détermination : à la question de leur pertinence de ces données, on peut répondre par une échelle allant du *oui* au *non*. Cette enquête apporte parfois un point d'arrêt rapide à la recherche des signes émis par l'enfant et son corps : lorsqu'une intervention biomédicale est clairement nécessaire. Mais à partir du moment où une cause majoritairement physiologique, neuronale ou génétique est écartée, ces informations prennent plutôt le statut de données, qui ne forment qu'une région intégrée à un abord diagnostic proprement psychiatrique, et que le psychiatre H.C. Rümke appelle *Praecox Gefühl* : dans un tel instant décisif de la rencontre, de telles données ne sauraient « dire le tout » de ce qu'est l'existence autistique et la souffrance qu'il y a à accueillir et à travailler *avec* l'enfant et sa famille, dans le milieu de soin de l'équipe<sup>25</sup>.

On peut même dire que le travail du psychiatre commence à ce moment-là, où la tentation serait de clore tout ce que le sujet a à dire... La tentation de penser que tout ce qui peut se dire de ce sujet est contenu dans ces traces objectivement perceptibles du dehors : autant du dehors de l'enfant, que du dehors de la subjectivité du psychiatre, ou de toute autre personne qui accueille l'enfant. Car comme le dit Delion :

Souvent, nous avons remarqué, derrière ces signes massifs, un passage à l'acte, une chéloïde ou des détériorations physiques ou neuronales graves, un signe clandestin qui cherchait à se dire.

Le travail proprement thérapeutique s'engage à partir de cette décision d'écouter ce qu'un tel clandestin a à nous dire.

Ce travail est fait d'une écoute longue, polymodale, de ce qui se dit en provenance de l'enfant, mais aussi d'une même écoute de ce qui peut venir s'investir de la part des soignants — en termes psychanalytiques, je désigne là l'analyse du champ du transfert et du double-transfert<sup>26</sup> institutionnel. Dans la clinique de la psychothérapie institutionnelle, la psychiatrie est essentiellement, parmi d'autres dimensions, une clinique du transfert, et ce, aussi multi-référentiel (Tosquelles) et dissocié (Oury) que soit le transfert dans le champ psychotique ou autistique<sup>27</sup>. Partant, ce travail est marqué par une temporalité propre, tendue entre instants fulgurants et moments longs, temporalité dont le *telos* est d'accueillir, par-delà la rythmicité biologique, la profonde singularité du rythme psychique, y compris et avant tout la temporalité *chaotique* de la psyché psychotique ou autistique.

Alors, un tel travail échappe à une technicité qui imposerait une cadence protocolarisée (dont les variations ne seraient que des aménagements à la marge), et il n'est plus question de répondre en termes de *oui/non* à « ce que l'être que nous accueillons nous dit de lui-même ». On entre dans un diagnostic qui n'est plus du même ordre que le régime du présent/absent. Partant, la réponse ne peut plus être un protocole de soins, ce doit être une clinique qui « se structure à partir du sujet » (Oury). Il s'agit d'apporter des réponses qui naissent de ce qu'a d'unique cet appel en provenance du corps et de la psyché accueillis : pas des réponses protocolaires, déjà pensées d'avance, mais des réponses qui acceptent l'injonction de « parler la langue » du sujet qui se tient là, défaillant, au cœur de notre accueil groupal. L'enfant accueilli est une personne, une subjectivité psychique autant qu'un corps. Sa dignité est celle de tout sujet de langage. L'accueil thérapeutique ne sera pas purement physique ou comportemental, mais tentera également d'entendre ce qu'à à dire ce sujet. La relation thérapeutique entre l'équipe et l'enfant se feuillette et se déploie sur plusieurs couches interactives : les interactions physiques, mais également les couches affectives, archaïques, et celles, plus élaborées, fantasmatiques (c'est par ce dernier canal qu'entrent en jeu les dimensions groupales, familiale, transgénérationnelle et culturelle).

---

<sup>25</sup> « Si quand quelqu'un entre dans la pièce, on n'est pas capable de savoir sur le champ s'il est schizophrène ou pas, on n'a rien à faire en psychiatrie. » Aussi « contre-intuitive », anti-*evidence-based* qu'elle paraisse, c'est une phrase que l'on retrouve très souvent chez les psychiatres, surtout ceux dont Delion se revendique (Jean Oury, François Tosquelles, etc.).

<sup>26</sup> C'est au psychiatre Salomon Resnik que l'on doit cette expression, qui me semble plus heureuse que le terme de « contre-transfert ».

<sup>27</sup> C'est bien la pensée d'une telle dissociation, et de son travail thérapeutique par un milieu lui-même hétérogène et pluriel, bien que relié, qui fait tout l'enjeu de la clinique par l'institutionnalisation des lieux de vie et de travail où évoluent « patients » et « soignants ».

Quelle logique sous-tend cette conception du métier de psychiatre ? C'est une logique des signes : une *sémiotique*.

Or en sémiotique, tout part de la question : Qu'est-ce qu'un signe ? La notion qui nous vient d'emblée donne habituellement du signe l'image d'une liaison binaire entre signifiant (image acoustique ou visuelle) et signifié (concept), relation binaire reproduite au niveau intégratif supérieur entre signe arbitraire dans la langue (la valeur n'y vaut que de façon différentielle par rapport à l'intégralité des places régulées par le code) et son référent réel dans le contexte. Or un signe n'a jamais une signification univoque, et l'interprétation est partie intégrante du processus signifiant. C'est pourquoi la conception peircienne du signe n'abandonne pas la décision d'une telle interprétation aux seuls usages sociaux, ni au seul calcul des stratégies des usagers. Au contraire, Peirce propose une conception triadique du signe, qui relie un pôle signifiant (Peirce l'appelle *representamen*) et un pôle objet (conventionnel, mais aussi réel) par l'action d'un troisième pôle interprétant. La logique de ces signes englobe toute la situation où les effets de ce signe se font sentir. Autrement dit, les « usagers » du signe ne sont jamais des manipulateurs interprètes extérieurs à lui : leur destin est intrinsèquement intégré à la logique du signe dont ils ne sont qu'un des postes actants. Ainsi, un symptôme n'est pas qu'un signe physiologique ou comportemental, il ne prend totalement sens que par rapport à l'ensemble de toutes les interactions *affectives, comportementales, et fantasmatiques* où est pris le sujet de ce symptôme. Sur ces trois niveaux le signe triadique fait tourner son carrousel représentation/objet/interprétant. Sur ces trois plans se déploie la vie sémiotique de l'enfant, de l'équipe d'accueil, de la famille, et par conséquent des signes physiques ou psychiques<sup>28</sup>.

Cette sémiotique étaye une psychiatrie qui ne veut pas voir réduire la fonction thérapeutique à une conception strictement médicale et physique. La sémiotique dépasse la seule sémiologie d'une nosographie : elle peut soutenir la logique d'une nosologie, mais surtout la sémiotique fonde cette nosologie en une anthropologie. En effet, Peirce écrit sans ambages : « l'homme est un signe », ce qui ne peut pas ne pas faire penser au nom inventé par Lacan pour désigner l'être de langage qu'est l'homme : il est un *parlêtre*. Commune à ces deux conceptions, une intuition anthropologique fondamentale : le langage est consubstantiel à l'être-humain, et pas seulement un outil de communication dont les codes et usages sont plus ou moins bien intégrés par le sujet. Partant, les pathologies psychotiques ne peuvent être réduites aux seuls indicateurs médicaux, elles engagent tout le champ de l'existence. Et la sémiotique peut constituer l'un des modes de l'ouverture clinique sur cette dimension existentielle.

Comment définir cette ouverture en termes sémiotiques ?

Selon Peirce, deux logiques régissent la vie des signes : la logique du général, et la logique du vague.

La logique du général est une logique de la *déduction*. À partir de lois générales (ou universelles), on déduit le fonctionnement, ou le dysfonctionnement, de tel ou tel point réel, qui est interprété comme un *cas particulier* de la loi générale. Le réel est lu comme un ensemble de cas particuliers tous intégrés sous la législation d'une loi. De cet ensemble de lois, on déduit la connaissance et l'action adaptées à ces particularités. Cette généralité déductive, dans les différentes places logiques qui constituent la logique signique, a pour figure ce que Peirce appelle un « interprétant final », ou encore une « habitude ». La déduction est le mode de production d'une connaissance générale au sujet de cas particuliers. Partant, la logique du général soutient le régime d'universalité de toute science<sup>29</sup>.

---

<sup>28</sup> Nous sommes ici à l'opposé du DSM, qui réduit le signe à du symptôme univoque, dont la compilation est censée construire un tableau nosologique suffisamment fiable pour prendre le nom de diagnostic : ce qui dessine l'idéal objectiviste d'une production discursive dénuée de tout engagement subjectif dans l'assignation interprétative, dans l'assertion d'un sens qui n'en est donc plus un...

<sup>29</sup> Mais c'est aussi le fonctionnement commun à toute « habitude » de raisonnement — on peut appeler cela une opinion, une doxa.

Quant aux cas qui n'entrent sous aucun des cas particuliers intégrés à la loi générale, ils comptent pour rien : c'est la catégorie de la *contingence*. Dans une logique générale, la contingence ne vaut rien, son destin est de pouvoir être effacée sans qu'il en résulte une perte substantielle pour la théorie.

En revanche, un problème grave apparaît au moment où je réduis un diagnostic, par exemple celui d'une schizophrénie, à une suite d'items dans une liste, et si je suis formé à ne juger d'un tel « spectre » que par l'échelle quantitative du nombre plus ou moins grand de ces items. Qui plus est, si j'exerce dans un contexte économique et politique qui réduit la psychiatrie à une pure fonction d'accalmie de surface des signes de la folie ou du désordre, et à sa contention, qu'elle soit chimique ou physique... Dans ces conditions, la nosologie est massivement hors-champ, et ce diagnostic intégralement protocolaire évacuera du futur processus thérapeutique tout ce qui ne peut être réduit à cette mesurabilité positiviste : c'est-à-dire le champ du désir, du fantasme, de la pulsion et de la parole. Tout cela, digne de la poubelle où finissent les contingences. Des êtres peuvent hurler des nuits entières dans des chambres de contention, tant que le protocole et les moyens mis à sa disposition ne prévoient pas de répondre à de tels appels, ces derniers resteront lettre morte, et leurs sujets, des sous-hommes.

Bien sûr, il ne faut pas croire que, sous prétexte de ses usages pervers, la logique du général soit à bannir totalement : ce serait absurde — les sciences médicale, biologique et physique ne sont pas des illusions<sup>30</sup>. Non : la question est ailleurs. On le sent à son ton et à son contenu, le paragraphe précédent est passé du plan logique au plan éthique ; mais qu'on ne croie pas qu'il s'agisse d'une dérive : logique et éthique sont inséparables. Pour autant, il ne faudrait pas croire que cette inséparabilité prend la forme d'un jugement moral qui viendrait se coller sur le fonctionnement logique, comme une étiquette sur un corps. Comment l'éthique entre-t-elle comme une dimension de la logique des signes ? Par une *décision*, qui va faire bifurquer la logique du général.

En effet, la logique du général connaît une limite, plus profonde celle-là, parce qu'interne à son fonctionnement. La déduction organise seulement l'efficacité d'une loi dans un état déjà stabilisé, mais elle ne permet en rien la création d'une loi neuve. L'émergence d'une loi neuve ne provient jamais d'une déduction (et encore moins d'une induction<sup>31</sup>), mais d'une *abduction*. L'abduction est la figure logique de l'ouverture de la pensée, afin d'accueillir ce qui n'entre dans aucune des catégories générales qui organisaient son interprétation du réel jusqu'à ce point. Un raisonnement abductif suspend le principe du tiers-exclu : il y a des choses dont, intrinsèquement, je ne peux décider si elles sont ou *a*, ou *b*. Ces présences sont réelles, mais n'entrent sous aucune loi générale : ce ne sont donc pas des cas particuliers : cette loi ne peut donc les considérer que comme des contingences. Or ces choses insistent, et si ma pensée

---

<sup>30</sup> De même, la catégorie de contingence est nécessaire à la formation de tout discours scientifique. Par exemple, si mon enquête s'intéresse aux déterminations sociales entre hommes et femmes, l'information « être blond(e) ou châtain » est a priori totalement contingente, et donc comptera pour zéro dans l'établissement des lois sociologiques.

<sup>31</sup> On pourrait s'étonner de cette disqualification de la troisième figure logique de l'induction, c'est-à-dire la production d'une généralité à partir d'une succession de cas particuliers. Il faut préciser que selon Peirce, l'induction est un mode de raisonnement dénué de toute autonomie, car il s'agit d'une sous-catégorie de la déduction. On ne crée pas du général à partir d'un amoncellement de cas particuliers, une somme de particuliers réels n'a jamais fondé la nécessité universelle d'une généralité. L'induction n'est que le vécu sensible d'une présence générale à l'œuvre, dont on n'aurait pas conscience de prime abord, mais qui pourtant agit ; l'induction n'est que la dé-couverte (*uncovering* plus que *discovery*) d'une généralité, pas son invention. En gros, une induction est une déduction qui s'ignore. Cette position logique va à l'encontre d'un « constructivisme naïf » : le mode logique du réel, contingent hormis le seul fait qu'il est-là, ne peut permettre le saut vers la catégorie de l'existence, la nécessité universelle rendant possible le fait qu'il puisse à nouveau être là. Dans le domaine de la biologie héréditaire, on trouve une modélisation exemplaire de cette question logique dans *La Logique du vivant* (Paris, Gallimard, « Tel », 1970), où François Jacob, dans le dernier chapitre « L'intégron », récapitule comment s'organise la « statue intérieure » de l'organisme, en montrant combien l'organisation est faite d'intégrations entre des niveaux radicalement distincts d'organisation du réel : chaque degré d'intégration permet l'émergence de phénomènes et de liaisons totalement inconcevables au degré d'intégration inférieur. Une molécule ne naîtra jamais d'un regroupement d'atomes, et quand on dit qu'une cellule est constituée de molécules, cela ne signifie en rien qu'une addition de molécules donnent naissance à une molécule.

accepte de ne pas les refouler, je suis bien obligé d'en conclure qu'elles sont potentiellement porteuses d'une loi neuve. Cette présence insistante, qui fait rupture dans une suite de cas particuliers, est une *singularité*. Une singularité est un point de réel qui ne relève d'aucune loi répertoriée de notre logique, qui fait rupture et résiste au sort que notre logique réserve *habituellement* au réel. Il s'agit de savoir la laisser advenir *in its own way*, en prenant sa propre voie logique et en suivant sa guise à elle, en faisant entendre sa propre voix singulière. Dans le cheminement de l'interprétation, une singularité tient en échec la législation générale, et appelle une bifurcation. Une fois cette singularité reconnue, elle déploiera pleinement la loi dont elle est porteuse et cette loi pourra devenir une nouvelle généralité qui aidera désormais à percevoir le réel autrement, et à en rénover la catégorisation. Une singularité ni n'est comptable sous le régime d'une loi générale, ni ne peut compter pour rien. Ni *une* (parmi d'autres), ni *zéro* (nullité définitive) : son statut flotte — en attendant de compter pour quelqu'un, puis de compter pour quelque chose, et enfin de s'établir à son compte... La logique abductive, qui ouvre la pensée aux singularités, c'est cela, la *logique du vague*<sup>32</sup>.

Le courage de la pensée consiste dans ce qui lui fait violence, cette ouverture de son aire logique à la possibilité d'une loi inédite. D'abord, cette loi n'est que possible et il s'agit d'ouvrir le champ de la pensée à cette présence purement possible, sans donc savoir quelles en seront les conséquences. Cela, c'est résister à la pression réelle de nos habitudes de pensée, pour laisser à cette pure potentialité la liberté nécessaire pour que se déploie cette loi dont elle est porteuse — ou pas. En effet, dans le cas où « ça ne donne (décidément) rien », l'hypothèse abductive s'annule, tout simplement ; mais si une loi s'avère être véritablement présente dans cette source inattendue, alors il aura fallu une décision courageuse de la pensée pour ouvrir à cette source le long défilé de son flot : avoir pris le risque d'une voie qui ne mène à rien — un *Holzweg*, un « chemin ne menant nulle part » pour le dire avec l'imaginaire d'Heidegger, une « brande » pour le dire avec l'arrière-pays de Tosquelles. Ce risque, il s'agit tout simplement de l'assumer, de rester là pour en assumer les conséquences<sup>33</sup>.

L'abduction n'est pas l'attente épiphanique d'une « loi réelle » qui tomberait immédiatement *sub specie* symbolique : elle est, de façon beaucoup plus maigre, la mise entre parenthèse<sup>34</sup> des lois qui organisent l'état stable des rapports entre pensée et monde. Elle « met du jeu » dans les catégories générales, et neutralise notre réflexe : pour un certain temps, il faut accepter que peu importe qu'une chose soit *a* ou *b*, et renoncer à choisir automatiquement, pour que l'ensemble des conséquences de ces hypothèses déploient point par point leurs différentes lignes imprévisibles, qu'elles inscrivent librement et suffisamment longtemps assez de traces pour que s'y puisse lire — ou non — la possibilité d'une loi<sup>35</sup>. Cet espace logique à maintenir libre nécessite un art de la retenue et en même temps de l'attention : cette tension constitutive, le psychiatre Jean Oury la nomme « une patience active ». Cette expression me semble désigner très

---

<sup>32</sup> L'ouvrage majeur, qui donna dans le champ intellectuel toute sa notoriété au « vague » peircien, est celui de Christiane Chauviré, *Peirce et la Signification. Introduction à la logique du vague*, Paris, Puf, « Philosophie d'aujourd'hui », 1995.

<sup>33</sup> En termes d'ouverture de la pensée, Jean Oury énonce le principe de cette pensée abductive : « Se donner le droit à la connerie ». Étant entendu que s'en donner le droit, c'est avant tout se donner le devoir de contrôler les effets d'une telle décision, dans le réel du jour-le-jour, au plus près des êtres. Assumer collectivement ce droit donné à chacun, condition sine qua non d'une liberté véritable, et que seule peut donner la confiance absolue que l'on peut avoir dans un milieu commun, c'est tout le but de l'institutionnalisation du milieu.

<sup>34</sup> Cette expression pourrait nous tirer vers une autre ambiance : celle de l'épochè phénoménologique, avec laquelle assurément la sémiotique de Peirce partage un grand nombre de thèmes et de recherches. Sans pouvoir y insister, notons que Peirce a appelé « phanéroscopie » son enquête sémiotique, et qu'on doit remarquer à la fois sa proximité par rapport à l'entreprise husserlienne, mais également la différence profonde dans ses réponses (c'est tout particulièrement le concept de *representamen* qui concentre l'issue de ces arcanes théoriques d'une grande portée).

<sup>35</sup> Cette suite de points s'inscrit sur ce que Peirce appelle une « feuille d'assertion », celle de notre langage et de notre pensée, feuille qui de fait se trouve bouleversée par ce tracé nouveau qui raye les tracés orthonormés des lois générales préexistantes : des transversales, des « chemins de traverse », viennent faire dérailler le réseau tout tracé des particularités.

exactement l'éthique pragmaticiste peircienne, son souci, l'engagement décisif du sujet dans une discipline de l'ouverture. L'abduction n'est pas d'un simple réajustement, à la marge, d'une loi générale, elle signe l'introduction d'une logique radicalement différente, qui bouleverse nos habitudes de penser et d'agir. Il en résulte pour la pensée le lancement d'une rénovation permanente de ses catégories qui, sans cette salvatrice catastrophe, se figeraient et se désarrimeraient du réel. Jean Oury, toujours lui, parlait métaphoriquement de « greffer de l'ouvert » et de « programmer le hasard ».

Une telle greffe d'ouvert est d'autant plus urgente dans le cas des pathologies psychotiques et autistiques, que ce sont des situations où les relations avec le monde extérieur et l'altérité atteignent, pour le sujet aliéné, le point de plus profonde agonie. Mais plus généralement, la logique du vague sous-tend et définit la praxis psychiatrique. Et plus généralement encore, elle concerne toute praxis digne de ce nom<sup>36</sup>.

La logique du vague, c'est celle qui accueille le sujet par le fait de décider que « tout n'est pas dit de lui » quand il arrive. Il n'est pas seulement un autiste-type, ou une sous-catégorie de schizophrène. Quand un autiste développe une chéloïde, quand un schizophrène s'engouffre violemment dans un passage à l'acte, quand un enfant incapable de mettre en mots une angoisse archaïque et tend tout son corps pour cracher, comment accueillir ce qui se dit là ? Une camisole chimique ou une mise en chambre d'isolement feront taire les symptômes, mais en feront réapparaître d'autres (à moins de mater et détruire définitivement la résistance psychique du sujet). Neutraliser ces réflexes assassins ouvre un espace apte à accueillir ces symptômes et les laisser travailler dans un milieu thérapeutique hétérogène, ouvert sur la vie véritable, portés par le champ du transfert et du fantasme, aussi dissociés soient-ils. Il s'agit d'aider l'enfant à déployer pleinement ce qui demande à s'articuler, afin qu'il retrouve les moyens de redevenir le sujet véritable de sa parole. Y compris quand sa parole passe par du seul corps, du seul symptôme<sup>37</sup>, l'important est que le signe du corps ne soit pas renvoyé seulement à une pure sémiologie, encore moins à celle, purement nosographique, du DSM (dont la pauvreté confine à la signalétique, aussi démentielle et exponentielle soit sa croissance : une accumulation de traces et de règles ne fera jamais naître une loi structurante). Le corps est « le trésor des signifiants », disait Lacan, et c'est à sa logique d'apparaître et de langage, autrement dit sa sémiotique, qu'il faut en permanence ramener ce *corpus*.

Mais la parole ne peut pas toujours reposer sur les seules épaules de l'enfant, ni sur la bonne volonté de tel ou tel soignant : la proposition abductive de signifiants ne peut être portée qu'au travers du corps sémiotique de l'équipe — c'est là la fonction thérapeutique. Alors, c'est le milieu lui-même qui peut être le tenant-lieu de ce que Winnicott appelle l'« espace potentiel ». Dans le cas des pathologies les plus lourdes (mais pas que pour elles), c'est seulement à hauteur de ce dernier degré d'intégration qu'est le milieu, plan de toute la vie institutionnelle, que la pleine qualité de langage peut être réinstaurée aux paroles et aux désirs en souffrance. Par où nous retrouvons la définition du signe triadique, qui englobe toute la situation de son interprétation<sup>38</sup>.

---

<sup>36</sup> Sans définir ici ce que j'entends par « praxis », et si l'on devait donner un autre point de comparaison, on pourrait penser à *La Pensée sauvage* de Claude Lévi-Strauss, qui propose une distinction fameuse entre la pensée de l'ingénieur et celle du bricoleur : la logique du générale forme la pensée de l'ingénieur, la logique du vague forme la pensée du bricoleur. De fait, c'est le discutant de notre séance de travail, Anders Johan Wickstrøm Andersen, qui nous a ramené à l'esprit la comparaison de Lévi-Strauss, et je le remercie vivement de m'avoir rappelé à ce texte séminal.

<sup>37</sup> « Ce qu'il y a à se dire » ne passe pas toujours, et de loin, par le sémantico-verbal de la langue : « tout est langage », disait Françoise Dolto.

<sup>38</sup> Autrement dit, le langage peut exister bien en-deçà du linguistique. Car il faut insister sur un point : à mon sens, l'une des impasses intellectuelles contemporaines majeures a consisté à réduire le langage (*language*) à la langue (*idiom*), à son code et à ses usages, réduire la sémiotique à la linguistique (fût-elle renommée « linguistique pragmatique »). Pareille démission intellectuelle a fini par hypothéquer non seulement les sciences du langage, mais les sciences humaines, et en particulier la psychiatrie et la psychanalyse. L'un des effets les plus calamiteux est qu'ainsi, on châtre toute la dimension singulière de la *parole*, pour la réduire au seul concept discursif de *speech*, énoncé (ou son acte) particulier et positivement repérable — là où au contraire un Lacan avait œuvré, avec son

Arrivé à ce point, j'insiste : logique générale et logique vague sont interdépendantes. L'enjeu n'est pas de choisir l'une et l'autre, dans une logique de supporter d'équipe de foot, mais plutôt de soutenir la question : laquelle de ces deux figures logiques doit être mise en position de clef-de-voûte de la dynamique sémiotique de nos vies et de nos praxis ? La généralité doit rester à cette place d'idéal, à la fois final et à toujours défiger et relancer, pour la vie des signes et de leur interprétation. Mais elle ne saurait être le cœur de la logique peircienne : s'il en allait ainsi, cette logique régresserait à terme en un pur formalisme (une sacrée contradiction, quand on pense que Peirce fut l'un des trois pères du pragmatisme, aux côtés de William James et John Dewey !). Le moteur véritable de la dynamique du signe — à proprement parler, c'est elle que Peirce nomme une *sémiose* —, c'est la possibilité permanente de l'abduction. D'une façon quelque peu paradoxale, disons donc que *l'abduction est la loi générale de la sémiotique*.

La circulation entre toutes ces figures de signes est logiquement régulée. J'ai seulement voulu indiquer, dans cette logique, ce point où gît la possibilité d'une décision qui soutienne la logique du vague, et de l'éthique, autant subjective que collective, qui s'y rattache. Le vague désigne autant une logique qu'une éthique. Autrement dit, j'ai voulu évoquer la possibilité de cet instant et de ce point, contingents et hasardeux, dans la clinique, mais aussi tout simplement dans la vie quotidienne, où une décision éthique engage absolument le sujet, et lui seul, mais peut à ce prix faire point de bifurcation et emporter tout ensemble le destin d'une clinique, d'une théorie médicale et d'une anthropologie, c'est-à-dire le sens de ce qu'on doit appeler un homme, de ce que peut devenir son existence, et de ce qu'est sa folie — la nôtre.

---

concept de *lalangue*, à ce que soit préservée dans la parole toute la « fabrique inconsciente » d'un dire profond qui ne se réduit pas à « ce qui s'entend dans ce qui se dit » (je fais référence ici à l'incipit de *L'Étourdit* : « Qu'on dise reste oublié derrière ce qui se dit dans ce qui s'entend »).

ADDENDA.

QUOI DE NEUF ? RIEN DE NOUVEAU...

ÉTHIQUE DU PENSER ET SA RÉNOVATION,

OU L'INFORMELLE RECONNAISSANCE DU SINGULIER

### 1. En arriver logiquement à l'éthique : au nom de quoi ?

À l'issue de ma communication, une question m'a été posée : « Mais pourquoi, et surtout comment, relier ainsi logique et éthique ? » Question trop profonde et redoutable pour que je ne rapporte pas ici, en développant quelque peu, ce que j'ai tenté d'articuler en guise de réponse. Cette réponse se pose en trois moments.

Le premier est interne à la logique de la sémiologie. Pour Peirce, grand lecteur des métaphysiciens médiévaux, le vague n'est pas lié à un déficit du sujet de la connaissance, et il y a des cas où, de façon intrinsèque, ce que sont les choses est indécidable ; dit autrement, et comme l'affirme Balat après Peirce, il y a un *réalisme* du vague. Or qui dit réalisme, dit de facto entrée de l'éthique sur la scène de ce qui ne peut plus être seulement de la pure discursivité. Cela n'implique pas cependant que la sémiotique peircienne soit un réalisme pur : c'est au contraire son apport propre que de relire la fameuse « querelle » réalisme/nominalisme dont nous avons hérité de la grande pensée scolastique — et sur de nombreux points la logique peircienne réintègre les sagesses du nominalisme scotiste et ockhamiste. La sémiotique peircienne « dialectise » (ce vocabulaire n'est pas le sien !) nominalisme et réalisme, qui en un sens ne sont plus des enjeux polarisants, mais seulement des positions locales et momentanées impliquées dans le déploiement de la sémiologie. Pour autant, la sémiotique ne peut se débarrasser de certaines questions, qui demeurent. Or s'il est un point sur lequel porte une critique forte (la seule peut-être à mes yeux), de la part des tenants du réalisme, à l'encontre du nominalisme, c'est précisément au sujet de l'éthique : on ne peut se laver les mains de tout, et parler engage l'être-humain. Et il me semble non anodin que ce soit sur l'opération de l'abduction, et sur la position du vague, que le réalisme se signale : si le vague demande à se soutenir de façon *décisive*, c'est que tout à la fois il appelle une décision dans le penser (dimension décisoire), et que cette décision peut réorienter ce penser radicalement (à sa racine) — au prix de traverser l'épreuve de la désorientation radicale<sup>39</sup>.

Or, sans jouer sur les mots, le concept d'orientation, avec ce qu'il comporte d'une fonction décisoire, est assurément d'origine éthique. Soutenir logiquement, dans l'ordre nécessaire des conséquences, une *passion* de la désorientation réelle : telle serait l'orientation d'une éthique du vague dans le penser<sup>40</sup>. Et sur ce second plan, la dimension pragmatique doit tenir compte de ce que la logique signique ne se fait pas dans un vide d'aliénations (sociales, psychiques, etc.) : le maintien concret de cet « espace de liberté logique » nécessite l'engagement d'un sujet. Cet espace, on pourrait le caractériser comme espace, ou durée, d'une non-réponse : absence d'une réponse attendue, moyennant quoi pourra advenir une réponse inouïe, mais forcément fragile et précaire dans le balbutiement de ses premiers prédicats, lesquels ne résistent jamais à

---

<sup>39</sup> La généralité, quant à elle, n'a besoin d'aucune décision singulière pour s'appliquer. C'est d'ailleurs là son plus grand danger, je l'ai assez souligné : la nécessité de l'éthique ne se manifeste pas dans l'acte interprétant final de « l'habitude », sa place paraît dans la pro-position abductive assumée en actes, dans le réel encore indécidable de la réalité, avec le courage de la laisser ouverte et indécidée, en attendant la possible advenue d'une généralité neuve — advenue parfois désespérément improbable, surtout quand elle doit venir d'un psychotique ou d'un autiste : alors, il s'agit bien de *tenir bon malgré tout*, c'est-à-dire malgré le supposé-tout des généralités régissantes.

<sup>40</sup> Si ma mémoire est bonne, Lacan se débarrassait quelque part de certaines scories du discours universitaire, en faisant remarquer qu'il était à la mode de prétendre dépasser Marx, ou même Socrate ; mais que, quant à lui, il les jugeait indépassables en ceci qu'ils étaient mûs par une « passion de la vérité ». Le champ de la vérité, chez Lacan, et quelques autres, est hors-champ d'une telle logique de Tour de France du « dépassement » (lui qui se plaça bien plus sur le plan du « retour »...), car il y va bel et bien de ce vocable si délicat de la *passion* — qui par ailleurs peut rendre fou...

l'écoute judiciaire des raisonnements déjà faits. Cet espace de liberté doit durer : c'est toujours dans l'a posteriori que, nécessairement, se vérifiera ce qui, dans l'intervalle, a pu s'inscrire (fonction « scribe » selon Balat), délivrant une interprétation (fonction « interprète ») qui confirmera, ou infirmera, cette pure possibilité d'une loi (fonction de ce que Balat appelle le « museur »), possibilité que l'abduction avait envisagée et à laquelle, par suspension des jugements tout-faits, elle avait « fait un peu de place ». Quant au sujet, sa place est *décisive* : elle s'actualise en une décision, et cela (peut) change(r) tout. Mais toute décision réelle « engage » : elle prête à conséquences, et il s'agit d'assumer ces conséquences, ouvrantes ou fermantes. Dans cette fidélité, se joue la survie de la praxis elle-même : il faut tenir bon sur cet espace libre, cet espace qui est par ailleurs tant mis sous pression — d'autant plus sous pression que cette liberté, même (voire *surtout*) au-dehors, angoisse et signale la possibilité d'un changement que la doxa récuse de toute sa force de généralité. Dans cette présence qui assume, seul un sujet peut se tenir<sup>41</sup>.

D'où, troisième plan sur lequel je situe l'éthique du vague, cette décision requérant l'instance d'un sujet ne peut se faire hors du champ du désir — sans désir « opérotropisé » (L. Szondi) sur la praxis, nulle analyse institutionnelle n'est possible, nul dégagement d'une ouverture n'est envisageable dans ce qu'Oury appelait la « grouillure » du quotidien des établissements. En effet, dans le champ du désir, l'éthique s'énonce depuis Lacan en ces termes : « Ne pas céder sur son désir », énoncé qui désigne ainsi ce que doit être un faire, un penser, un être-là qui soit à la hauteur de ce qu'en psychanalyse, on désigne comme un sujet. Cet adage, Jean Oury l'a articulé (et non « appliqué »...) à hauteur de praxis, en : « L'éthique est le rapport entre mon désir et mon action ».

Telle est la disposition, sans doute extérieure au strict champ peircien, que je proposerais de cette place de l'éthique dans la sémiotique. Voilà comment, je pense, *on en arrive logiquement à l'éthique*<sup>42</sup>.

Cette éthique a un prix : prix de la castration symbolique, dont est porteuse la notion même, symbologène et structurante, d'*institution*. Mais plus qu'un prix, elle recouvre un risque. Ce cheminement qui nécessite le positionnement d'une passion de la désorientation, n'est peut-être pas loin, qui sait, de la position dépressive kleinienne, ce moment fondamental pour que l'espace du psychisme, en train de se constituer, fasse suffisamment l'épreuve de la tombée des défenses pour que de l'autre et du monde pénètrent sur la scène du Moi, puissent enfin y prendre place pour la faire accéder, dans cette fragilisation de ses piliers précaires encore, au déploiement d'une connaissance apte à accueillir, toujours plus sereinement, toujours plus d'autre et toujours plus de monde.

C'est bien d'une dépression qu'il s'agit, mais quasiment au sens géologique du terme : les lieux du penser connaissent un évidement, qui dans des situations pathogènes peut mener à l'effondrement, mais qui sinon ne sont porteurs que d'une chute de pression. Si le désir est vraiment délesté de ce qui le « comblait » et tentait d'évincer son inséparable angoisse (« besoins » et autres « motivations » plus ou moins artificiellement entretenus), alors, d'un seul coup la scène subjective s'amaigrit. Et soudain se révèle cette différence de pression entre cette situation maigre que j'ai définie comme espace et durée de non-réponse-attendue : il devient soudain difficile de tenir bon contre la pression doxique ambiante (et personnelle : surmoïque, etc.) qui ne demande qu'une chose, c'est que soit comblé ce vide de doxa, et purgée cette bulle d'angoissante liberté logique et psychique. La dépression s'installe et, dans une disposition au sens pour le moins fragilisante, le penser doit tenir cette place jusqu'au bout de ce qu'elle peut, qui sait, porter de

---

<sup>41</sup> Ce sujet n'a rien à voir avec la seule présence d'un « agent du champ », pour la bonne raison que la praxis est un champ que rien n'assure a priori : la qualité d'une praxis est des plus fragiles, sa possibilité d'apparaître et de demeurer dans le champ social suraliéné est rarissime, et aucune permanence physique ne la définit : tel est le paradoxe, au sens fort, de sa constitution : elle est un champ qui n'est ni purement du sujet, ni purement du socius.

<sup>42</sup> Tout comme, réciproquement, dans une lecture matérialiste de la praxis, *on en arrive éthiquement à la logique*, lorsque l'on cherche à aller au-delà des apparences de la secondarité, pour faire autre chose que « gérer le quotidien », et pour au contraire le réinventer, c'est-à-dire lui redonner sa qualité propre d'inventivité.

vérité. Si faire naître une praxis peut se prévaloir d'une justification, c'est d'étayer une telle résistance aux pressions<sup>43</sup>, et somme toute d'autoriser les dépressions<sup>44</sup>.

## 2. Dialectique négative et logique abductive, ou : Qu'est-ce qu'un paradoxe ?

L'éthique est l'irréductible décision en faveur du singulier. Or la question que je souhaite à présent aborder pourrait être : À quoi reconnaît-on ce qui est singulier ? Comment tenir bon sur l'irréductibilité du singulier au particulier, suffisamment longtemps et d'une façon telle qu'en sorte une connaissance, et une reconnaissance, du singulier pour ce qu'il vaut ?

J'en suis arrivé à un énoncé : *l'abduction est la loi générale de la sémiotique*, dont j'ai dit qu'il était paradoxal. Le paradoxe de cette affirmation indique suffisamment la complexité de la logique signique, qui est celle de tout langage réel, concret. Il s'agit cependant de ne pas confondre un paradoxe et une contradiction, ou une absurdité. Un paradoxe est ce qui vient trouer la doxa, c'est-à-dire l'habitude qui ne doute plus d'elle-même (une loi générale qui ne doute plus qu'elle dit *réellement* le réel, qu'elle en épuise la *réalité*, sans reste). Un paradoxe, cela se maintient malgré la doxa, et pour ce il a besoin d'un effort et d'un courage, d'une ouverture au réel jusqu'alors inouï ; un paradoxe a besoin d'être soutenu dans ce point où s'atteint la fragilité permanente de notre pensée en un point d'« angoisse articulée » (là encore, le mot est d'Oury, lorsqu'il commente la position que Lacan appelle l'« embarras »). Ce point témoigne tout à la fois de sa volonté d'exister en tant que pensée, son *conatus* propre, et de son courage à se mettre à l'épreuve salvatrice du réel qui demeure son dehors radical. Dans un dialogue véritable, on s'ouvre à la possibilité que l'autre, aussi barbare que paraisse ce qui sort de sa bouche, vienne bouleverser nos mots, notre syntaxe, notre pensée.

Un paradoxe se soutient, s'assume, et s'analyse ; il demande à se déployer dans une ambiance qui lui est propre. Le paradoxe, à moins que d'être purement formel, et donc de s'annuler une fois mis à jour sa véritable normalité, telle la baudruche d'un simple effet de manche, demande à être développé dans sa propre aire, dans sa propre ambiance.

Si je devais faire un parallèle avec cette situation où l'abduction est le moteur de la logique sémiotique réelle, je penserais à Adorno, quand il dit que le cœur d'une dialectique véritable, dynamique et jamais achevée, c'est le négatif — au point qu'il parle d'une *dialectique négative*, expression qui est devenue le nom de l'orientation fondamentale de sa pensée, laquelle marque assurément l'un des grands points de bifurcation de la philosophie contemporaine<sup>45</sup>. « Logique abductive » pourrait en être la traduction sémiotique. Une « logique négative » ? Ce n'est assurément pas le vocabulaire peircien, et pourtant une telle expression me semble profondément homogène à l'ambiance logique dans laquelle évolue la lecture de la sémiotique peircienne par la psychothérapie institutionnelle. En effet, c'est ce terme que propose Jean Oury au sujet de la pensée freudienne : « La pensée de Freud est une logique négative », avait-il coutume de dire souvent dans la dernière décennie de son séminaire de Sainte-Anne. Oury prononce cela en freudien, en marxien et en lacanien : un homme profondément pénétré d'une vision dialectique, donc —

---

<sup>43</sup> On retrouve ici, redéployée à hauteur du champ des praxis, la définition par Delion de la fonction d'accueil, fonction « phorique » : le groupe « prend sur ses épaules psychiques » ce que le sujet souffrant ne peut assumer seul ; passer du groupe à la praxis, c'est aller une étape plus loin dans la précision de la thérapie institutionnelle, et affirmer que c'est le *milieu* qui est le véritable agent efficace du « discours » du lieu, de son « ambiance » thérapeutique.

<sup>44</sup> À la seule condition de les travailler par du symbolique, c'est-à-dire à ne pas les laisser pourrir. Jean Oury disait souvent qu'une bonne dépression, à condition d'en sortir, bien travaillée sur le plan thérapeutique, avait pu sauver la vie de bien des gens qui, sans elle, « seraient restés cons ».

<sup>45</sup> J'ai déjà proposé le rapprochement entre Adorno et la logique freudienne. Je renvoie ici à « Trois négativités, ou : d'un matérialisme qui ne serait pas du sordide », texte de l'intervention faite le 15 octobre 2015 lors du *Kristeva Circle* de Stockholm, qui, à beaucoup d'égards, constitue un premier volet qui forme un diptyque avec le présent texte. Lors de cette rencontre je rencontrai Eivind Engebretsen, coresponsable du présent colloque à Oslo, où ma participation se veut la précision, sur le plan logique, de certains rapprochements cliniques et théoriques que je proposais entre l'abord des sciences et pratiques humaines sous le jour de l'œuvre de Julia Kristeva, et un abord matérialiste et sémiotique inspiré par la praxis psychiatrique d'un côté, et de l'autre la praxis artistique.

mais une pensée qui a su articuler la dialectique avec la vision sémiotique peircienne, via Michel Balat. On peut même considérer que, sur ce plan, Oury, suivi en cela par Roulot, Delion et Balat, a procédé à la rénovation peircienne intégrale des catégories de la psychothérapie institutionnelle — sans strictement rien abandonner de ce qui, depuis le début, forme la nervure de cette clinique.

À ma connaissance, Oury lui-même n'a jamais explicité thématiquement une telle alliance entre dialectique et sémiotique, toutefois cette articulation me semble un schème constamment à l'œuvre dans sa pensée depuis le début des années 1990. Je ne qualifierais pas cette présence d'« inconsciente », mais d'« évidente » (cela allait de soi pour lui — c'est du moins mon impression) et surtout de « sous-jacente » (c'est dans la sous-jacence, concept qui lui est propre, que se joue l'essentiel de la fonction agissante du penser et de toute forme de fonction d'efficacité éthique, s'inscrivant sur cette surface qu'il conceptualisa sous le terme de *Collectif*) : dans tout son style, de clinique comme de pensée, Oury est l'homme de la sous-jacence. Ou bien, en termes peirciens que j'emprunte à feu Gérard Deledalle, *dixit* Michel Balat : « Oury, c'est l'homme de la priméité ».

Hélas, le négatif est bien embêtant : précisément parce qu'il est négatif, et que rien de positivement repérable ne peut en tenir lieu. À tout le moins, le quotidien, cet écran du perceptible et de l'intelligible, peut-il aider à repérer les effets de cette logique négative, mais ce repérage ne peut s'effectuer que de façon indirecte, telle une symptomatologie : c'est là la fonction analytique, dans une clinique qui entend tenir compte de ce champ du négatif. Le négatif est non pas une présence en actes, mais une *absence agissante*, acte sous le mode de l'absence. La présence en actes est du côté de l'accueil de cette « pensée du dehors », de cette insistance qui, du dehors, enrayer notre penser. La position *forcée* du sujet, qui accepte l'épreuve de l'ouverture à cette pression, doit adopter, comme réponse à cette insistante absence, une présence en actes, cette « patience active » dont parle Oury : celle qui soutient la décision en faveur du vague, et la proposition abductive de suspendre le cours habituel du penser.

### 3. Singularité du neuf, généralité du nouveau

Or il faut franchir encore une étape dans le repérage du difficile chemin ouvert que représente une telle proposition abductive.

Je voudrais pour cela revenir sur un aspect qui peut paraître paradoxal : une loi singulière paraît sous les traits a priori les plus imperceptibles, ceux de la contingence. La contingence, c'est-à-dire ce qu'on ne voit pas, parce qu'on ne *peut pas* le voir, les catégories nous manquant à son égard. La singularité est invisible, elle a la banalité de ce que notre regard, « habitué », méprise. En d'autres termes, on ne peut les voir faute de les prévoir. La pensée ici tourne en rond. Tourner en rond, en soi, ne gêne en rien la logique du général, qui précisément organise cette circularité entre particuliers réels et généralité de la loi ; sauf que dans ce cercle, le contingent n'a précisément aucune possibilité de venir s'immiscer. Ce qu'il faut, c'est que quelque chose vienne inter-rompre la ronde. C'est l'interruption qu'introduit un point singulier dans une série générale/particulière. Cette situation ne peut se résoudre en termes de généralité déductive, et, à moins que d'annuler toute valeur à cette advenue, elle n'appelle donc, en guise de seule prise possible sur ce qui est en train d'advenir, qu'une abduction. Très exactement, on se trouve ici dans une situation paradoxale, une situation qui troue la doxa et qu'aucune généralité ne peut saisir.

Pour le dire dans les termes de Gilles Deleuze, une singularité est un événement de la pensée qui déplace les frontières entre nos catégories, c'est-à-dire entre les choses elles-mêmes, qui ne sont plus là où nos catégorisations les disposaient, qui ne sont plus *là où*, ni *ce que*, nos topoi pensaient qu'elles étaient. Je l'ai dit, il ne s'agit pas d'un réajustement à la marge du champ, en en laissant le cœur intouché : c'est toute la structuration, et donc chacune de ses parcelles, dont le destin en tant que valeur est emporté par la force bouleversante de la singularité. La logique vague opère une rénovation de la pensée, et pas seulement le renouvellement de son matériau législatif.

On touche là à un enjeu proprement épistémique, c'est-à-dire de création conceptuelle. Ma proposition consiste à dire ceci : exactement comme le singulier n'est pas le particulier, la rénovation n'est pas un renouvellement, et le neuf n'est pas le nouveau.

La nouveauté est la figure chronologique de la généralité, la figure de la causalité déductive sous le mode de la succession temporelle : il est par exemple normal et attendu que, dans l'histoire des techniques, des théories, des pratiques, etc., des formes anciennes s'amenuisent, et que d'autres les remplacent. Autrement dit, le renouvellement est une loi générale et nécessaire de l'existence. Il y a un train du renouvellement qui n'effraie pas l'habitude des sciences. Au contraire, elles en font leur idéal et leur moteur agonistique. L'advenue du singulier, par contre, constitue un bouleversement de ce train-là en lui-même, dans la mesure où cette advenue ne se contente pas de renouveler le stock des lois générales. L'advenue du singulier bouleverse jusqu'à l'ordre général du renouvellement (attendu), et non seulement telle ou telle loi générale. L'abduction est l'ouverture à « on ne sait quoi », à *on ne peut savoir quoi* : peut advenir un renouvellement mineur, mais aussi le risque d'une brisure aux conséquences beaucoup plus lointaines et profondes, d'une hubris potentiellement telle qu'elle pourrait détruire la régularité même de l'ensemble sémiotique.

Plus la singularité surgissant et paraissant, trace après trace, posera une tonalité inouïe et sera porteuse d'une loi forte et rénovatrice, plus elle sera porteuse d'une ambiance marquée d'une angoisse tout aussi forte. Une telle loi ne sera reconnue comme telle, et ne se stabilisera dans toute sa généralité, qu'après-coup, et parfois bien longtemps après... Elle entrera alors dans la longue suite de renouvellements décisifs que les historiens repèrent et classent sous le règne de Chronos (mais pas toujours pour en assagir la portée d'Aion...). Mais en attendant, il s'agira d'accepter l'angoisse comme seul représentant, inquiétante tonalité, trace dont l'interprétation demande à être finement, fidèlement, courageusement poursuivie, au lieu d'être refoulée selon une logique paranoïaque, ou frileusement châtrée pour la faire entrer dans des cases prédéfinies<sup>46</sup>. Le neuf est de l'ordre de la singularité bouleversant l'ordre des places et des déplacements, tandis que le nouveau n'est qu'une place régulièrement augmentée pour y intégrer de la particularité.

Enfin, dernière caractéristique, le matériau du nouveau doit être forcément différent de ce qui déjà est formellement repérable. Sinon, sous le jour de la loi générale qui les ordonne comme deux de ses particularités, sa particularité prétendument nouvelle ne trouvera aucune légitimité à demeurer distincte, et sera rabattue sur les cas particuliers déjà repérés et intégrés à la généralité établie. Alors le particulier nouveau s'évanouira sur l'instant, réintégré à la légitimité particulière déjà existante de laquelle on avait imaginé devoir l'émanciper. Mais même dans le cas où cette différence marquant une particularité effectivement nouvelle est assurée, cette nouveauté n'est pas porteuse d'une hétérogénéité radicale : elle n'établit aucune coupure, elle continue la série. Une particularité nouvelle, même établie comme telle, ne sera jamais qu'une nouvelle particularité, elle ne fera qu'affiner ou poursuivre la série de particularités suivant la raison de la même loi générale, dont la préséance logique ne sera à aucun moment discutée, ni le moins du monde remise en question dans sa puissance législatrice : une particularité de plus ne sera qu'une preuve supplémentaire de la force de la déduction<sup>47</sup>. La particularité, pour être tenue comme effectivement nouvelle, doit être un matériau nouveau, et prendre une forme nouvelle.

---

<sup>46</sup> Ces deux formes de déni de la singularité constituent ce que j'ai appelé ailleurs la pathologie de la tiercéité pure, sur le modèle de Danielle Roulot qui définit la schizophrénie comme la secondéité pure.

<sup>47</sup> Ainsi s'établissent les longs et larges règnes de ce que Foucault appelle les *épistémès* — à ceci près qu'ils permettent également (c'est là la force du structuralisme) d'observer la généalogie des émergences singulières : en repérant leur régime de singularité (en le rapportant aux régimes généraux dominants), *mais* tout en respectant la nervure unique (c'est la grandeur du Foucault critique, et de son attention aux singularités non seulement les plus illustres : Manet, Cervantès, etc. mais aussi et avant tout les plus humbles). On le voit, distinguer neuf et nouveau n'a rien d'une opération axiologique qui séparerait a priori le bon grain de l'ivraie, et s'extraierait de toute enquête historique ou anthropologique... Il s'agit d'une proposition visant à intégrer un nouveau régime d'historicité. Pour le dire vite, ce régime d'historicité est celui du champ des praxis, au sens où j'ai (re)défini ce terme plus haut, et de ses productions discursives (monographies, analyses, etc.). Pour une discussion approfondie de ce champ des praxis et de leurs discours, et de son analyse, je renvoie à mes travaux « d'analyse pratique des discours » dans les champs pédagogique, psychiatrique et artistique.

La singularité, en revanche, n'a pas à se plier à la présence de tels « stigmates » formellement identifiables, et peut se loger dans la moindre des choses, dans la plus banale des occurrences. Ce n'est pas le matériau qui est neuf, c'est la logique avec laquelle ce matériau joue dans la dynamique du penser, la façon dont sa prise en compte soudain changée bouleverse les places et les déplacements de la sémiose, les chemins possibles du sens. Un beau jour, un détail ridicule, qu'on ne voyait même plus dans son insignifiante banalité, « ressort » soudain, et toute l'ambiance en est changée : soudain le jour devient beau — ou à jamais insupportable.

On peut reformuler ici notre souci de la contingence. C'est dans une apparence première de totale banalité que paraît tout ce qui est porteur d'une singularité neuve (*vs* une nouvelle particularité). En effet, c'est toujours avant tout sous le statut de contingence qu'apparaît la singularité : elle est elle-même *forcément* contingente au regard de la généralité régnante. La singularité n'a jamais besoin de perdre cette banalité d'apparaître, ce « commun » dans sa guise, pour s'affirmer fidèlement dans ce qu'elle est, strictement. La singularité du neuf ne défige pas les formes, elle fait bouger les structures, les places, donc les possibilités de déplacement. Elle ne concerne pas directement les formes, elle défige en-deçà d'elles. Le visage aimé ne change pas, expliquant ainsi notre amour soudain. Un sourire n'a pas d'effet miraculeux par le seul fait des zygomatics, et on ne programme pas un sourire, aussi peu qu'on peut l'exiger statutairement dans les gestes d'un protocole d'accueil — alors que parfois c'est un sourire survenu dans le hasard qui opère la rencontre décisive, et la bifurcation qui permettra de sortir de l'enfer. « Combien ça coûte, un sourire ? » demandait Jean Oury face aux logiques comptables des experts venus évaluer le coût de la journée de soin à la clinique de La Borde... Inventons le mot : la singularité du neuf est un « défigement », mais un *défigement non formel*.

#### 4. D'une certaine qualité d'invisible et de son sort

Aujourd'hui, où le nouveau maître-mot est *evidence-based*, toute clinique doit être justifiée par du visible bien établi. L'évidence est la qualité de ce qui peut se voir, *videre*<sup>48</sup>. Fonder sur l'évidence la clinique, créer des *evidence-based medicine*, ou *education*, etc., sous l'apparence du bon sens responsable, risque bien de s'avérer le plus pauvre des « pragmatismes », des « esprits concrets ». Or en fin de compte, le neuf, le singulier, la négativité, relèvent d'un régime radical d'invisibilité. Vouloir les fixer sous des traits visibles, selon une logique du visible, c'est de facto leur ôter toute leur puissance, ou en ignorer la logique de son advenue et de ce qu'elle déchaîne. L'évidence, c'est le fondement de toute vérification, de toute évaluation. Face à cette « idée qui va de soi », il est possible de ne pas renoncer à jauger des effets de telles ou telles pratiques convoquant ce qui relève du négatif et du sous-jacent<sup>49</sup>, sans pour autant croire devoir se plier à une évaluation positiviste de ce qui arrive : c'est une logique de l'après-coup, de l'indirect, qui régit la prise en compte sérieuse de la négativité, sans trahir la complexité ni la vie des praxis. Logique qui nécessite, en un même geste, une fonction décisive du sujet (si l'on ne décide pas qu'il y a, *qui sait ?*, de l'inconscient qui agit, alors de fait, jamais l'inconscient n'interviendra, à moins que de tout détruire des médiations du langage : c'est le déferlement du passage à l'acte) et une fonction analytique (ce n'est que dans le questionnement des représentements que l'interprétant peut se déployer) — deux fonctions qui entourent logiquement le moment de la possible rencontre déchaînant sa suite de conséquences, mais que l'on peut tout aussi bien situer dans l'entre-deux de ces moments réels. On reconnaît ici une temporalité qui se

---

<sup>48</sup> En rhétorique, l'*evidentia* latine désigne la qualité de ce qui « saute aux yeux » ; elle traduit l'*energeia*, qualité exprimant — en la réduisant déjà ! — l'*enargeia* grecque, et repose en fait sur un mythe, celui du style si fort qu'il nous en ferait oublier la parole, pour nous faire croire voir les choses elles-mêmes, et non plus les mots.

<sup>49</sup> Pour une discussion de cette question de l'invisibilité du champ dont il est question dans toute praxis, je renvoie entre autres à ma communication « Deux régimes d'invisibilité. Une certaine invisibilité, seule condition possible pour une communauté humaine », Colloque international de sociolinguistique *Les minorités invisibles : diversité et complexité (ethno)sociolinguistiques*, Université Paul Valéry-Montpellier 3. 28-29 novembre 2013, édité par K. D. Léonard, *Les minorités invisibles : diversité et complexité (ethno)sociolinguistiques*, Michel Houdiard Éditeur, p.40-52.

rapproche du « futur antérieur », que Balat, après Lacan mais en bon peircien, a toujours considérée comme la moins imparfaite pour tenir l'abduction.

On ne peut planifier le singulier, on ne peut faire une histoire du neuf, on ne peut positivement identifier la négativité. Que par ailleurs, par suite, cette singularité déploie des figures formellement, voire substantiellement, repérables, c'est tout à fait *possible* ; on peut même dire que, dans certaines inscriptions de cette singularité, des créations formelles sont nécessaires à l'existence d'une telle singularité, à son déploiement et à sa survie. Dans le cas par exemple de la création artistique ou de l'invention scientifique, le déploiement plein et complet de la singularité d'une esthétique singulière ou d'une théorie inédite est intrinsèquement lié à l'inscription formelle de signifiants inouïs, ordonnés dans une régularité qui se donne à observer sous une disposition qui peut s'analyser de façon stylistique, logique, pragmatique de façon positive — et alors seulement, oui, l'ordonnement concret de ces signifiants historiquement apparus peut être lu sous le registre de la nouveauté.

Mais réduire la singularité à cette surface formelle, aussi riche qu'en soit la phénoménologie scrupuleuse, c'est rater l'aire logique de l'*émergence* singulière, et la réduire à ce qui, d'elle, s'inscrit et se fixe dans l'aire durable du généralisable. Deleuze toujours a profondément analysé en quoi cela revient à commettre une erreur de parallaxe, en croyant, depuis l'intérieur d'une logique langagière établie, pouvoir énoncer fidèlement la logique du sens qui l'a faite advenir. Ce n'est pas à l'aune du positivement constatable qu'on jauge de la singulière enargeia des événements. « L'avenir » de toute révolution est probablement l'échouage dans le régime d'une gestion des biens, tandis que, transversal à toute époque ou périodisation, demeurera toujours le « devenir » révolutionnaire (ou son « devenir-minoritaire », pour employer un autre trésor de la langue deleuzo-guattarienne que je préfère) véritable d'une époque, d'un geste, d'une voix. Alors, la suite des conséquences d'une telle singularité est souvent celui de la reproductibilité : pour la singularité d'un Picasso, combien de toiles à touristes... Pour un vers de Racine, combien d'alexandrins néoclassiques promis aux souris...

Toutefois, cette reproductibilité peut au contraire constituer le plus justifié des idéaux : c'est un recours toujours nécessaire de s'appuyer fondamentalement sur la vérité d'un théorème grec : son advenue a beau avoir été d'une décisive singularité, la loi générale dont elle était grosse peut durer aussi longtemps que le réel s'y soumettra sans être brisé, ni la briser. Il est heureux que certaines lois générales demeurent, et même que parmi ces lois, il en soit qui œuvrent à maintenir en permanence la greffe de l'ouvert. Ainsi, c'est tout de même une loi générale majeure de la psychanalyse que le concept de transfert, lequel, quand il reste porteur de l'ordre de l'expérience la plus profonde (à hauteur de priméité), joue pleinement son rôle d'interprétant final, en permettant que se déploie pleinement toute la sémiose de la parole du sujet.

Mais il ne faut pas s'y tromper, ni céder aux apparences de l'évidence : de telles situations restent rares et demandent la plus scrupuleuse des éthiques pour demeurer vives. Car ces interprétants finaux, ces « habitudes », peuvent se fermer au réel, et régresser au statut de dogmes d'une doxa<sup>50</sup>. Quoi qu'il en soit, une vigilance est nécessaire, point de présence d'un sujet : *généralement*, quand ce qui était singularité assertive, vive, commence à se soucier de son apparence, de sa propre « différence », quand par exemple fleurissent les « Manifestes », alors la dégénérescence vers la particularité n'est pas loin... Et là, on retrouve le sort entropique de la généralité et des figements — pour en rester aux Manifestes, vient vite l'aire des

---

<sup>50</sup> C'est toute l'ambivalence des sciences humaines (or toutes les sciences sont, dans leur praxis, humaines), c'est-à-dire de leur régime de fonctionnement : soit à régime praxique, singulier, soit à régime macrosocial, « établi ». Pour un Lévi-Strauss, un Barthes, un Lacan, pris dans leur praxis ethnologique, critique ou psychiatrique, combien de générations d'universitaires ont ensuite transformé leurs propres champs disciplinaires en autant de paroisses particulières soumises à une promotion estampillée de la religion de saint-Signifiant... Mais dans le vaste mouvement de contre-révolution blanche qui marque l'ère post-structuraliste, sous le soleil de laquelle nous survivons toujours, cette sainteté s'est déportée vers des Cieux beaucoup plus positivistes, et sans aucun doute beaucoup plus abrasifs vis-à-vis des véritables praxis émancipatrices. Peu importe le contenu théorique, dans les deux cas, c'est la fonction, et plus encore le régime de fonctionnement, qui demeure le même : la généralité des doxas force à l'abduction véritable, au neuf. Je renvoie ici encore à « Trois négativités, ou : d'un matérialisme qui ne serait pas du sordide ».

chapelles et des excommunications ; ou bien, équivalent a posteriori, le règne entomologiste du positivisme historiciste. Vie et mort d'un événement, rentrée de la singularité événementielle dans les rangs, ou les rangements, de la régularité chronologique<sup>51</sup>...

---

<sup>51</sup> On peut dire que toutes les philosophies de l'événement, et au premier chef celle de Deleuze, celle de Guattari, mais aussi celle de Badiou, sont une articulation métaphysique très exigeante des régimes d'événementialité et de la fidélité à leur logique, ainsi que, revers d'un tel endroit, une critique et une clinique des « baisses de régime », des retombées de ce régime événementiel (celui d'Aion chez le lecteur des Stoïciens qu'était Deleuze, celui que Guattari construit sous le modèle du « moléculaire » et de sa logique schizo-analytique, celui de la fidélité subjective à la vérité déchaînée par la trouée événementielle dans l'espace d'un monde chez le dialecticien matérialiste qu'est Badiou) à un régime des particularités soumises à un ordonnancement général plus ou moins... généralisé (Chronos selon Deleuze, logique « molaire » selon Guattari, temporalité néoclassique selon Badiou).



# TO GRAFT OPENNESS

## OR: THE ORDER OF CLINICS

### THE ETHICAL FUNCTION OF LOGICS OF VAGUENESS

A MEETING BETWEEN INSTITUTIONAL PSYCHOTHERAPY AND THE SEMIOTICS OF CH. S. PEIRCE

Pierre Johan Laffitte, Université de Paris VIII-Saint-Denis  
pjlauffitte@almageste.net

*N.B. This version is the one that was pronounced of Friday, 26<sup>th</sup> of October in the Library of the Universitetet i Oslo. A more developed version in French can be sent.*

*Mesdames et messieurs, bonjour. I would like to thank our Norwegian friends for allowing us attending and practicing such an encounter between our fields and backgrounds.*

I would like to say today something very simple, banal after all, about human sciences and practices, on the one hand, and “hard” sciences (biomedicine, physics, genetics) on the other hand: their meeting must articulate them, and not squeeze one of each, although today therapeutic work is massively reduced to the paradigm of hard sciences. I would like to consider this junction from the point of view of the semiotics of Charles Sander Peirce, which a small bunch of psychiatrists and psychoanalysts convoke in a very efficient way. Among them is Pierre Delion<sup>52</sup>, whose team practices in a public hospital in France what is called “institutional psychotherapy<sup>53</sup>”; Delion is one of those who defend a polyfactorial approach of autism. After seminal propositions by psychoanalyst and semiotician Michel Balat<sup>54</sup>, he links semiotics with psychoanalysis and phenomenological psychiatry (Binswanger, Weizsäcker)<sup>55</sup>. I won’t detail such a “Freudian acclimatization” of Peirce’s semiotics, but here is what Delion says about his work with autistic children:

First of all, we proceed to all physiological, neurological and genetical tests, in order to see what they can learn to us about the disease. But in a way, my true work as a pedo-psychiatrist only starts from then on, because the human being we have to take in therapeutically cannot be reduced to his or her disease.

How can we understand this priority given by Delion to medical tests? These elements are determining, that is: they obey a logics of determination: to the question whether they are relevant or not, one can answer on a scale that goes for *yes* to *no*. But when a strict cause either physiological, neuronal or genetic is not massively prevalent, then these elements become only one dimension integrated in the wider psychiatric diagnostic, which Dutch psychiatrist H.C. Rümke called *Praecox Gefhül*: such data cannot “say it all” about what matters in this suffering autistic existence the team has to take in and work on *with* the child and his family.

---

<sup>52</sup> To go deeper into Pierre Delion’s clinics, see his many books, among which: *Séminaire sur l’autisme et la psychose infantile*, Toulouse, Érès, 2009, *Prendre un enfant autiste par la main*, Paris, Dunod, 2011.

<sup>53</sup> A very brief, though dense and clear introduction to this major psychiatric movement is Pierre Delion, *Qu’est-ce que la psychothérapie institutionnelle ?*, Paris, Éditions d’Une, 2018.

<sup>54</sup> Michel Balat, *Des Fondements sémiotiques de la psychanalyse. Peirce après Freud et Lacan*, Paris, L’Harmattan, « Ouverture philosophique », 2000 (version abrégée de la thèse d’État de 1986) and *Psychanalyse, logique, éveil de coma. Le musément du scribe*, Paris, L’Harmattan, 2000. See also [www.balat.fr](http://www.balat.fr).

<sup>55</sup> To have a first view of this rich and massively unknown field, see Michel Balat, ed., *Autisme et éveil de coma. Signes et institutions*, Nîmes, Éditions Champ social, « Psychothérapie institutionnelle »; Pierre Delion *L’Enfant autiste, le bébé et la sémiotique*, Paris, Presses universitaires de France, “Le fil rouge”, 2000; Pierre Johan Laffitte, *Le Langage en-deçà des mots. Sémiotique peircienne, métapsychologie du bébé et psychothérapie institutionnelle (Commentaire à L’Enfant autiste, le bébé et la sémiotique de Pierre Delion)*, Paris, Éditions d’Une, to be published.

One can even say that the pedo-psychiatrist's work starts at this precise moment when it would be tempting to shut down everything the patient has to express: the temptation to think that those traces objectively perceivable from outside can exhaust all that the subject has to say. On the contrary, Delion says:

Often, we have noticed that, behind those massive signs, neuronal or physiological serious deteriorations, other "clandestine" signs asked for being listened to.

The proper therapeutic work stems from the decision to listen to such a clandestine sign.

Then, there is no longer yes-or-no or present/absent option about "what this being we are welcoming is telling us about him". Hence, the appropriate answer can no longer be a caring procedure, it must be a clinic *that structures itself from the subject*. Answers have to rise from the uniqueness of the call from that body and psyche taken in: no procedural answers, that are thought before the call rose, but answers accepting that injunction to "speak the language" of this very subject that's standing there, fragile as ever, at the heart of the team's welcoming presence. Child's taking in is not purely physiological or behavioural, but spreads on various layers of interactions, that are physical of course, but also affective, archaic, and more elaborated in terms of fantasy (a layer by which enters the whole problematic of group, transgenerational and cultural constellation).

What kind of logics underlies such a conception of psychiatry? It is a logics of signs, *i.e.* a semiotics. Now, in semiotics, all starts with the question: what is a sign? The common notion of what a sign is, is a binary link between one signifier and one signified, a relation that is reproduced at the superior integrative level between the arbitrary sign of the code and its real contextual referent. Yet a sign never can have an unambiguous signification, and interpretation is an integral part of the semiotic process. That's why Peirce's conception of sign will not leave the decision for such an interpretation to the mere social uses or users' strategies; on the contrary, Peirce reintegrates it into the logics of sign itself. For this purpose, Peirce proposes a triadic conception of the sign, that links one signifier pole (called *Representamen*) to one pole called Object (both conventional and real) by the action of a third pole called Interpretant. The logics of signs concerns the whole situation where the effects of such signs spread. In other words, the "users" of signs are never external operators: their destiny is essentially integrated to that logics of which they are only one of the elements. Thus, a symptom cannot be just a physiological or behavioural sign, it can fully take sense only regarding the whole set of *affective, behavioural* and *fantasy* interactions in which the subject is involved. On these three levels, the triadic sign activates its three-pole carousel representamen/object/interpretant. These three layers constitute the semiotic life of the team, of the family, of the child, and consequently of the physical and psychical symptoms. Here, we are at the opposite of the objectivist ideal, incarnated by the DSM for instance, an ideal of producing a discourse devoid of all subjective commitment in an interpretative assignation, in the assertion of a sense that, therefore, can no longer be called a sense...

Such a semiotics props up a psychiatry that fights against the reduction of therapy to a strictly medical and physical conception. Semiotics as a logics goes beyond the mere semiology of a nosography: it can back up the logics of a nosology; but semiotics can above all found such a nosology on an anthropology. Indeed, Peirce clearly asserted that: "man is a sign". Language is consubstantial to human ontology, it is not only the way of communication, the codes and uses of which are to be integrated by each agent more or less correctly. While psychotic and autistic pathologies cannot be reduced to mere medicine indicators, semiotics can be one of the modes of clinical openness to this dimension of existence.

So now, how can we define such an openness in terms of semiotics?

According to Peirce, two logics drive the life of signs: the logics of generality, and the logics of vagueness.

Logics of generality has *deduction* as its main operator. From general, universal laws, it deduces the functioning – or dysfunction – of such or such point of reality, that is interpreted as a *particular case* of the general law. Reality is read as a set of particular cases, all integrated under a general legislation. From this set of laws, knowledge and action are deduced and adapted to these particularities. Since deduction is the

mode of production of a universal knowledge about particularities, the logics of generality props up the regime of all science.

If some occurrences don't correspond to any of those particular cases, they count for nothing: such is the category of *contingency*. According to a logics of generality, contingency can be erased without being considered as a substantial loss.

A logics a of generality is a necessity, on many levels, no need to discuss about it. Nevertheless, the problem arises when, for instance, I reduce the diagnostic for a schizophrenia into a limited list of items, and even more when I have been trained to judge such a “withdrawal” only with a quantitative scale of such items: in such conditions, nosology is absolutely out of the field, and this integrally procedural diagnostic will repress all that cannot be reduced to positivistic measurements: that is all the field of desire, fantasy an drive. All of that, evacuated as contingency, as trashes in a bin.

But there is another, deeper limit for the logics of generality. Deduction is an operator that organises the efficiency of a yet established state of rule. But, in no way, it can operate the creation of a new law. The arising of a new law never comes thanks to deduction, but thanks to *abduction*. Abduction is the logical figure of opening thought, in order to receive and take in what enters none of yet existing general categories that have organized the interpretation of reality until now. An abductive reasoning suspends the principle of contradiction: there are things about which, intrinsically, I cannot assert whether they are *a* or *b*. These presences are real and yet, they can depend on no general law: thus, they cannot be considered as particular cases: thus, the general law can only treat them as contingencies. And yet, such things insist, resist to my thought's reflex to normalize them: if my thought accepts not to repress them, then I am led to conclude that they are potentially carrying a new law. Such an insistent presence, that makes a break in the series of particularities, has a name: it is a *singularity*. In the path of interpretation, singularity is the call for a bifurcation point. Once such a singularity has been accepted and received, it can spread out fully the law it carries, a law that can therefore become a new generality that shall help to perceive the real and categorise it in a renewed way. This logics of abduction, opening thought to the event of singularities, is called *logics of vagueness*<sup>56</sup>.

The courage of thought consists of opening its logical area to the possibility of a law yet unheard. Abduction is the “put on hold” of the general laws that were organizing the stable state of thought-reality relationships. It neutralises our mind reflex: for a while, one must accept that whether that object is either *a* or *b* is not the point; one must abandon one's lust for chosing unambiguously, so that the consequences for this bunch of potential hypotheses can spread out freely enough, and long enough, so as to observe every point they inscribe, and if such an inscription asserts, and confirms – or not –, the possibility of a law. Such a logical space to be kept free requires restraint as much as it needs constant care and attention: this constitutive tension is called by psychiatrist Jean Oury an “active patience”. To my view, such an expression designates very precisely the ethics of pragmatism according to Peirce, its subjective commitment into a discipline of openness. Abduction is not a mere, marginal readjustment of the current state of general law, but it is the introduction of a logics that is radically different, and that forces us to upset our customs of thought and action. Jean Oury, again, used to talk metaphorically about “grafting openness” and “programming hazard”.

Such a graft of openness is all the more urgent in psychotic and autistic pathologies as these are situations in which relationships with the outside world is precisely the utmost point of agony for the alienated subject. But more broadly, the logics of vagueness underlies and defines the psychiatric praxis. And even more broadly, it defines any proper praxis<sup>57</sup>.

---

<sup>56</sup> The major book, that brought to light that “iconic” vagueness for the French intellectual field, is due to Christiane Chauviré, *Peirce et la Signification. Introduction à la logique du vague*, Paris, Puf, « Philosophie d'aujourd'hui », 1995.

<sup>57</sup> Without defining what a praxis is, if I were to give another point of comparison, we could think of Claude Lévi-Strauss's *Pensée sauvage*, that proposes a famous distinction between engineer's thought and handyman's thought:

Logics of vagueness is the one that takes in the subject by deciding that, when he arrives, everything about him has not been fully said yet, and that something always remains that only him can assert. He is not only an autistic-type, or a sub-categorisation of a schizophrenic. When a child develops a keloid, when a schizophrenic violently rushes into an acting out, when a young autistic is unable to express an archaic angst and stretches all his body, to the point that his tonus has no other option but to spit it out, how can we take it in? Pharmaceutical straitjacket, medicinal incarceration, isolation rooms will shut symptoms up, but will make new ones appear (unless they tame and destroy definitively the psychic resistance of the subject). To neutralize our assassin reflexes opens the space for welcoming these symptoms and let them work into a therapeutic environment full of heterogeneity, opened to real-life dynamics, carried by the field of transference and fantasy, dissociated though they might be. What matters is to help the subject to spread out what is singularly calling for being articulated, in order him to find the means to becoming again the true subject of his speech. Including when such a speech is purely corporeal, what matters is that body signs be not rejected to the poor signal-status of some DSM. In the body lies “the treasure of signifiers”, Lacan used to say. One must permanently lead this *corpus* back to its logics of appearing and expressing – in other words: to its semiotics.

But such an expression cannot only lie on the child’s shoulders, nor on one person from the nursing staff: the abductive proposition of signifiers is to be carried through the “semiotic body” of the whole team – such is the therapeutic function. And then, environment can serve as what Winnicott used to call a “potential space”. Thus, mainly with heavy pathologies, it is only at this ultimate level of integration of the whole institutional life, that this full quality of language can be restored. Hence, we are brought back to the triadic definition of sign that integrates the whole situation and interpretative acts within the process of semiosis<sup>58</sup>.

Once reached such a point, let me insist: generality and vagueness are logically interdependent. The issue is not to choose either of them, as one’s favourite football team, but rather to wonder: which of these two logical figures must be put as the keystone of the semiotic dynamics of our lives and praxis? Generality has to remain the ideal, both ultimate and to be permanently unfixed yet, of the life of sign and its interpretation. But it cannot be the heart of Peirce’s logics: if not, this logic would regress to a pure formalism, which is a contradiction considering that Peirce is one of the three fathers of pragmatism, along with William James and John Dewey! The true motor of the dynamics of sign is the permanent possibility of abduction. Let’s say then, in a somewhat paradoxical way, that *abduction is the general law of semiotics*.

Circulation between all these signs are logically ruled. I have only wanted to locate where lies the possibility for a decision that sustains the logics of vagueness, and the ethics, both subjective and collective, that comes alongside. Vagueness names both a logics and an ethics. In other words, I have wanted to

---

logics of generality rules engineer’s thought, and logics of vagueness rules handyman’s thought. In fact, it is our chairman Anders Johan Wickstrøm Andersen that recalled Lévi-Strauss’s comparison to our mind, and I do thank him for reminded me of this seminal text.

<sup>58</sup> In other words, language can exist far deeper under the mere linguistic area. Here we are to insist on one epistemological point of high importance. To my view, one of the major contemporary intellectual dead-end lies in the reduction of language (*langage*) to idiom (*langue*), to its code and uses, and consequently in the reduction of semiotics to linguistic (renaming it “pragmatic linguistic” is of no effect on that point). Such an abdication eventually mortgages not only sciences of language, but also human sciences, and particularly psychiatry and psychoanalysis. One of the most calamitous effects is the gelding of all the singular dimension of *parole* (*i.e.* the expression of the most subjective part of the person) into the only discursive concept of *speech*, *i.e.* a particular, positively locatable occurrence (either *énoncé* or its act) – whereas someone like Lacan, with its concept of *lalangue*, had struggled to preserve all its “subconscious machinery”, this deep capacity to language (*un dire*) that is irreducible to “what is said in what is heard” (here I refer to the incipit of Lacan’s *Étourdit*: “Qu’on dise reste oublié derrière ce qui se dit dans ce qui s’entend.”) I follow the English translation by C. Gallager, consulted on the webpage: <https://www.valas.fr/IMG/pdf/EtourditJL-etourdit-CG-Trans-Letter-41.pdf>.

indicate this contingent, hazardous point, in clinics but also in daily life after all, when an ethical decision by the subject alone can make the whole destiny of a clinic, of a psychiatric theory and of an anthropology, bifurcate, and redefine the sense of what a human being has to be, the sense of what his existence can be, and the sense of how deep his madness is also ours.



# Clinique du sens et pathologie de l'intégration (Au sujet de *Logique du sens* de Gilles Deleuze)<sup>59</sup>

---

Pierre Johan Laffitté<sup>60</sup>

Résumé :

Mots-clés :

Abstract :

Keywords :

La question du sens ne « s'applique pas » à tel ou tel domaine. Sa logique mérite un traitement autre que de le réduire à un problème sémantique, syntaxique ou pragmatique. Ni signification, ni correction expressive, ni engagement d'un acte de parole ou son interprétation, le sens serait plutôt leur condition de possibilité, leur « champ transcendantal ». Le plus grand penseur de cette singularité du sens est sans doute Gilles Deleuze, qui en a questionné les chatoiements en métaphysicien, mais aussi dans les arts (littérature, peinture, cinéma), la clinique et le politique, tendu vers le souci fondamental de la « grande santé » de la pensée, luttant 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.

Deleuze traque les pathologies des systèmes (onto-)logiques, et son travail constitue indissociablement une clinique du penser, et ce, dès *Logique du sens*, moment majeur où se déploie le souci du sens et des pathologies pouvant l'affecter. Outre une description de cette logique et de cette clinique du sens, j'en proposerai une analyse au crible de la notion d'intégration, dont les avatars marquent, de façon sous-jacente, les étapes majeures de la critique et de l'affirmation deleuziennes. Ici, « logique » et « clinique » désigneront non des domaines théoriques ou pratiques, mais des dimensions transversales à tout domaine : éducation, psychiatrie, vie quotidienne, etc. Si notre discussion restera ici à un niveau conceptuel, la pédagogie, comme toute autre praxis véritable, pourra légitimement se sentir concernée par de tels fondements. Et ce, ne serait-ce que parce que Deleuze, suite à *Logique du sens*, rencontrera la psychothérapie, mais aussi la pédagogie, institutionnelles via Félix Guattari, psychanalyste à La Borde et ancien élève de Fernand Oury, et que ces deux praxis sont à l'origine des réorientations radicales qui mèneront Deleuze à *Capitalisme et Schizophrénie*, relève majeure et définitive de *Logique du sens*.

## 1. Dire l'être, repérer des pathologies

### a. Surface logique du sens : genèse de l'être et du langage

Pour Deleuze, le sens, ni logos ni étant, n'existe complètement ni dans le langage ni dans les corps ou les choses. Dans le langage règne la signification, et dans les corps, les qualités. Ni haut ni profond, l'ordre du sens est la surface pure, à la frontière entre profondeur des corps et abstractions du langage.

Ordre des profondeurs pures, les corps font l'objet d'une genèse ontologique. La production du langage qui lui correspond existe sous forme de propositions, même abstraites, désignant et signifiant ces corps, et manifestant ainsi le point de vue d'un sujet. Pareille conception du langage, d'inspiration pragmatique, 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, la question est :

---

<sup>59</sup> Ce texte est la version abrégée et réécrite pour le numéro 2019 de *L'Année de la recherche en sciences de l'éducation* consacrée à l'interprétation et l'herméneutique. Le texte original a été écrit pour une intervention en 2012 à l'Université de Canterbury, et se situe dans le recueil « Écrits pour l'HDR », dans le volume « Aux bords de la clinique ».

<sup>60</sup> Université de Paris 8-Saint-Denis, Laboratoire Experice.

comment le langage émerge de l'ordre des choses (genèse biopsychique de l'appareil langagier), s'en différencie (passer du son au signifiant : c'est tout l'enjeu de l'oralité et du code) et s'y articule (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 du réel des corps (psychose) ?

Ce qui distingue et distribue les deux ordres, les deux séries, c'est le sens, surface articulatoire qui relie telle proposition langagière à tel état de choses, et permet de dire *quelque chose* à propos de *quelque chose*. La fonction du sens, qui n'a rien à voir avec dire le faux ou le vrai, est de rendre possible les conditions pour *pouvoir* articuler « telle chose est (...) » ou « elle n'est pas (...) ». Symétriquement le sens n'existe pas dans les corps, ni comme un corps : c'est un événement incorporel qui survient aux corps, qui *leur arrive* et introduit dans leur règne une dimension singulière : le symbolique.

Le sens est surface. Non isolable ou repérable comme un être réel, il est un incorporel émergeant des corps, sans exister comme corps : sa genèse est logique, et non ontologique. S'il n'existe pas, en revanche le sens subsiste ou insiste. Où ? Non pas « dans », mais *à travers* le langage, du fait même qu'une proposition énonce une signification à propos d'une chose. Le sens « double » tout langage, il est l'organisation secondaire reliant l'ordre primaire des corps et les ordonnancements tertiaires du langage : ni profond, ni haut.

Évoluant sur un plan, le sens n'obéit pas à la logique classique qui prévaut dans l'architecture des propositions. Ce qui s'y passe n'est pas du langage, mais ce qui fonde le langage : le sens fait exister ce qui l'exprime. Or nous, êtres de langage, sommes déjà des effets de sens, dès lors que nous parlons ou sommes parlés : depuis l'intérieur du langage, nous ne comprenons ce fonctionnement surfaciel que de façon déformée, sous le jour du paradoxe. Le grand auteur de *Logique du sens* est Lewis Carroll, découvreur des paradoxes du sens, dont il a su avec génie énoncer le... *non-sense*.

Cette rencontre entre langage et corps est singulière : elle survient aux corps, mais la logique du langage, si elle tente de l'appréhender, n'en décide pas. Cette singularité est un événement. Il n'y a donc pas à se demander « Quel est le sens d'un événement ? » : le sens *est* l'événement. Sa signification, sa portée, sont une autre question, dont nous, sujets de langage et de corps, nous emparons ; mais l'événement, lui, demeure antérieur à ce commerce des mots et des choses qu'il rend possible. Les événements arrivent aux choses et fondent le langage : les choses n'ont rien demandé, le langage ne saurait leur adresser sa demande sans une instance de passage. Pour autant, il n'y aura pas sens, un événement ne s'inscrira pas, s'il n'y a pas advenue réelle de ce bouleversement aux choses ; et ce bouleversement sera sans existence s'il n'est pas inscrit quelque part, tissé en langage. Sans cela, nul agencement singulier ne peut, articulant la série de son état à la série de son interprétation, faire bifurquer et évoluer sa situation d'advenue. On passe d'une série à l'autre selon un ordre déployé par, sur, la surface liante : on n'épingle rien à la surface du sens, à jamais insaisissable.

### *b. De l'ontologie à la clinique*

La clinique deleuzienne établit les pathologies liées aux dysfonctionnements de la surface du sens : déchirure, suppression. L'opération du sens comme distribution corps/langage rapproche ici Deleuze de Lacan, pour qui la fonction symbolique structure la psyché. Le réel inconscient, hors toute proposition imaginaire, est « ce qui ne cesse pas de ne pas s'écrire » ; du sens ne se produit, une interprétation (énoncée ou non) n'émerge, que quand se nouent l'ordre du réel et l'ordre des échanges (énoncés, agis, vécus). La vie psychique se structure en un principe de distinction *et* de liaison entre le Moi, lieu du rapport spéculaire à la réalité et au monde, et le Sujet inconscient, radicalement refoulé. La conscience suit le principe de réalité, surdéterminée par le principe de plaisir et, par-delà, par toute la tellurique inconsciente. Partant, Deleuze repère deux pathologies symétriques.

Une pathologie fait perdre au langage ce qui le distingue des corps, les mots ne sont alors plus que choses : psychose. Tant que la psyché, opérant la distribution des deux séries, relie et distingue conscience et inconscient, moyennant des tensions entre réalité et plaisir, on reste plus ou moins dans la névrose ; mais lorsque se mélangent les deux séries, alors le langage plonge dans la profondeur des corps, perdant

l'infime pellicule du sens qui l'en distinguait. Dans cet état psychotique, les mots perdent leur existence de mots et n'existent plus que comme qualités de corps. Dans l'hallucination et le délire, les mots violent, coupent. À l'univers paradoxal de Carroll succède le chaos d'Antonin Artaud : la profondeur des pulsions remonte englotir l'aire du langage. Cette pathologie est mélange de niveaux, effondrement de l'édifice sémiotique dans le sans-fond des corps où rien n'advient : nul événement, mais du désastre. Nul rythme, mais du vertige sans fin.

Dans la pathologie inverse, la rationalité classique, propositionnelle, régit tout, mutilant la multiplicité des qualités de corps pour n'élire que les attributs et relations dicibles et réglables par des propositions. Deleuze voit là, avec Kant, la « maladie » propre à la métaphysique classique ; mais il y voit plus radicalement, avec Nietzsche, la ruine de la philosophie classique, critique et dialectique. Mais au-delà, ce règne du pur ordre tertiaire du langage, on peut conjecturer qu'il s'agit de ce que le psychiatre Jean Oury appelle, avec humour (mais sérieusement !) la « normopathie », pathologie forclosée à tout ce qui, même de loin, impose l'évidence des pulsions, du désir, de l'angoisse. On peut également penser à un autre cas de figure, à une création non-humaine, pure rationalité, pure croyance, pure « logique » : colonisation du réel par les seules lois de nos propositions, dirait Deleuze. Alors, il n'est plus besoin de sens : si l'on ne s'intéresse plus au réel, à ce qui enraye nos propositions et renvoie à nos profondeurs, alors à quoi bon se préoccuper de la surface du sens soucieuse de ces profondeurs ? Pareille forclusion est l'antichambre à l'élimination totale des corps, de leurs âmes et de leurs restes. Les génocides concertés en ont été la réalisation historique propre au XX<sup>e</sup> siècle : mais alors, cette pathologie n'est plus seulement la détérioration psychique ou biologique de la surface du sens, c'est son élimination volontaire et culturelle, son *assassinat*. Car ses effets sont bel et bien des états de corps réels, sous forme de désastres. Cette pathologie du règne absolu, donc fou, de l'ordre rationnel tertiaire, doit à son tour être analysée comme symptôme d'obscurcs pulsions de mort, d'inceste et de toute-puissance, mouvements profonds traversant autant le corps des individus que celui des masses.

## 2. Mort du sens par intégration totale

Cette dernière pathologie convoque ce qui fait le cœur de la « famille » de la métaphysique traditionnelle et de la philosophie critique, vis-à-vis de laquelle tout, en Deleuze, vise à se distinguer. Je propose de lire cette tradition au crible d'une catégorie certes pas thématifiée par Deleuze, mais qui, en sous-jacence, me semble être son outil permanent : la catégorie de l'*intégration*.

### a. *Intégration et ontologie*

L'intégration désigne un mouvement qui se retrouve dans les philosophies classiques, métaphysiques et critiques, et Deleuze analyse en particulier comment s'opère l'intégration ontologique dans les systèmes de Kant et de Leibniz. Le point décisif est que tout s'intègre de façon homogène, parfois même à la façon de cercles concentriques où l'ultime cercle fonde in fine tous les autres qui lui sont intégrés (ou qui inversement rayonnent à partir de lui). Si Leibniz, malgré le raffinement de sa monadologie, ne dépasse pas l'ultime niveau intégratif qu'est Dieu, Kant quant à lui dépasse ce modèle, et pose que pour penser un objet, il faut tout à la fois penser un monde, un sujet, un être. Le monde est ce dans quoi on intègre les individualités ; le sujet 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 ; quant à la forme ultime de cette intégration cosmique et subjective, c'est Dieu. Toutefois, Kant ne cherche pas à connaître ces trois objets : moi, le monde, dieu. Vouloir « prouver » leur existence par les mêmes raisonnements et logiques que ceux qui régissent les autres objets de discours, vouloir les établir de l'intérieur même de ce discours, constitue un paralogisme, c'est-à-dire une erreur dans la logique intégratrice : la logique valant à un niveau d'intégration ne vaut pas à un autre, intégrant ou intégré. L'intégration est une architectonie de plans logiques hétérogènes.

Deleuze, lui, dénonce cet indépassable horizon intégratif où tout individu s'inclut dans un monde auquel est associé l'individu ultime, Dieu. Pareil système a beau développer sa logique à l'échelle universelle du monde, il n'est fondateur en rien de la mise en relation du langage et des choses. La fonction

manquante, c'est la surface du sens. Le monde, l'individu, la personne, sont des constructions, des représentations, soit les formes générales de liaison entre la série des corps et la série des propositions : ce qu'elles ne peuvent expliquer, c'est la surface du sens elle-même, puisque c'est elle qui rend possible leur articulation entre réel et langage. Autrement dit, l'intégration n'est 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, au sens strict, *un schème anthropologique du sens*. Elle est la façon dont le monde est pensé dans un univers de langage englobant et distinguant le tout des états de choses, à travers des catégories unificatrices et clarificatrices de monde (unité et totalité du système intégratif dans son ensemble), d'individu (distinctivité et relation de classe entre individu intégrant/individu intégré) et de personne (incarnation et siège du sujet existant et synthétisant). La notion d'intégration, comme « appropriation langagière des états de chose », ici présentée de façon criticiste, est déjà une synthèse (organique, individuelle, conceptuelle).

Mais l'intégration, schème tertiaire, présuppose un champ transcendantal, anté-anthropologique : cette surface du sens qui rend possible la distinction des deux séries, états de choses et langage, et l'inscription des points singuliers qui les articulent. Ce champ distribue les singularités événementielles liant mots et corps. Alors seulement, il est possible de donner ordre à ces corps, de les rassembler et les penser au sein d'un monde, etc. Bref, la singularité du sens est pré-intégrative. L'intégration, comme telle, est déjà un « concept de névrosé » renvoyant à une image déjà plus ou moins unifiée, potentiellement organisatrice de la réalité. La surface du sens deleuzienne se trouve, elle, insaisissable, entre l'image unifiée, intégrée, du corps (mythe du névrosé) et l'abîme indifférenciée, désintégrée, du schizophrène (corps éclaté du psychotique en proie au réel).

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 on ambitionne de rendre compte rationnellement. Cette ambition totalisante est, à ce titre, incarnée par l'ennemie deleuzienne la plus claire : la dialectique hégélienne. Le travail de résolution des contraires en une unité supérieure, synthèse 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, dissout. Mort.

### *b. Clinique de l'intégration : une pathologie chronique*

Cet aboutissement totalisant correspond à la seconde forme de pathologie, et Deleuze le juge pervers, jugement qui s'éclaire sous le jour de l'intégration. *Logique du sens* remet en cause l'ensemble de cette intégration systémique. La limite théorique du paradigme intégratif se révèle quand son système ne suffit plus à rendre compte de sa genèse, laquelle est logique (du sens) ; la pathologie quant à elle se fait jour lorsque le système, ignorant cela, se détériore, et qu'au lieu d'une intégration de l'être, on assiste à la désintégration de ses constituants. L'intégration est la tentation d'un système universellement stable, mais quand elle atteint un excès pathogène, cette stabilité devient blocage ; plus le blocage sera pressant, plus les processus de désintégration seront violents, destructeurs. Le processus intégratif crée des cadres de pensée qui, même quand on cherche à les déconstruire, mènent à des contradictions s'avérant ruineuses, non plus seulement pour la théorie, mais pour le sens et son fonctionnement logique, pour le langage et son sujet.

Deleuze met cette limite et cette pathologie en lumière en faisant un portrait à sa guise de Chronos, l'un des deux visages du temps dans la pensée stoïcienne. Temps vivant des corps, de leurs états et de leurs mélanges, Chronos est le temps de la succession des présents. Passé et futur sont des relatifs par rapport à un certain présent, qui seul existe dans le temps et le remplit, permettant 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 emporte l'ensemble, 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, un jour, une saison, une vie, une époque), et ce mouvement par contraction et

dilatation n'est que l'expression du vaste présent divin. On retrouve ici le schéma intégratif dans sa plus parfaite expression : « 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 selon un ordre chronologique ; mais le cercle englobant limite et mesure l'activité présente de tous ces éléments. À hauteur de l'ultime cercle, à hauteur du Cosmos, règne un autre temps, « chronique », vécu par un dieu et où chaque période cosmique est identique à la précédente et où tout est simultané. Chaque parcelle du cosmos est ultimement intégrée dans la vie de son cercle intégrateur ultime, et l'action de Chronos embrasse, et embrase, anime ces présents. Hiérarchies entre éléments intégrants et éléments intégrés, relations de supériorité et d'inclusion, d'infériorité et d'appartenance, tout cela peut avoir une valeur descriptive pleinement opératoire, que Deleuze la traduit ainsi : Chronos est l'équilibre imposé par la raison cosmique au présent des corps. Tant que l'ensemble demeure régulièrement intégré, tout va.

Mais quand ces relations ne suffisent plus à maintenir l'équilibre et l'harmonie entre les éléments, alors surgit l'abîme, et l'intégration se révèle pathologique. Quand le présent des corps soudain cesse sa fidèle intégration à l'ordre nécessaire du Cosmos, il devient 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 censées l'intégrer rationnellement. Les cercles intégrés n'obéissent plus aux lois intégratrices qui communiquent localement le mouvement divin. Embrassement et animation cèdent le pas devant le déferlement sans règles des forces des profondeurs. Le feu brûle et l'âme s'affole, retrouvant ici la première forme de pathologie décrite plus haut, l'engouffrement dans la profondeur des corps. 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 ce qui construit le langage.

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 ? Posant cette question, Deleuze voit la conception chronique du temps incapable d'y répondre : échec de la pensée, dimension du désastre.

*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).*

Deleuze dresse ici le tableau non pas tant des pathologies de l'intégration temporelle, que des 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, à une population d'individus, de ne pas être soudain privés du cercle intégrateur qui leur assurait cette unité et cette existence hors desquelles l'individu s'atomise en une addition sans fin, régressant sans point d'arrêt ? Qu'est-ce qui fixe l'ordre des niveaux intégrants et des niveaux intégrés en une forme et une dynamique qui domptent et canalisent sa force qui sinon, hors de toute mesure et de toute maîtrise, pourrait se déchaîner, destructrice au lieu de substantielle ? Telle est l'aporie du paradigme intégrateur classique, qui emporte le sort de Chronos.

### 3. Redéploiement du sens par dés-intégration : du chronique à l'ouvert

#### a. *Aion, visage ouvert du temps*

Face à l'aporie où s'épuise et s'échoue Chronos, la grande santé consiste, pour Deleuze comme pour Nietzsche, dans l'indifférence. *Chronos veut mourir, mais déjà n'est-ce pas faire place à une autre lecture du temps ?* Cette autre lecture permettrait de sortir de l'intégration réduite à une concaténation de niveaux intégrants/intégrés empêchant de penser 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. Cette autre lecture réintroduirait une dimension irréductible qui, vis-à-vis du système concentrique, « prendrait la tangente » : la pure surface du sens, hors de toute intégration. Neutraliser le jeu de ces poupées russes métaphysiques, c'est redéployer ce qui en lui était intégrateur : non pas céder à la tentation de le « désintégrer », puisque cette violence autodestructrice ne fait qu'empirer les conséquences de l'aporie intégratrice, 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, les distingue et dissout les mélanges catastrophiques.

Cet autre visage du temps, c'est Aion, temps propre du sens (tout comme la surface pure en est l'espace) où survient l'événement. L'Aion des surfaces est un instant sans épaisseur ni extension, qui subdivise chaque présent en passé et futur tout à la fois : temps de l'événement qui reconfigure le passé autant qu'il ouvre des futurs imprévus, jaillissant dans la localité d'un moment qu'il rend à sa potentialité illimitée. Au lieu, comme dans les paradoxes chroniques, de faire du présent un lieu d'affolement où tout se mélange, où la folie abolit tout repère, toute valeur et donc toute progression, Aion démultiplie la puissance de l'instant en futur et en passé insistants, distinguant le moment de tout présent assignable, fixable. Au lieu du vertige, l'envolée d'un rythme.

La confrontation entre Chronos et Aion reflète la distinction entre d'un côté un système intégratif bloqué, incapable de rendre compte de sa disposition, sa fluidité et son harmonie, autant que de ses tragiques effets de désintégratifs ; et de l'autre côté, une logique surfacelle refusant de céder aux contradictions apparemment inévitables de l'intégration et, ce faisant, qui assainit l'abord des pathologies de la pensée. Deleuze ne nie pas Chronos, mais sa prétention à rendre compte de la genèse de l'être et du langage, et de leurs rapports : sans Aion, à l'effectuation toujours circonstanciée, mais aux effets illimités et fulgurants, pas de Chronos organisateur des effets d'infini dans un univers ultimement limité par son cercle concentrique ultime. Par là, 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 sa place logique, seconde par rapport aux structurations inconscientes du psychisme. Le métaphysicien, lui, tient jusqu'au bout l'hypothèse d'un champ transcendantal impersonnel. Il remonte jusqu'au règne des singularités pures de l'événement et du sens, logiquement premières par rapport à toute proposition ontologique.

#### b. *Logique du sens, par-delà tout abord réductionniste*

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. La surface du sens est l'opérateur qui rend possible le rapport sain entre états des choses et propositions. « Sens » est le nom de cette qualité d'ouverture ainsi qu'à sa production et « logique » 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 syntaxe ou une sémantique (le sens n'est pas attrapable, fixable, signifiable sans perte dans les propositions : réticence au *linguistic turn*), ni même une physique (le sens n'est pas lié à un pouvoir-dire physiologique : il est un incorporel). Sur cette peau circulent les singularités, les événements adviennent aux corps sans être eux-mêmes corps, les langages (tous, pas leur réduction à un idéal sémantico-syntaxique) déchainent corps et désirs sans se confondre

avec eux, où désir et angoisse attaquent les scléroses du penser sans l'engloutir ni être châtrés en retour de leur force réelle, libérant ce qui peut devenir parole singulière, qui affirme toujours un peu plus loin une articulation unique. C'est le règne de « la grande santé » : déploiement de paroles créatrices et d'actes faisant événement, provoquant un effet d'« interprétation », à entendre ici au sens lacanien de « déchaînement d'une vérité », c'est-à-dire tout sauf l'ordonnance délivrée d'un énoncé supposé « parler de quelque chose » : nul réalisme qui assure d'une vérité contenue dans un réel préexistant, fondement d'une vériconditionnalité comme seul critère du sens ; la réticence deleuzienne à tout positivisme est constante. Le sens évolue dans sa dimension propre.

La clinique deleuzienne, en fin de compte, est la suivante : à la racine de ce qui unifie et intègre, penser à rebours la présence rhizomique d'une échappée aux blocages d'un tel système ; à la base de toute proposition cosmologique, critique ou dialectique, la logique du sens comme genèse ontologique anté-individuelle, anté-subjective, anté-cosmique. Une ontologie de la neutralité radicale n'ayant pas d'objet (monde, moi, Dieu ; individus, personnes, choses), mais un souci : la singularité des événements, la logique de leurs paraîtres, distributions et déplacements sur la surface pure où le sens agit comme force de (ré-)agencement permanent. Si l'ontologie rend compte de tels mouvements, elle peut sortir de la fatalité des fermetures de l'intégration.

### **De la théorie restreinte du sens à la théorie démultipliée des agencements**

Deleuze atteint son double objectif : son ontologie du multiple redirige la clinique des pathologies de l'intégration vers la « grande santé » des ouvertures et désenclavements. C'est ce programme que va poursuivre, ô combien, la suite de l'œuvre. *Logique du sens* reste une théorie « restreinte » des singularités : présente partout où du sens se produit, cette logique n'en reste pas moins la théorie qui relie les langages et les étants. De là à produire une théorie générale des multiplicités et de leurs agencements, et à penser ces phénomènes à l'échelle de tout ce qui est, il y a un pas... que franchira *Mille Plateaux*, pointe extrême de l'ontologie, œuvre amazonienne où coulent les flux d'une radicalité philosophique à la fertilité contaminante. *Mille Plateaux* sera une *physique* du sens, cosmogonie machinique et rhizomique de désirs, signes et mondes, où les thèses sous-jacentes à *Logique du sens* remontent elles-mêmes à la surface, qui se radicalise, ou plutôt se « radicellise », tant sa dynamique s'ouvre à tout ce qui vit, existe et insiste. Mais seulement une fois advenu l'événement nommé *Félix*, désormais insécable de celui de Deleuze.

Or à travers Guattari, la constellation de la pédagogie et de la psychothérapie institutionnelles se devine. Dans l'histoire des pathologies de l'intégration, ces praxis ont œuvré à renverser les aliénations en une logique *pour* le sens, dans le quotidien restreint des classes et des hôpitaux. À cette aune, le moindre club thérapeutique, le moindre Quoi de neuf ?, surfaces logiques concrètes, ont plus de portée révolutionnaire que n'importe quel manifeste.

Ce fut l'honneur d'un Deleuze que d'être saisi par cela, aussi.

#### **Bibliographie**

Deleuze, Gilles, 1969, *Logique du sens*, Paris, Minuit

Deleuze, Gilles, Guattari, Félix, 1980, *Mille Plateaux*, Paris, Minuit



# Il fut une fois une conteuse

## Texte-libre pour Danielle Roulot<sup>61</sup>

---

Pierre Johan Laffitte, sémiologue

Notre amie Danielle Roulot est morte à la clinique de La Borde dans une nuit de décembre, du dimanche au lundi, tout au bout de l'automne. C'est à la fois la tristesse, la surprise et le vide qui nous prennent, avec son air de ritournelle qui hélas ne nous est pas inconnu, mais qui n'en manque malheureusement pas de nous saisir à chaque fois avec le même effroi.

Danielle Roulot, qui est-ce ? On peut tenter de répondre à cela par cercles concentriques, de plus en plus éloignés de leur centre, c'est-à-dire de La Borde. Et je ne parlerai pour ma part que de celle que j'ai connue, c'est-à-dire avant tout l'une de quelques grandes écrivaines de la psychothérapie institutionnelle.

### Cinquante ans de stage à La Borde

La Borde, Danielle y a passé « cinquante ans de stage », pour reprendre le titre de l'ouvrage qu'elle aura juste eu le temps d'achever, et qu'elle se faisait un honneur et un bonheur de publier. Elle était arrivée là par des voies qui lui appartiennent, à mi-chemin entre médecine, clinique et philosophie. Mais surtout, avec son intelligence. Elle y avait ses mœurs, son « ethos ».

Elle est restée là, dans le quotidien de la clinique, tout au long de ces décennies où elle a vu le fond de l'air varier, mais le fond des âmes et des corps demeurer dans l'irréductible hétérogénéité qui restera l'objet le plus obstiné de son œuvre. L'hétérogénéité, c'est celle de la géologie abyssale de la folie, parmi laquelle aucune cartographie figée n'assure de trajectoires assurées. L'hétérogénéité, c'est aussi celle, tout aussi fulgurante, de l'incalculable singularité des rencontres : avec des visages nouveaux, mais aussi avec des regards rénovés à chaque fois qu'on les croise.

Cette rénovation permanente de « l'être-avec » était au fondement de sa véritable présence éthique auprès d'un schizophrène, qui lui disait : « Ah non, on va pas annuler la prochaine séance ; faut qu'je vous voie, même dix minutes : et après, ça peut tenir dix jours, sans vous. » Un miracle chaque fois recommencé, épuisant : de quoi vous vacciner de croire aux miracles de la pseudo-« guérison » de la psychose, de quoi vous purger de tout espoir comme raison d'agir... Ce « schizo », comme disaient deux voix profondément amies de celle de Danielle, celles de Félix Guattari (l'ami cher qui mena Danielle à La Borde) et de Jean Oury, lui posait la question : « Que veut dire le mot *chapeau* ? » À quoi ça tient qu'on puisse s'appuyer sur un mot, sur un regard, qu'on puisse se fier à lui pour pouvoir enfin dire quelque chose, poser une parole qui fasse réellement avancer dans l'existence, au lieu de patiner sans fin sur la première marche à jamais ripant du langage commun ? C'est dans cette question qu'elle trouva le nord de sa clinique quotidienne...

### *Schizophrénie et Langage*

Cette question fut aussi le fil d'Ariane qui lui permit, second cercle concentrique, de nous guider dans le dédale de ce qui est pensable, et inscrivable, de la folie. « *Que veut dire le mot chapeau ?* ou : *Schizophrénie*

---

<sup>61</sup> Ce texte est paru dans la revue *Institutions*, n°67, au printemps 2021. Il est initialement paru dans le premier numéro de *Rédactions en chaîne*, de janvier 2020, journal coopératif du Diplôme universitaire « Psychothérapie institutionnelle et psychiatrie de secteur », co-encadré avec Frank Drogoul à l'Université Diderot-Paris 7. Qu'ici soient saluées l'ensemble des personnes, actuelles et anciennes, qui participent à faire vivre ce moment de transmission qui tente de se tenir au plus proche de l'éthique coopérative des différentes praxis se reconnaissant dans ce mot d'« institutionnel », que Danielle, parmi tant d'autres, aida, et aide encore, à défiger, à faire exister, à ne pas fétichiser...

*et Langage*, rien de moins, est le titre de son ouvrage majeur, le premier de ce qu'il faut appeler son œuvre. Assurément, c'est l'œuvre de la plus rigoureuse écrivaine de psychothérapie institutionnelle : parmi d'autres œuvres qui comptent certes, qui assurent la fondation de la clinique de Danielle Roulot (et sans nul doute l'embrassent), mais qui nulle part, à mon sens, n'ont équivalu à l'exigence logique et stylistique que, comme écrivaine, D. Roulot a mise en œuvre. Elle fut la taupe, la repriseuse et la dentellière de la psychothérapie institutionnelle telle que celle-ci se donne à lire dans la praxis de La Borde et dans sa formalisation abductive par les séminaires d'Oury, celui hebdomadaire de La Borde, et celui mensuel de Sainte-Anne. La taupe car, si on la lit avec un regard con, on dira : « Ouais, ce qu'elle dit, c'est du Oury » — C'est ça, t'as qu'à croire... Quand on « pique à Oury », il faut être à la hauteur du larcin, il est passablement difficile de redire autrement, de passer après... Or Roulot n'a regardé nullement à la hauteur de la géniale parole d'un tel psychiste, ou en tout cas ça n'a jamais eu l'air de l'impressionner. Elle a persévéré dans sa propre méticulosité, exigence de profondeur éthique *et* logique. C'est dans ce « et » que tout joue dans son travail. Elle a déplié, ex-pliqué, ce qu'Oury souvent posait avec ses précautions quasi-impressionnistes, voire tachistes. Là où Jean disait sans cesse : « Il faudrait reprendre ça, revoir beaucoup plus en détail », Danielle écrivit cette reprise. Et toute écriture véritable est création. Comme tout art de la reprise — que Jean, dans une préface restée inédite, rapprochait de l'art de « haute patience » de la couturière —, le livre de Danielle ne fut pas répétition, ni rabâchage. Il fut découverte et levée du voile sur le détail dans lequel gisent et Dieu, comme a dit Marie Depussé, et l'enfer. Le travail de Danielle ne fut pas l'établissement docte d'un appareil bibliographique et philosophique venant seulement remplir les sous-entendus de la clinique labordienne d'Oury. Plus qu'une explication, il fut une adaptation de la pensée à ce feutrage infime et toujours changeant des instants cliniques décisifs, des points microscopiques où se joue le destin des failles et leur risque d'abîme. Cela se voit dans ses « vignettes », encore que cela ne pourrait n'être qu'une qualité de narratrice, « à côté » du risque possible de retomber, sur le plan de la théorie, dans l'orthodoxie appliquée. Mais non : ses concepts entraînent dans le flux tenu à la température de fusion de la clinique, et c'est de ce quotidien qu'ils surgissaient.

Danielle put faire un travail d'écriture à la juste hauteur (basse et infime) de son travail de lecture (du réel des autres, qu'elle côtoyait dans les basses-fosses de la psychose, et de la théorie des quelques autres, dont elle tutoya les cimes conceptuelles sans fausse modestie ni une quelconque inhibition de normopathie disciple). Son travail fut de *style*, pas seulement la traduction d'une pensée et d'une expérience pratiques : pour reprendre un concept rhétorique fondamental, l'*adaptation* d'une écriture à un objet qu'il fallait bien oser affronter, celui d'une théorie de la schizophrénie. Moyennant quoi Danielle trouva la hauteur de ton exacte pour livrer, bel et bien, l'ouvrage doctrinal et concret (pour prendre l'accent de Tosquelles) le plus exigeant et le plus adapté à ce qu'est la théorie de la schizophrénie produite par la psychothérapie institutionnelle : à la fois nosographie, nosologie, anthropologie et sémiotique. En relisant le diptyque d'Oury *Les Symptômes primaires de la schizophrénie* et *Création et Schizophrénie*, on voit désormais combien, chacune avec sa singularité stylistique et clinique, les deux écritures sont à la fois impossibles à confondre, mais tout autant impossibles à disjoindre. Nées d'un nœud insécable, leurs deux tresses arrivent puis repartent dans deux guises sœurs, bien qu'infiniment autonomes, d'être-là « au plus proche du lointain de l'autre ».

*Schizophrénie et Langage* est le premier dépôt de l'ethos de son autrice dans l'aire discursive de nos lieux communs : La Borde s'y transmet, « ressort ». Mais elle va encore plus ressortir dans les autres deux ouvrages de Danielle.

### *Paysages de l'impossible*

L'écriture de Danielle déploie ses cercles concentriques plus encore. Avec *Paysages de l'impossible. Clinique des psychoses*, un nouveau cycle se révèle, ce recueil tourne une même pâte, en reprenant des articles anciens comme on revient toujours au cœur de la jatte, mais en élargissant l'amplitude du geste qui intègre à la pâte de nouveaux ingrédients, de nouvelles aires.

Il y a là des textes relevant du noble genre de la notice d'encyclopédie, dont Oury disait : « Là au moins on peut dire tout ce qu'on veut, vu que personne ne va les lire » ; et pourtant, Roulot n'a pas l'humour de titi de banlieue qu'avaient les frères de la Garenne-Colombe<sup>62</sup>. Là encore, sa rigueur d'écriture donne à voir de nouveaux fragments d'une théorie de la psychothérapie institutionnelle. Elle pousse à son terme l'exigence de construction d'éléments atomiques de cette vaste architecture d'une « topique de la psychothérapie institutionnelle », comme l'appela Oury à l'époque du GTPSI.

Mais il n'y a pas que de l'ancien, il y a aussi la fulgurance d'une nouvelle perspective, en l'occurrence celle de la sémiotique de Peirce, amenée par son grand ami et complice, Michel Balat. C'est l'un des points les plus permanents de l'apport de Roulot : sa persévérance à pousser jusqu'à ses plus fortes conséquences l'intuition commune à toute la constellation de la psychothérapie institutionnelle, que, quelque part dans le compagnonnage avec la sémiotique, il y avait à tirer une théorie du langage qui enfin serait à la hauteur de l'ambition métapsychologique et clinique qui était la leur. On peut dire que beaucoup des coups de sonde, passionnés et jamais triviaux, pratiqués par les gens de la psychothérapie institutionnelle du côté des sciences du langage, n'ont été que des compagnons temporaires. La linguistique structurale, décidément trop peu triadique, ne fonctionna qu'à demie ; la sémiotique que Guattari piqua à Hjelmslev et Peirce finit par garder de la sémiotique on ne sait plus trop quoi de ses nervures originelles (comme beaucoup des choses que le génie guattarien, disons, « déterritorialisa » sans excessif surmoi...) ; et combien de lecteurs de Lacan se sont contentés de réciter ce que Lacan avait — intelligemment, comme de coutume — tenté d'articuler de sa rencontre avec Jakobson (sa linguisterie qui décidément ne marcha pas), puis réussi à articuler avec Peirce, mais sans cette fois le thématiser aussi ouvertement... Roulot, pendant tout ce temps, fut la lectrice cheminant de traverse dans trois théories du langage : la sémiotique des Stoïciens, portée par la logique du sens de Deleuze et l'architecture lacanienne de *lalangue* — et cela est déjà au cœur de *Schizophrénie et Langage*. Et si l'on fait le tour des rapports entre la psychothérapie institutionnelle et les sciences du langage, il faut bien admettre que c'est la ponction par Roulot qui a le mieux pris de l'âge.

Mais surtout, Roulot a, la première (avec Guattari, mais avec bien plus de profonde rigueur, ce me semble), rencontré Peirce. Et elle ne s'est pas contentée d'annoncer ce que Lacan en disait, et ce qu'Oury construisait de singulier à partir de l'enseignement de Lacan. Elle a rencontré Peirce via Michel Deledalle, le grand philosophe perpignanais et traducteur ; et déjà, elle en a fait quelque chose de tout à elle, sans cesser d'être fidèle aux nervures les plus fines de Peirce. Et puis, évidemment, à la fin des années 1980, advint la rencontre avec Michel Balat, le passeur incontournable entre sémiotique, psychanalyse lacanienne, psychothérapie institutionnelle et éveil de coma. Balat-Peirce, ce singulier corpus logique et clinique a permis à la psychothérapie institutionnelle de repasser toute sa clinique sur le grill de la *logique*. Cet affrontement de l'embarras tous azimuts a permis de tracer de nouvelles transversales dans l'océan du psychisme — et des corps, personnels et institutionnels, attenants. Certes, la cartographie des gouffres et des courants n'a pas bougé de son inamovible confrontation entre chaos et cosmos, mais l'usage pour ceux qui y fraient s'est trouvé entièrement refondé par cette nouvelle boîte à outils issus de la logique peircienne.

Parmi d'autres noms de cartographes, j'en citerai cinq. D'abord, Michel Balat et Edwige Richer ont porté l'outil sémiotique dans les contrées de l'éveil de coma où l'équipe de Château-Rauzé a invalidé l'idée d'un état végétatif total : de la sémiose agit même chez le plus abîmé des parlêtres. Cette assertion reste encore inaudible dans son champ, tout autant qu'en son temps le fut celle de Tosquelles, quand le psychiatre catalan maintint avec une rage sacrée le principe, même chez le plus débile, d'une présence du fantasme. Puis Oury, dans le bassin de son séminaire, a disposé les concepts sémiotiques apportés par Balat, leur y laissant le temps et l'aire pour agir jusque dans leurs conséquences ultimes : aux faites de sa puissance, ce séminaire laisse cinquante ans de théorisation clinique se cabosser par l'exigence logique de cette théorie du signe et du langage. De cette « voie du chevalier de l'angoisse » dans laquelle Oury a

---

<sup>62</sup> Cela ne signifie pas qu'elle n'a pas le sens de l'humour, ce sens du sérieux et du précaire, mais, disons que chez elle, quand on la voyait, quand on l'écoutait, le précaire semblait surgir de telles abîmes, et pas toujours forcées dans le lointain de l'autre, que le sérieux se devait d'être à la contre-hauteur. Ce qui, pour laisser place à la formulation franche de l'humour, devait souvent ne laisser que peu de marge...

engagé toute la psychothérapie institutionnelle, cette dernière sort refondée dans toutes ses dimensions. Pierre Delion refonde, quant à lui, sa clinique institutionnelle de l'autisme à l'aune de la sémiotique peircienne, dans son ouvrage théorique le plus poussé, *Le Bébé, l'enfant autistique et la sémiotique*. Et au milieu de tout cela, Danielle Roulot, en une dizaine de pages d'une densité et d'une passion logique qu'elle est sans doute la seule à partager à ce point avec Balat, propose une théorie de la schizophrénie comme « secondéité pure ». Une schizophrénie où la pureté du réel et du deux-sans-trois assassine la richesse distinctive du un, faute de pouvoir accéder à une tiercéité venant distinguer l'un sous le chaos du deux, venant imposer au (sein du) deux l'hypothèse abductive d'une priméité impalpable, sinon dans les conséquences désastreuses de son écrasement. De la secondéité pure comme logique de la « forclusion de la fonction forclusive »... Dix pages, un article, un acte singulier — qui inscrit en plein dans le mille et ne se réitère pas, pas besoin pour marquer un avant et un après. Deledalle fut, dit-on, impressionné par l'intelligence sémiotique de Roulot. Ce n'est pas peu dire. Quoi qu'il en soit, cette constellation, en environ deux décennies, a proposé une articulation unique de la clinique psychiatrique (voire neurologique) et de la sémiotique. *Paysages de l'impossible* est l'un des repères majeurs de cette aventure.

L'ouvrage se clôt, surtout, sur l'un des plus beaux aveux, « Il était une fois un conte », aveu que la pulsion de mort peut tout emporter, mais qu'au moins du langage doit en garder trace. En tout cas, cette trace refusa de détourner le regard du destin — ce n'est pas le seul — qui fait de la pulsion de mort un point final, point d'arrêt par trépas au possible d'une existence : à proprement parler, la seule victoire, réelle et sans recours, du règne de l'impossible, sous lequel un passage à l'acte n'aura définitivement plus le possible institutionnel d'être entendu comme un acting out. Garder trace, effroi du désastre, mais point d'éthique asserté, moindre des choses, « en vue de plus tard ou de jamais ».

De quoi ne pas galvauder le terme d'« impossible » : l'impossible n'est pas une fascination, ni une essence du réel. Face à « ce qui ne cesse pas de ne pas s'écrire », l'écriture fut chez Danielle un contre-effort maintenu sans cesse aucune (malgré la rareté de trois ouvrages en une vie : mais lesquels...), effort de logique et de style tout à la fois, de logos et de pathos, de tiercéité argumentée et de tonalité tracée et assumée, un effort qui n'avait pas besoin d'espoir pour, lui non plus, ne pas cesser.

### *L'Avec schizophrénique*

Mais l'élargissement des cercles va plus loin encore, avec *L'Avec schizophrénique*, son dernier ouvrage. À travers ce concept d'« avec », l'écriture de D. Roulot emblématise une dernière « greffe d'ouvert » qui tresse à nouveau la singularité de la psychothérapie institutionnelle dans le paysage de la psychiatrie française contemporaine. *L'avec*, *l'entre*, ce sont des concepts qui nous viennent du commerce avec le monde japonais : dans un sens venant vers nous avec l'œuvre longuement méditée de Bin Kimura, mais aussi avec la venue, aussi, à La Borde, d'une photographe japonaise qui livra l'un des plus beaux livres sur La Borde ; et dans un autre sens, avec les « voyages au Japon » qu'ont effectué Oury jadis, et récemment Michel Lecarpentier (et avec ces passeurs que sont Stefan Chedri et Yasuo Miwaki). Avec, encore pas si lointaine, l'amitié entre Félix et Min Tanaka, danseur qui lentement bougea un jour dans les herbes d'une prairie non loin du château des fous. Avec cet étrange culturel, une rencontre de plus s'opère avec la figure du lointain, parmi tous les « lointains » qui, à proprement parler, ont dérouté, à sa propre initiative, l'histoire de la psychothérapie institutionnelle.

Cette rencontre avec le lointain géographique s'est faite sous le signe de la phénoménologie — Bin Kimura y insiste assez —, qui est l'autre étrangère que la psychothérapie institutionnelle a imposée dans le paysage lacanien qui est devenu le sien de façon si flagrante dans l'œuvre d'Oury<sup>63</sup> : une présence là dès les

---

<sup>63</sup> Dans les cercles anthropologiquement les plus décerclés, brisés autant par la désintégration du réel fou que par la transversalité des reconstructions schizophréniques ou institutionnelles, les premiers cercles, les « principes supposés intangibles », ne jouissent pas d'un droit d'indulgence a priori. Ce qui devient une institution, ce qui s'institutionnalise — un atelier, un rituel, un concept — c'est ce qui s'offre, avant tout, au devoir d'être cabossé. Pas de petit tapis de prière à Saint-Lacan ou Saint-Freud, ni même à Saint-Oury. « Ne pas s'en laisser passer une » : si je ne me trompe, Danielle Roulot ne participa à aucun GTPSI, mais elle eut sa façon bien à elle d'être fidèle à la devise des chevaliers de la table folle...

repères théoriques du Tosquelles de la Catalogne poumiste, une phénoménologie en guise d'ancrage dans le pulsionnel, mais aussi parmi les entours du monde et du réel, et que la psychothérapie institutionnelle a tiré de toute l'œuvre de Victor Von Weizsäcker, Ludwig Binswanger, Léopold Szondi, Henri Maldiney, Jacques Schotte... Une phénoménologie dont l'énoncé le plus emblématique fut le mot de Schotte : toute psychiatrie est une anthropologie, il n'est pas de théorie et d'éthique psychiatriques dignes de ce nom qui n'engagent une « anthropopsychiatrie ». C'est cette présence d'une anthropologie qui parcourt les trois ouvrages de Danielle Roulot, et qui a été chaque fois articulée avec une méticulosité d'horlogère, un scrupule de repriseuse et un tranchant de cheminote dans les « paysages de l'impossible » marquée au fer de cet *avec* propre aux schizophrènes.

Folie, langage, anthropologie. L'œuvre de Danielle a su, avec un art unique, alimenter la pâte de la psychothérapie institutionnelle de chacun de ces lointains — *schizophrénie, impossible, avec* —, et dans ces catastrophes conceptuelles qui ont fait bifurquer les voies de la psychothérapie institutionnelle, resituer ce qu'il en était du sens d'une psychothérapie institutionnelle des psychoses. Sans se perdre dans les dangers de l'esthétisation du Schizo-le-Momo, de la pureté théorique du scientisme, ou d'un exotisme nous exonérant de la traduction et de l'analyse, sous couvert d'antipodes ineffables.

### Un samedi de décembre à Elne

C'est porteuse de cet *Avec schizophrénique* que Danielle a fait son ultime apparition publique hors de La Borde. Dans l'atelier bordant d'art-thérapie de sa grande amie Florence Fabre, dans un verger à Elne au pied du Canigou, elle est revenue début décembre une dernière fois nous parler autour de ce concept d'« avec », entourée des deux Michel amis, Michel Balat et Michel Lecarpentier. L'un, museur théorique, et l'autre, scribe passeur, ont tressé de leur souci et de leur amitié la parole de Danielle. J'ai eu la chance d'être le quatrième larron de cette tablée où il fut question du sens (et) de l'« avec ». Ce samedi de décembre, *with a little help from her friends*, le chant a pris, et elle nous a offert une « journée avec Danielle Roulot » dont toutes les participantes garderons un souvenir désormais empli de la pitié réservée à ces êtres dont, comme dirait Michel Balat, « il nous arrive d'oublier qu'ils ne sont pas morts ».

Ce petit cercle d'Elne, qui sait, la réchauffa. Les grands cercles concentriques de l'aura de son écriture, c'est sûr, nous réchaufferont, autant qu'ils nous redonneront de salubres coups de frisson pour nous empêcher de nous assoupir — c'est du moins ce que je nous souhaite, à toutes.

Mais c'est dans le tout premier cercle, celui du quotidien où elle menait son travail et sa vie, qu'elle aura partagé les derniers regards qui comptent, qui clignent dans la connivence, qui demeurent dans le maintien de la confiance. L'amitié nous guide à remercier tous les êtres qui, sans le savoir encore, auront continué jusqu'au bout de rendre à notre amie le seul contre-don valable à sa passion éthique, éprouvant la quotidienneté de La Borde où elle passa cinquante années de stage dans le sens du précaire.

Il me fallait prendre ce temps où je m'attarde à parler de Danielle, dont je parle comme d'une amie, mais qui n'aura pas eu le temps de devenir une copine. C'est un regret de vivant...



Une disposition à la rencontre entre psychothérapie institutionnelle et Kimura Bin  
Les conditions d'un regard praxique sur le concept d'entre

Pierre Johan Laffitte<sup>64</sup>

La psychothérapie institutionnelle a rencontré l'œuvre de Kimura Bin, en particulier à travers le livre *L'Entre*. Que signifie cette rencontre ?

Je dois poser une précision et une limite à mon propos, d'emblée. Je souhaite parler non pas de Kimura Bin en lui-même, car des personnes sont bien plus compétentes que moi pour en parler aujourd'hui, mais des conditions, du côté de la psychothérapie institutionnelle, qui ont rendu cette rencontre possible, et expliquent la résonance, profonde et permanente, qu'elle a pu avoir dans cette culture psychiatrique. Je ne peux que proposer un *essai* de lecture : ma lecture ne peut peut-être pas prétendre à une objectivité thématique au sujet de l'*aida* de Kimura Bin, mais à tout le moins, on peut la recevoir comme le témoin de ce regard « enfant de la psychothérapie institutionnelle » qui la traverse : et par là, ma lecture entend se faire sinon la reproduction, en tout cas la présentation de ce qui, depuis la position de la psychothérapie institutionnelle, a rencontré, et peut-être déformé (est-ce un crime ?), l'apport de ce livre important.

Comment cette rencontre a-t-elle pu s'enraciner dans le sol de la psychothérapie institutionnelle et s'intégrer dans l'arrière-pays de cette famille psychiatrique occidentale ? Si je devais brosser, de cette rencontre, un premier paysage à vol d'oiseau, je dirais que cette rencontre clinique noue une éthique, une logique et une anthropologie.

I. UNE CONNIVENCE RADICALE

Il règne, au sens strict, une connivence *radicale* entre la clinique institutionnelle et la phénoménologie de Kimura Bin : ces deux univers partagent une racine commune.

En effet, très souvent on raconte la « légende originelle » de Tosquelles traversant les Pyrénées pour aller fonder à Saint-Alban la psychothérapie institutionnelle, avec sous un bras la révolution politique de la Catalogne « poumiste<sup>65</sup> » et sous l'autre bras la thèse ronéotypée de Jacques Lacan. Ce qu'on oublie souvent, c'est qu'au moins un troisième livre accompagnait Tosquelles : un livre de Victor von Weizsäcker... La phénoménologie psychiatrique est la troisième dimension fondamentale de la psychothérapie institutionnelle, et ce dès sa naissance. La psychothérapie institutionnelle est intimement

---

<sup>64</sup> (pjlaiffitte@almageste.net — [www.sensetpraxis.fr](http://www.sensetpraxis.fr).)

*Dans le texte qui suit, paradoxalement, une inhibition m'a comme empêché de parler de Kimura Bin. Et cependant, il me semble qu'il est présent à tout moment dans ce qu'il m'a permis d'articuler, afin de dessiner la place que peut occuper, dans l'aire de la psychothérapie institutionnelle, le souci d'un espace habitable par le sujet.*

*C'est comme si l'on m'avait passé commande d'un tableau devant représenter la rencontre entre deux figures, la psychothérapie institutionnelle et Kimura Bin, autour en particulier de son concept d'entre, et que j'avais passé mon temps à méditer ce thème, mais sans livrer, du tableau final demandé, rien d'autre que la couche de fond : cette aire qui prépare la toile, d'où naîtra la lumière de la représentation figurée, mais qui par elle-même aurait dû rester invisible, couche continue fade, tonale. Je n'aurai ainsi dépeint que le fond qui a rendu possible cette rencontre, présence impalpable de ce qui, du côté de la psychothérapie institutionnelle, a autorisé cette disposition à la rencontre.*

*Malgré cela, une telle inhibition a pu se négocier en une position d'embarras, plus en prise avec une certaine angoisse qui a pu s'articuler. Pour bizarre et, qui sait, décevante qu'elle soit (j'en présente mes excuses à mes exigeants lecteurs, Yasuo Mivaki et Joël Boudierlique, ainsi qu'à l'assemblée qui me fait l'honneur de recevoir mes propos), cette place n'est-elle peut-être pas tout à fait étrangère, dans sa déceptivité même, à une certaine rencontre, la mienne, avec la pensée du neutre et de la maigreur à laquelle initie la lecture de Kimura Bin, de Jean Oury et de quelques autres. Car en fin de compte, à quelle place situer ce qu'il en est de l'éthique, sinon ailleurs que dans ce « fond » qui informe et recueille l'aura de toute action, de toute parole, de toute existence, aussi maladroite, non-close et fragile soit-elle ?*

<sup>65</sup> Adjectif facétieux — mais sérieux — brandi par Jean Oury (« Je suis poumiste ! ») pour évoquer l'importance, dans l'ethos de la psychothérapie institutionnelle, de la participation de Tosquelles au Poum, *Partido obrero de unificación marxista*, emblème pour Oury de l'inséparable révolution politique et intellectuelle au fondement de la révolution psychiatrique tosquellessienne dont il se savait lui-même l'enfant. Cf. Victor Alba, *Histoire du Poum*, Paris, Ivrea, 1975.

issue de ce matérialisme psychiatrique qui a articulé les apports freudiens avec le quotidien clinique de la psychose, de la schizophrénie, de l'autisme, dans la Mitteleuropa et la Suisse du premier XX<sup>e</sup> siècle.

Ce qui est fondamental dans cet abord phénoménologique, c'est l'accent mis non plus seulement sur l'anamnèse psychanalytique dans le cas du traitement des névroses ou de l'hystérie, mais sur l'indispensable coprésence avec l'être-au-monde psychotique, et en particulier schizophrénique et autistique. La phénoménologie psychiatrique permet un abord beaucoup plus immédiat, actuel et permanent que la seule cure psychanalytique traditionnelle, et c'est cette coprésence qui constitue le donné premier de la clinique quotidienne. Autant les catégories psychanalytiques permettent d'établir une topique, une logique de ces pathologies, autant la phénoménologie permet de questionner sur un registre fondamentalement *esthétique* (j'y reviendrai) ce qu'il en est de cette présence au monde et de cette hétérogénéité régnant parmi l'infinité a priori des présences au monde auxquelles nous confronte l'expérience de la folie.

Ce n'est donc pas un hasard si la psychiatrie « concrète », pour reprendre un terme de Tosquelles, a su tout particulièrement s'articuler avec la phénoménologie<sup>66</sup>.

## II. UNE CLINIQUE TRANSFÉRENTIELLE ET INSTITUTIONNELLE

La psychothérapie institutionnelle est une clinique des psychoses qui se déploie dans deux champs principaux : le champ du transfert et celui de l'institutionnalisation. Il s'agit de permettre qu'il y ait du passage, de la construction de lieux suffisamment distincts *et* reliés pour permettre, dans le quotidien, de *passer* entre des situations qui, chacune déployant sa couleur propre, font qu'il y a sens à se déplacer, à exister, d'un lieu à un autre, à circuler dans ce milieu.

« Ce qui » circule entre plusieurs lieux, entre plusieurs signifiants, ce « sujet », on ne cherche pas à le « connaître », il demeure sous-jacent, *sub-jectum* : la clinique, indirecte, consiste à lui permettre de passer d'un lieu à l'autre, et dans ce passage, de pouvoir se repérer lui-même. On reconnaît là entre autres la formule de l'*automaton* de Jacques Lacan : « le signifiant représente le sujet pour un autre signifiant », à ceci près que dans le quotidien institutionnel, c'est à l'échelle du milieu tout entier que cette puissance « signifiante » agit. Cet agissement n'est pas que l'application d'un abord « individuel » à une échelle groupale : la démultiplication et l'assouplissement d'un tel *automaton* à l'échelle d'un milieu travaillé par le

---

<sup>66</sup> Je pense ici à la place que des gens comme Tosquelles, Pierre Delion et d'autres ont pu occuper dans la pensée à la fois de lien et de distinctivité entre ce qu'on a un peu trop tendance à ségréguer sous les termes de « pédopsychiatrie », de « psychiatrie adulte », de « gérontologie », etc. L'apport de la clinique institutionnelle me semble d'avoir à la fois pensé ce qu'il y a de transversal à ces différentes couches, contre la tentation d'une sorte de réductionnisme des âges de la vie, et en même temps ce qu'il y a de propre à chaque expérience du contact avec un être-là qui, à chaque rencontre, varie, peu importe les données biologiques ou sociales. Mais ce, tout en ayant fourni, par exemple dans le cas de la pédopsychiatrie, des avancées cliniques d'une grande attention phénoménologique — Pierre Delion a profondément réarticulé les catégories szondiennes et les catégories peirciennes.

On peut à ce titre reconnaître, dans le paysage pédopsychiatrique français contemporain, une place aux apports de la psychothérapie institutionnelle, et en particulier à l'articulation par Delion entre l'abord de l'autisme infantile, la clinique transférentielle et la sémiotique peircienne. Ainsi, l'accueil de l'autisme trouve une épreuve « privilégiée » avec la pédopsychiatrie : d'une certaine façon, c'est alors souvent avec la pathologie *in statu nascendi* qu'on a (ou qu'on pense avoir) affaire ; mais précisément, l'analyse institutionnelle et l'analyse métapsychologique qu'un Delion a développées ont consisté à montrer que la « naissance » n'est qu'un mythe, tandis qu'au contraire la logique de la clinique institutionnelle est une clinique qui ne cherche pas tant le contenu mythique, un point originel et spéculaire de cet être-là au monde (illusion absolument calamiteuse d'une étiologie qui serait recherche d'un repérage biographique et temporel), mais plutôt d'en saisir les structures enveloppantes, qui peuvent soit voir leur fonction se désintégrer, pour reprendre un terme de Winnicott, soit au contraire essayer de se restructurer, sous la forme immédiate du délire, mais aussi sous la forme hybride et imparfaite d'une thérapie institutionnelle, mise sous le signe de la castration, mais aussi de la « coprésence au plus lointain de l'autre », et que rend possible cet espace institutionnel comme « tenant-lieu de l'espace potentiel ». C'est dans une coprésence pathique, *ambianciale*, que repose la véritable éthique de cette clinique, dans un « matérialisme de contenants », et non dans la vaine recherche d'un « contenu perdu », d'une « chose enfouie », d'une cause première — autant de réductionnismes auxquels la psychiatrie a dû renoncer en guise de progression dans le savoir, c'est-à-dire dans un renoncement à une toute-puissance théorique proprement infantile, regimbant contre une nécessaire castration symbolique. Si la théorie infantile n'est plus un mythe rétrospectif, c'est au prix, pour la théorie, de retrouver un état premier d'enfance, d'*infans*, c'est-à-dire de position aux confins archaïques de l'angoisse, où naissance, mort et agonie sont les trois noms communs qui définissent l'humanité dans une fragilité extrême, et qui, finalement, définissent ce qu'il en est de l'humanité : la folie, la naissance et la mort sont des dimensions définitoires de toute humanité véritable, et c'est toujours sur cette triple corde que se joue l'harmonie plus ou moins défaillante, crépusculaire ou aurorale, d'une existence.

transfert et le langage permettent d'accueillir l'état d'éclatement, de dissociation, du transfert et du fantasme<sup>67</sup> qu'une cure analytique traditionnelle, duelle, ne peut travailler seule.

L'opérateur concret de cette institutionnalisation permanente et de ce lien, le dispositif thérapeutique le plus générique, c'est le « club thérapeutique » (ou ce qui tient lieu de sa fonction institutionnalisante<sup>68</sup>). Il porte l'articulation concrète, imparfaite, discontinue, conflictuelle entre ces deux champs de continuité que sont d'une part la continuité symbolique du milieu, du langage, et la continuité inconsciente, celle du désir, de l'angoisse, du fantasme, mais à l'échelle du milieu entier. C'est cette articulation que Jean Oury a conceptualisée sous le terme de « Collectif ». Ce concept majeur de la « topique de la psychothérapie institutionnelle » n'a rien à voir avec ce qu'on appelle habituellement « un collectif », « une collectivité » : le collectif constitue le « champ transcendantal pragmatique » de la praxis psychiatrique.

Il ressort de ce milieu un ethos qui rapproche la psychothérapie institutionnelle du concept d'*aida*, d'*entre* : un espace véritablement habité n'existe que dans une tension éprouvée, dans le geste existant d'un passage. La thérapie institutionnelle consiste à permettre de réaccéder à cette épreuve du passage, et à travers elle, de pouvoir accrocher des bribes de transfert, par-delà toutes les trouées à jamais irrécupérables du tissu, de l'*aida*, intrasubjectif ou intersubjectif.

### III. DU PENSER ET DE L'ÊTRE-LÀ PSYCHOTIQUES L'ENTRE, UNE THÉORIE DU SUJET ET DE L'ESPACE EXISTENTIELLEMENT HABITABLE

Cette clinique en faveur d'un partage, d'un *entre*, ne peut que rencontrer l'approche portée par la phénoménologie psychiatrique, et tout particulièrement Kimura Bin. Cet abord de la folie lie subjectivité et présence dans l'espace : le concept de sujet ne peut se définir que comme habitat d'un monde. Ce concept de sujet, énoncé par Viktor von Weizsäcker, constitue une origine commune à la pensée de la schizophrénie par Kimura Bin et à la psychothérapie institutionnelle<sup>69</sup>.

---

<sup>67</sup> On pensera ici au concept de « polyphonie transférentielle » de Francesc Tosquelles et de « transfert dissocié » de Jean Oury. Ce dernier parlait de la nécessité de procéder à des « greffes de transfert », donnant lieu, selon Danielle Roulot qui fila la métaphore, à des « boutures de fantasme ».

<sup>68</sup> À proprement parler, certaines situations ne permettent pas de mettre en place concrètement un club, en particulier dans certaines situations psychiques très détériorées que rencontre la pédopsychiatrie ; toutefois, même là, la « fonction club » existe, efficace. Enfin, on peut dire que ce « club », invention psychiatrique, on le retrouve, dans sa forme sans doute la plus élaborée et la plus complexe, dans le cadre de la pédagogie institutionnelle, qui est la sœur quasi-jumelle de la psychothérapie institutionnelle fondée à partir de la pédagogie coopérative de Célestin Freinet : une classe coopérative institutionnalisée, c'est un « club pédagogique ». Il suffit, pour s'en convaincre, on peut voir les effets thérapeutiques dont témoignent les monographies d'écoliers, qui constituent la littérature majeure de la pédagogie institutionnelle ; on peut aussi voir en quoi les outils pédagogiques ont pu jouer un rôle fondamental dans l'organisation de dispositifs psychothérapeutiques : le journal de Saint-Alban, *Le Trait d'Union*, est né grâce à l'imprimerie Freinet de l'école adjacente ; et dans le Diplôme universitaire « Psychothérapie institutionnelle et psychiatrie de secteur » que je coanime à l'invitation de Frank Drogoul, les outils du travail coopératif : conseil, Quoi de neuf, métiers, bilan-météo, équipes, journal, correspondances, etc. sont d'une efficacité clinique et analytique repérée depuis plus d'une dizaine d'années, et tout particulièrement éprouvée depuis cinq ans.

<sup>69</sup> L'autre concept du sujet sur laquelle s'arc-boute la psychothérapie institutionnelle est celle proposée par Lacan. Je ne peux ici que la situer, mais il importe de souligner combien elle rejoint celle de Weizsäcker, non pas dans son optique phénoménologique, mais dans sa radicale déprise de toute identité d'un « soi » quelconque. L'abord lacanien du concept de sujet radicalise de la position freudienne ; Freud pose sa définition d'une subjectivité clivée, à partir du sujet kantien de la conscience, dans lequel il établit une fracture irrémédiable ; Lacan, lui, relève une telle fracture avec une matrice dialectique, c'est-à-dire hégélienne, et radicalise la place du sujet, radicalement inconscient et inaccessible, instance tout à fait hors du « moi » de la conscience. Le sujet lacanien n'est nullement réductible à un individu psychologique, pas plus que son concept continuerait sous la forme catégorielle le mythe de cette « individualité ». Au contraire, le sujet relève de ce qu'Oury appelle la « logique négative freudienne ». L'instance du sujet, inconscient et inaccessible, n'a rien d'une « positivité », d'un organe ou même d'une fonction psychologique positivement repérable, même dans ses effets. Le sujet lacanien est à saisir, en fait, à même hauteur que la structure psychique. Certes, il y a déminage du sujet comme individu psychologique, comme « moi » ou « soi » ; mais c'est bien pour comprendre la généalogie, la logique d'émergence et de fonctionnement de la topique psychique dans laquelle, alors, peut être réintégré la conscience, le « moi *pontifex oppositorum* », que Lacan fonde son propre sujet... C'est un sujet logique et structural, et en cela, il n'y a aucune contradiction à remarquer que le structuralisme lacanien est aussi l'une des pensées de la subjectivité les plus importantes du XX<sup>e</sup> siècle : seule la « contre-révolution blanche » que connaît la pensée académique depuis le déclin du (tout aussi académique) structuralisme peut expliquer qu'on puisse négliger un tel fait, et qu'on rabâche comme un allant de soi que les théories de la structure ne savent penser ni le sujet ni le temps. Le structuralisme lacanien est aussi peu opposé au concept de sujet qu'il serait hermétique au concept de temps. Tout au contraire, il plonge dans « la fabrique du dire », c'est-à-dire dans la matrice psychique de la *possibilité* pour que de l'événement puisse venir fonder l'existence, et pas

Le concept d'*entre* noue une théorie du sujet à une théorie de l'espace. Aux yeux d'une pensée marquée par un imaginaire logique travaillé par une langue gréco-latine, le paradoxe est que l'idée d'*entre* est posée dans sa primauté, et non comme ce qui relierait ou distinguerait deux entités déjà individualisées, déjà posées. Ce concept propose la vision d'un *entre* antérieur à toute transitivité : l'*entre* ne saurait être la préposition qui construit un syntagme à partir de thèmes déjà fixés. L'*entre* est l'espace fait tension, *dynamis*, rythme. L'*entre* peut se lire comme matrice originelle d'où émerge la possibilité de deux pôles, *entre lesquels* ensuite il est possible de fixer localement des états de relation. L'*entre* se rapprocherait alors du point « cosmogénétique », comme dirait le Paul Klee d'Henri Maldiney, mais un point qui, dans sa forme japonaise, serait maigre, évidé, autant que pure « différence » : non pas *différence entre...*, mais un *entre-là* comme vécu inaugurant le temps subjectif d'un décalage, d'une *sortie de...*, qui serait en même temps *accès à...*, lien *avec...*

Cette approche de la subjectivité par le concept d'*entre* est un accès à la genèse subjective archaïque, comme constitution d'un espace (du) possible où se fonde un être-là primordial, avant même de pouvoir penser la subjectivité comme pouvoir de (se) poser, de pro-poser *face à soi autre chose que soi*, et d'entrer dans une dialectique d'où naît une temporalité intégratrice de cette altérité<sup>70</sup>.

L'*entre* nous ouvre à une épistémologie du *trans-* comme couche première de tout espace du penser, en-deçà d'un espace qui serait déjà constitué positivement, aux lieux précisés, où chaque présence serait arraisonnée à son lieu, et où il ne saurait être question, ensuite, que d'une législation de la circulation entre ces lieux par ailleurs intouchés par le passage, par le mouvant, par le bougé de toute présence véritable.

Dans la pathologie psychotique, et schizophrénique en particulier, une telle fonction d'*entre* s'effondre en une faille absolue rendant impossible toute dialectisation, qui transforme l'existence en agonie<sup>71</sup>, où l'*avec* cède la place à la fusion/destruction. Pourtant, du penser se déploie, dans une archaïque logique d'être-au-monde qui demeure en-deçà des mots, en-deçà des constructions du moi et de la conscience. C'est à cela que la phénoménologie psychiatrique doit se montrer *sensible* — c'est son programme théorique d'une époque, ou réduction eidétique, et c'est son orientation *esthétique* (qui, comme toute orientation, est une décision éthique, et emporte toute une ambiance et une humeur) —, pour la simple raison qu'une clinique des psychoses digne de ce nom se doit de saisir cette logique selon ses propres catégories, selon son propre régime d'existence. Le penser psychotique est une construction dont les catégories ne peuvent se déduire, même par contraste, des catégories névrotiques — sauf à commettre non seulement une erreur de parallaxe, mais une vilénie. Sur un plan logique et psycho-pathologique, il y a cette intuition fondamentale commune à l'abord de la phénoménologie et l'abord de la psychothérapie institutionnelle. Leur clinique neutralise la doxa homogénéisante dominante. Selon cette dernière, la thérapie vise à redresser quelque état pathologique par rapport à une normalité positivement définissable, et protocolairement imposée. Or si la psychose peut certes être pensée comme catégorie pathologique, il y a une légitimité plus fondamentale encore à considérer l'être-là psychotique, tout à la fois présence au

---

seulement de la vie, et pour que le sujet soit la dimension dans laquelle cette existence soit marquée par la dimension de la singularité, du désir et de l'angoisse, dialectisée en une parole.

<sup>70</sup> Cette dialectique, telle quelle, n'entre dans la structuration psychique que dans un temps logiquement second (en attendant, ce sont les entours du bébé qui la prennent en charge). Une telle dialectique n'est accessible qu'à la condition qu'on accède à un usage de ces termes qui n'en fassent pas les concurrents d'une hiérarchie dans les conditions transcendantales du penser, à la façon dont chez Kant le temps demeure la catégorie esthétique la plus profonde : il ne s'agit nullement de « renverser » ce qui en resterait à une constitution figée, critique, d'une instance subjective fondatrice ; au contraire, l'assomption d'un penser-espace se situe dans une genèse dialectique, antérieure à la constitution d'un sujet dont la figure serait un « moi », un « je », bref une entité.

<sup>71</sup> Notons que l'agonie n'est ni le temps de la douleur, ni celui de la souffrance. C'est l'un des signes de ce que le penser psychotique est radicalement incomparable à un penser psychotique, dont il serait somme toute seulement le ratage. C'est, plus fondamentalement, ce qui fait tout le départ entre les conceptions positivistes — et aujourd'hui à nouveau dominantes dans l'abord neurocognitif du psychisme —, dans lesquelles la psychose est pensée comme défaillance, et l'abord structural. Après Lacan, Gisela Pankow a somme toute eu la même intuition psychiatrique que Kimura Bin quand elle dit que dans la clinique des psychoses, il ne s'agit pas de remailler le temps par-delà un déchirement traumatique, mais plus fondamentalement, de restaurer la possibilité d'un espace dans les entours où la psychose naît d'un trou à jamais impossible à suturer. Et s'il est nécessaire de ne pas penser selon les schémas temporels d'une subjectivité déjà élaborée, déjà assurée d'une dynamique narrative enveloppante, c'est parce que, dans la présence psychotique, ce sont précisément ces catégories primaires et encore plus leurs formations secondaires qui sont structurellement inaccessibles, voire absentes.

monde et penser. Cet être-là connaît sa logique propre : cette logique ne peut, sans conséquences cliniques ruineuses, être abordée à l'aune de catégories dites-normales, c'est-à-dire névrotiques.

#### IV. DES INTUITIONS COMMUNES FONDAMENTALES LOGIQUE NÉGATIVE, SOUS-JACENCE ET ANTHROPOPSYCHIATRIE

Quel peut être alors le régime propre d'un tel penser ? C'est le souci éthique, clinique et théorique que partagent phénoménologie psychiatrique et psychothérapie institutionnelle.

D'abord, pour reprendre un terme d'Oury, il y a ce qu'on peut appeler une « logique négative », propre à l'épistémologie freudienne (mais également à un certain marxisme : pensons par exemple à la *Dialectique négative* de Theodor Adorno). Cette logique défend une conception de l'existence humaine, et surtout de l'existence en souffrance (dont celle de la psychose), qui ne se réduit pas à une conception positiviste de la vie, du psychisme, du corps et du rapport entre aliénation sociale et aliénation psychique.

Intimement liée à cette affirmation de la négativité, il y a l'insistance sur la dimension de la *sous-jacence* des phénomènes et de l'efficacité clinique. C'est un concept fondamental de Jean Oury, qui se retrouve avant tout dans la clinique de l'aliénation, et dans la prise en compte de la dimension du pathique, concept d'Erwin Straus. Cette dimension peut être rapprochée de la catégorie sémiotique de la *priméité*, qui trouve quant à elle son origine dans la sémiotique de Charles Sander Peirce<sup>72</sup>. Ce choix conceptuel et clinique recouvre en fait l'impératif de tenir compte de différentes dimensions de la coprésence archaïque du sujet au monde : la tonalité (dimension sémiotique), l'ambiance (dimension du milieu), et plus profondément encore, la dimension du rythme, qui articule la présence corporelle, désirante et fantasmatique dans le monde, à travers le monde. Cette logique et cette dimension de la sous-jacence relèvent d'une dimension « machinique » : comment prendre en compte, au travers du tissu institutionnel concret du milieu quotidien, une couche sous-jacente où peuvent s'inscrire des effets ?

En en fond de tout cela (presque comme à son « origine », si je reprends la catégorie de Leopold Szondi), il y a une anthropologie, celle qui fait que Jacques Schotte parle d'une *anthropopsychiatrie* : toute psychiatrie engage et travaille une anthropologie, au lieu de se rabougrir en une seule nosographie. Le fondement propre à cette anthropologie psychiatrique est que toute présence véritable est de l'ordre d'une existence ; et que toute présence au monde, peu importe la pathologie à travers laquelle on la découvre (y compris la normopathie) doit être questionnée à l'aune de la folie, laquelle est, selon Francesc Tosquelles, une condition définitoire de l'existence humaine. Cette anthropologie est fondée sur la dimension pulsionnelle telle que l'a étudiée l'œuvre de Leopold Szondi, « dialectique pulsionnelle » comme le diront ensuite Tosquelles, Henri Maldiney ou Schotte. C'est cette dialectique pulsionnelle qui fait dire à nombre de mes amis que si la psychothérapie institutionnelle est véritablement porteuse d'une anthropologie, ce n'est pas du fait de la seule psychanalyse, mais avant tout par la dimension de la phénoménologie psychiatrique qui, en-deçà même de la clinique, pose ce qu'il en est de l'existence comme lieu du sujet défini par le style et le rythme de sa « danse pulsionnelle », comme dit Tosquelles.

#### V. LA PRAXIS PSYCHIATRIQUE UNE CLINIQUE DE L'AMBIANCE, DU MILIEU ET DE L'INSTITUTIONNALISATION

« L'espace institutionnel est un tenant-lieu d'espace transitionnel »

Jean Oury

Comment cette anthropopsychiatrie s'étaye-t-elle dans sa quotidienneté ?

La psychothérapie institutionnelle est une clinique de l'*ambiance*, qui est évidemment fortement influencée par l'abord phénoménologique du concept de présence subjective. Un lieu physique ou social ne suffit pas à faire un monde habitable, il s'agit d'y accueillir le plus intime du désir, de l'angoisse, du

---

<sup>72</sup> Cette sémiotique constitue un autre des abords par la psychothérapie institutionnelle de la praxis psychiatrique, et on y reviendra par la suite.

fantasme, et également d'y laisser croître ce qui peut relever d'une culture du milieu. Autrement dit, comment « greffer de l'ouvert » (Jean Oury) afin que ce milieu puisse accueillir le contingent *en tant que contingent*, mais que ce contingent-là, avec la tonalité qu'il apporte, puisse venir se dialectiser avec cette ambiance au lieu de la dissoudre (cf. la prochaine étape de ma présentation) ? L'ambiance est une catégorie certes esthétique — au sens profond sur lequel je reviendrai plus tard —, mais porteuse en elle-même d'une dialectique qui défige tout autant la stéréotypie dans laquelle agonise le sujet en proie à la souffrance psychotique, que la stéréotypie des lieux communs qui l'accueillent, de façon à relancer sans cesse leur fertilité d'accueil.

Rendre possible cet accueil ouvert sur l'incalculable du sujet, sur cette pure possibilité, alors que, dans un tableau pathologique, rien d'*evidence-based* ne permet de parier quoi que ce soit dessus, c'est le but de la résistance de la praxis psychiatrique à la pression doxique ambiante : une décision en guise d'accueil est à l'origine de la construction d'un espace habitable. C'est donc une clinique non seulement de l'ambiance, mais du *milieu*. Au départ de tout travail, on arrive toujours dans une situation relevant d'une logique générale de ce que Tosquelles appelle « l'établissement », dans sa dimension pathogène de hiérarchie, de pré-formatage. Défiger ce qu'un milieu peut avoir de pathogène, en faire un lieu où il peut y avoir une auto-portance à la fois du groupe, du sujet et de ce qui arrive à se construire : c'est ce qui est au cœur du concept d'*institutionnalisation*, et de sa logique de singularisation.

Jean Oury, dans les premières années de son *Séminaire de Sainte-Anne*, insiste sur le fait que l'espace institutionnel est un *tenant-lieu* d'espace potentiel ou transitionnel. Ce terme de « tenant-lieu » est fondamental. La clinique institutionnelle est évidemment une clinique concernée par la catégorie du sujet, laquelle constitue peut-être son *souci* le plus sacré. Cependant, elle ne saurait se confondre avec ce qu'on a tendance à un peu trop vite appeler « une clinique du sujet » ; elle ne saurait pas plus être une seule « psychanalyse appliquée<sup>73</sup> ». Le but clinique est de permettre au sujet de réarticuler psychiquement ce qu'il en est de son habitat du monde, grâce à un espace dans lequel l'ambiance permet de rejouer ce qui a pu rater, peut-être à jamais, dans une certaine fonction forclusive fondatrice d'un tel rapport au monde, autrement dit : dans ce qui a pu « dérailler dans le symbolique » — formule par laquelle Lacan définit la psychose.

Néanmoins, Oury insiste toujours sur le fait qu'il ne s'agit surtout pas de « conformer » immédiatement le fou à la structure imaginaire-sociale du lieu, que ce soit celle d'un lieu de contention supposée « bonne pour lui », ou celle d'une « néo-société » à l'idéal totalisant et autonome, qui serait tout autant de l'ordre du fermé. Le milieu institutionnalisé ne doit pas se figer lui-même en établissement, mais ne doit pas plus se muer en un lieu fusionnel et confusionnel, collage incestuel auquel viendrait s'aliéner le sujet souffrant — psychotique, autiste, schizophrène ou normopathe, peu importe. Le milieu institutionnalisé doit ne pas devenir une nouvelle structure d'aliénation macrosociale (quelle qu'en soit la forme), autrement dit ne pas jouer sur le plan psychique un rôle de Moi idéal ou de Surmoi (c'est par exemple ce qu'on observe dans

---

<sup>73</sup> Qu'est-ce qui importe aux psychiatres travaillant avec des groupes de schizophrènes ? Que les schèmes logiques de la clinique institutionnelle soient porteurs d'une intelligence des phénomènes psychiques qui ne se réduisent pas à la question de l'individualité de telle ou telle personne. Ce qui fait le propre de la psychothérapie institutionnelle par rapport à la psychiatrique d'obéissance strictement psychanalytique (et en l'occurrence lacanienne), c'est qu'elle n'a pas cherché à « appliquer » cette psychanalyse aux groupes : une telle attitude constituerait un réductionnisme par rapport à la complexité de la vie concrète d'une clinique ou d'un service, etc. C'est sur ce point que la rupture s'est faite entre les membres du GTPSI (Groupe de travail en psychothérapie et sociothérapie institutionnelles, un moment-clé de l'histoire de la psychothérapie institutionnelle, et qui constitue selon Olivier Apprill « une avant-garde psychiatrique ») et l'École freudienne où Lacan, finalement très mandarin comme ses héritiers normaliens déjà présents, pensait les ranger parmi la section de « psychanalyse appliquée ». Au contraire, ce que défendent les psychiatres de psychothérapie institutionnelle, c'est l'irréductibilité de la logique institutionnelle qui n'est surtout pas une « application » de la logique subjective, mais une création et une subversion de l'ordre de la singularité, par rapport à toute logique générale, déductive. Là est l'irréductibilité de la logique groupale et institutionnalisante propre à la praxis psychiatrique, dans une dialectisation entre aliénation sociale et aliénation psychique qui est l'objet propre de ce que Tosquelles et Guattari appelèrent « analyse institutionnelle » (et qu'Oury reprit durant deux des dernières années de son *Séminaire de Sainte-Anne* dans les années 2000). Cette analyse institutionnelle est un matérialisme psychiatrique : ce qui la maintient vive, ce ne sont pas tant des « réunions de groupes d'analyseurs » qu'un permanent mouvement d'institutionnalisation-désinstitutionnalisation-réinstitutionnalisation, assuré par toute présence subjective vive, dans la plus concrète de tâches quotidiennes ou dans la plus angoissante des réunions de constellations, pour peu qu'aucune ségrégation statutaire n'y règne, et qu'une éthique suffisante y assure à chaque présence un degré minimum de fiance et de sécurité.

nombre de groupes militants à forte intensité d'intégration idéologique). Au contraire, l'espace institutionnalisé est un tenant-lieu, une matrice symboligène : la clinique institutionnelle consiste à permettre au sujet de pouvoir évoluer *parmi* ces lieux qu'il s'approprie, au sein de ces milieux auto-institutionnalisants que sont un club thérapeutique ou une classe coopérative, et dans lesquels il est partie prenante de la maîtrise — telle est, inséparable de la clinique, la dimension d'une politique de la subjectivité.

Cette réappropriation par le sujet de ses propres repérages à travers une expérience du passage, cette épreuve de régler par devers soi ce qu'il en est de sa propre existence, cela n'est possible qu'à la condition que le milieu puisse accueillir le fantasme dans toute la multiplicité de son expression et de sa structure, aussi délirant et éclaté soit-il. D'où le fait que la clinique transférentielle soit fondamentalement une clinique du transfert dissocié. Pour permettre cela, la clinique institutionnelle est avant tout l'organisation d'une résistance du milieu tout entier face à la pression aliénatoire de la doxa, afin de soutenir l'hypothèse, et donc d'accueillir la possibilité, qu'il y ait du sujet, là où a priori on ne voit que souffrance et agonie. C'est une décision éthique en faveur de la possibilité qu'il y ait là du sujet. Une telle décision dans l'accueil est forcément liée à une décision, qui définit à la fois une position de subjectivité (sinon, sans décision faisant bifurcation, la catégorie d'*agent* suffit à l'intelligence de la situation microsociale, qui ne varie pas des logiques organisationnelles générales du champ socio-professionnel et de ses *habitus*) et une politique qui, elle, définit la prise de position d'un groupe qui ainsi émerge, et advient à ce que Guattari appelait un *groupe-sujet* (par opposition à un *groupe-assujéti*). Ce qui nous permet de distinguer (sans les disjoindre) la dimension de la subjectivité et la dimension de l'existence du groupe, deux échelles proches, deux plans d'existence au lien quasi-métonymique, mais ni égal ni transposable : entre les deux, la différence d'échelle vaut pour une différence quasi-ontologique, en tout cas de logique des phénomènes psychiques.

On a ainsi une articulation, faite à la fois d'hétérogénéité et de liaison, entre quatre plans : la surface quotidienne commune de l'organisation matérielle de la vie et du travail ; la surface institutionnalisante convoquant une subjectivité politique ; la surface sous-jacente où s'inscrivent les logiques inconscientes du sujet et du groupe ; et enfin la surface, imaginaire et discursive, de ce qui relève de la culture engendrée par tout groupe humain vivant. Cette machine complexe désigne, dans l'aire anthropologique, un point d'existence singulière et commune qu'on peut désigner comme étant une *praxis*, en l'occurrence celle de la psychothérapie et de la pédagogie institutionnelles.

« Praxis » est un concept hétérogène : en elle il y a de l'être, du faire, de l'espace ; du logique et de l'esthétique ; du sujet et de la structure ; de la névrose et de la psychose. Un tel concept ne se définit pas de façon fixe, par des critères « objectifs », ni même « subjectifs » (et encore moins par un mélange plus ou moins « dialectique » des deux). Son actualité n'a jamais rien d'acquis ni d'établi. Sa présence est humorale, tonale et d'ambiance, son actualité est affaire de *régime* : régime de subjectivisation, d'institutionnalisation, de souci, de veillance, de connivence. La moindre chute de régime, et la praxis meurt, s'éteint — tout comme elle peut renaître immédiatement, des siècles ou une minute plus tard, à l'autre bout d'un couloir ou sur un autre continent. À régime praxique, l'existence humaine ne connaît que le règne du précaire.

## VI. LA LOGIQUE VAGUE DES PRAXIS ACCUEILLIR LE CONTINGENT EN TANT QUE CONTINGENT

« La psychothérapie institutionnelle, qui se structure à partir du psychotique, (...) »  
Jean Oury

Cette humeur commune fonde une éthique, celle de la prise en compte de la singularité du sujet, du respect du premier visage qu'il offre, toujours, à qui l'accueille : face à notre raison qui « s'attend » à la rencontrer, la subjectivité prend toujours les traits inattendus de la contingence. « Contingence », au sens où Kimura Bin parle de la schizophrénie comme d'une « pathologie de la contingence », ou « de la perte du lieu d'être », mais aussi au sens où le sujet est ce dont l'advenue reste radicalement incalculable par rapport à une quelconque généralité, théorique, médicale, sanitaire, politique, dont la raison consiste à

« caser » dans des lieux particuliers pré-ordonnés ce « patient » qu'on accueille moins comme sujet qu'on ne l'enrôle comme agent pathologique. Non, précisément, la *singularité* du sujet est a priori contingente par rapport à toutes ces généralités déductives, tout en étant porteuse de sa propre loi : institutionnaliser le milieu, c'est décider d'accueillir la contingence *en tant que contingence*.

La contingence peut se présenter sous deux jours. Avant tout, sous le jour d'une agonie hors-scène ; et c'est l'un des buts primordiaux de la clinique institutionnelle que d'opérer une « asepsie » du milieu, pour neutraliser la pathoplastie de l'établissement, dont l'espace est celui d'un blocage infernal des places, où le psychotique est condamné aux passages à l'acte, et le normopathe, aux collages statutaires, imaginaires, mortifères ; en place de ce milieu bloqué et bloquant, il s'agit de réinstaurer les conditions de possibilité pour expérimenter à nouveau l'*entre* augural du partage et de la rencontre, de façon à ce que ces passages à l'acte puissent se réinscrire comme *acting out*, appels à interprétation sur une scène enfin « articulable ». Alors la contingence peut être accueillie avec une relative attente, et être envisagée sous son jour solaire, bien qu'encore crépusculaire — mais crépuscule d'aube —, comme une présence indécise « entre chien et loup », présence *vague* (au sens peircien strict du terme), porteuse d'une loi encore non dite, mais appelant à s'inscrire : dynamique possible, mais seulement à la condition d'un travail thérapeutique par le milieu et sa capacité accueillante, dont la modalité principale est alors la patience, mais une « patience active » comme la nomme Jean Oury.

Ce dernier a jadis écrit, au détour d'une phrase, cette proposition d'apparence anodine, mais à tous égards décisive : « la psychothérapie institutionnelle, qui se structure à partir du psychotique, (...) ». Proposition intolérable, scandaleuse, pour qui n'accepterait pas que la psychose, présence la plus angoissante et la moins « enrégimentable » possible, puisse forcer, et donc décider, du sort d'une structuration du milieu. C'est pourtant à ce paradoxe que s'atèle la clinique institutionnelle. Cette praxis réside avant tout dans le fait de tenir bon sur la « durée d'une non-réponse établie et attendue », et voir ce qui, au point de cet évidemment, peut émerger : tenir bon, résister à la pression doxique d'imposer une réponse pré-formatée, pré-pensée, afin de conserver au contraire ce lieu évidé en vue d'y laisser advenir du sujet possible, advenue au rythme radicalement inconscient, instaurant une temporalité indécidable par un quelconque protocole ou une quelconque cadence socio-médicale. Pouvoir retenir toute catégorie générale d'interprétation, le temps que cette contingence puisse se voir donner la chance institutionnelle de développer ce qui en elle est porteur d'une loi non encore dite, non encore tressée, et qui serait précisément la singularité de cette subjectivité : telle est la fonction logique et éthique d'une praxis. Et c'est pourquoi la logique d'une telle praxis n'est pas une logique générale, mais une logique singulière, et que son interprétant clé-de-voûte, son « habitude » (comme dit Peirce), n'est pas la déduction, mais l'abduction : telle est la figure de la *logique vague* des praxis.

## VII. PHÉNOMÉNOLOGIE, ESTHÉTIQUE ET INTÉGRATION

<sup>74</sup>La phénoménologie dont la psychothérapie institutionnelle se sent proche est la phénoménologie psychiatrique, celle de Victor von Weizsäcker, Ludwig Binswanger, Erwin Straus, Henri Maldiney, Jacques Schotte, et quelques autres. Le propre de cette ambiance phénoménologique est d'être dans un travail d'épochè et de « descente » (c'est une image) à un niveau beaucoup plus archaïque, qu'Erwin Straus appelle le niveau du « pathique ». À ce niveau d'être-là, pour reprendre Weizsäcker, la subjectivité ne se décrit pas dans les termes, déjà secondaires et élaborés, d'un sujet par opposition à un objet, car là on est déjà dans une dynamique objectale, déjà symboligène en actes, mais dans une relation qui définit le sujet

---

<sup>74</sup> Il faut préciser un point par rapport à la question du rapport entre phénoménologie et psychanalyse. On sait qu'une « certaine psychanalyse » a toujours tenu à se défaire d'une « certaine phénoménologie » : en gros la psychanalyse lacanienne et la phénoménologie telle qu'elle a pu être portée par Paul Ricœur, l'un des grands penseurs contemporains qui se soit intéressé à Freud. Ricœur développe un point de vue « herméneutique », porteur d'une conception de l'interprétation comme interprétation d'un texte (j'ai appelé cela une « conception transitive » de l'interprétation), d'où le concept majeur de Ricœur d'une subjectivité pensée comme un Soi travaillé par une « identité narrative ». Le propre de cette subjectivité narrative, aussi subtile, dialectisée et détotalisée soit-elle, c'est malgré tout de reposer sur le concept de soi, donc d'une identité, aussi *intranquille* soit-elle.

comme présence au monde. Autrement dit, la logique n'est plus du tout à ce niveau-là une logique du logos rationnel et porteur d'une rationalité syntaxico-sémantique, où un sujet et un objet s'auto-produisent, dans un champ transitionnel déjà en cours de structuration, et établissent comme processus interprétatif les catégories d'une réalité obéissant aux lois de la logique classique, « générale-ensembliste » (Castoriadis). À hauteur de pathique, on évolue plutôt dans une logique qui est strictement une esthétique ; il s'agit d'un pur sentir, en-deçà même d'un « ressentir quelque chose ». On est donc dans la logique non transitive, qualitative, d'une présence au monde : même pas dans la logique d'une incorporation de qualités de présence au monde, mais une pure *encorporation* de tonalités (Jean Oury), de modalisations dans l'être au monde.

D'un point de vue sémiotique, on se situe à ce moment-là dans une présence qui n'est plus une présence propositionnelle, dans laquelle règne encore une identité thématique par rapport à laquelle une certaine position peut être affirmée, et ce, même s'il s'agit d'une proposition « ouverte », « abductive ». À ce niveau pathique, on est dans une position où il n'y a qu'une présence prédicative, qu'une position de prédicats, sans les pro-poser par rapport à un thème repérable, déjà là : mode de position non encore assertive, mais position tout de même, coprésence. On évolue ici dans une modalité de présence « flottante », celle de l'écoute psychanalytique évidemment, et on a affaire à la qualité d'être-là prise dans le champ du transfert. Cette présence nécessite ce jeu subtil, à la fois de désintégration et en même temps de tenue, tout entier saisi dans son paradoxe par les expressions d'Oury : être *au plus proche du lointain de l'autre*, dans une *patience active*. Autrement dit : être suffisamment dans l'*entre*, c'est-à-dire avoir abandonné l'une des positions supposée assurée — statut, rôle —, point individualisable, sans pour autant que soit perdue cette polarité comme pure orientation du champ — fonction. D'où le fait que la psychothérapie institutionnelle se fonde non pas sur la présence du psychiatre, ou de l'infirmier, ou de quiconque, mais sur le milieu et son organisation, qui permettent à tel pôle subjectif ou à tel autre, peu importe *qui*, de pouvoir assumer cette encorporation d'un principe polarisant. D'où la possibilité d'accueillir, et de travailler, un transfert dissocié.

Cette logique-là est aussi celle de la réduction eidétique, l'époque qui permet d'être à hauteur d'*entre*. On peut parler à ce sujet d'une l'esthétique : la dimension pathique constitue chez Henri Maldiney la justification ultime du fait de parler d'une « esthétique ». Cela ne signifie pas qu'il n'y a pas de logique : la logique est entièrement présente à ce niveau-là archaïque, au plus proche de l'angoisse, de l'agonie ou du désir naissant, mais cette logique n'est plus une logique propositionnelle, de l'ordre donc du symbolique, c'est une logique que j'appellerais une logique de l'*intégration*. Et là j'en reviens à ce que dit wzs : le sujet ne se définit pas par rapport à un objet, on est totalement dans un oubli méthodique du concept de « soi », d'une problématique du « soi », on est dans une logique de la présence au monde. Or cette présence au monde ne peut être qu'une présence intégrée.

Quand je prononce ce terme : « intégré », je l'entends dans un premier temps au sens de Winnicott. L'intégration, chez Winnicott, est la tendance la plus archaïque du moi, pré-objectale. Cette tendance peut être vécue, lue, selon la ligne qui va vers la construction, non pas de l'unité du moi, mais au moins de la possibilité du moi de devenir ce « faiseur de ponts entre des opposés », *pontifex oppositorum*, terme de Leopold Szondi : le moi se définit comme le champ qui permet la liaison dans le divers, divers extérieur du monde, ou intérieur du réel inconscient. Néanmoins, si on ne va que dans ce sens-là, on évolue d'ores et déjà dans une vision psychologisante réductrice, positiviste, de l'intégration : l'intégration serait ce qui va donner lieu à l'identité du moi. Or le terme d'intégration chez Winnicott n'est pas un concept métapsychologique, mais une catégorie de description phénoménologique, qui se construit par rapport à deux autres termes. Le *vécu de désintégration* décrit l'état psychotique qui défait le fonctionnement « à régime normopathe » du moi, « forclusion de la fonction forclusive » (comme dit Oury). L'autre terme, peut-être plus important encore dans notre discussion, désigne l'état premier dans lequel paraît le bébé : Winnicott ne dit pas qu'avant un état d'intégration, le bébé est dans le même état de désintégration que dans la psychose, il dit qu'il est dans un état de *non-intégration* — non-intégration par rapport à la logique de ce qu'il va devenir, c'est-à-dire ce sujet capable d'auto-portance. En revanche, le bébé vit bel et bien dans un état d'être intégré, comme tout être humain : l'intégration est une logique portée par les entours,

psychiques, physiques, sémiotiques, culturels, symboliques, du bébé : les proches, la famille, ou les tenant-lieu. Autrement dit, il n'y aurait pas un état originel, là encore mythique, d'où l'intégration serait totalement absente. Cette logique intégratrice, en fait, finit même par être ce qu'il y a de plus proche de l'esthétique du pathique, qui définit l'abord le plus radical de la phénoménologie des déconstructions, destructions et désintégrations psychotiques, schizophrènes ou autistiques. Cette logique intégratrice est peut-être le point ultime, en termes de logique, où nous mène une certaine phénoménologie de la schizophrénie ou de la psychose.

Somme toute, c'est peut-être l'intuition la plus profonde qui puisse parler à une clinique institutionnelle. Au vécu de désintégration, ou bien au régime spéculaire-statutaire d'une « intégration imaginaire » sociale sur-aliénée, la psychothérapie institutionnelle oppose une thérapie de l'« intégration symbolique » (Guattari). La clinique institutionnelle, c'est accueillir le sujet non pas dans un cocon qui deviendrait sa nouvelle prison (c'est un des dangers possibles d'une certaine antipsychiatrie qui écrase la pathologie psychique sous la seule pathologie sociale), mais dans des *rets* institutionnels, maillage qui permet une tenue suffisante, une *unarité*, une tension vers de l'un, là où le sujet psychotique ne peut pas articuler cela par lui-même. Mais cette tenue est en tension, et les rets sont en permanence ouverts sur la possibilité d'un dehors vers lequel repartir, proprement le champ de l'existence, dans lequel on peut à nouveau tenter d'être dans l'ordre du passage. La praxis psychiatrique est fondamentalement une pratique non close, impossible à clore. La catégorie de l'existence se retrouve dans l'injonction du : « Pour ce qui le concerne, le sujet est prié de s'adresser à lui-même » (c'est du Lacan). La dimension dynamique de l'existence « relance du S1 » comme dirait Lacan, du « signifiant inchoatif », quelque rencontre qui fasse événement, inscription, bifurcation. Quand ce « S1 » vient à manquer dans l'existence déprimée ou effondrée, la fonction analytique de la praxis psychiatrique consiste à « relancer » le régime d'existence (que je rapproche donc, ici, de la structure que Lacan nomme « discours (du) maître »). La praxis a une fonction : produire de quoi relancer ce discours ; on peut à ce titre dire que le discours de la praxis, son « automate » institutionnel, correspond à ce que Lacan désigne comme le discours de l'analyste. La praxis est là non pas pour remettre à coup sûr le sujet sur ses rails (lui qui a « déraillé dans le symbolique »), mais pour le réorienter vers une voie où il lui soit à nouveau possible de frayer, de reconstruire, de façon toujours précaire, mais malgré tout pas immédiatement de l'ordre de la désintégration, suffisamment de S1 : un minimum de maillage de l'ordre de l'existential. Voilà ce qui peut être le programme de l'« intégration symbolique » dont parle Guattari, et que j'appellerais quant à moi *une intégration à régime praxique*.

### VIII. L'INTÉGRATION, SCHÈME ANTHROPOLOGIQUE DU SENS

L'intégration est une catégorie anthropologique, elle est cette tendance la plus archaïque avec laquelle faire du sens au plus près de l'angoisse qui, elle, charrie toujours le vécu d'une désintégration plus ou moins imminente. Cette logique de l'intégration a à être étudiée pour ce qu'elle est, à savoir un *schème anthropologique du sens*. Ce disant, j'insiste tout à la fois sur un manque et sur une assertion pleine.

L'assertion pleine, c'est qu'il s'agit véritablement d'une tendance que l'on peut retrouver à travers différentes cultures, à travers différentes situations existentielles, à travers différents âges. C'est un des outils pour le bricolage humain de l'habitat du monde. L'intégration est une catégorie anthropologique qui peut fonctionner au niveau archaïque, primaire, secondaire. Et si l'on regarde les œuvres d'art, les façons d'habiter le monde, on sera toujours en mesure de travailler en termes d'intégration. J'en veux pour preuve, dans le champ phénoménologique, l'œuvre d'Henri Maldiney dont on peut dire qu'elle est *aussi* une pensée de l'intégration, catégorie à laquelle il a souvent recouru, par exemple pour penser la dimension poétique dans *Art et Existence*, pour étudier la musique grecque antique dans *Aîtres de la langue et demeure de la pensée*, mais également pour questionner les concepts de transpassible et de transposable, en particulier dans le dernier chapitre de *Penser l'homme et la folie*. Cela pourrait nous mener vers l'ouverture anthropologique que permet, entre autres, la reprise par Kimura Bin de cette « racine » phénoménologique dans les catégories propres de la « culture japonaise ». En tout cas, on sent dans *L'Entre* une position qui

permet précisément de se situer immédiatement en-deçà de la réduction à la position sujet/objet, qui parcourt l'ontologie et le rapport au monde d'une bonne partie de la pensée occidentale.

Cela étant, dès que je dis cela, j'ai peur de tomber dans la mystification esthétisante du « fossé des cultures », alors qu'au contraire, ce qui se dessine est un rapprochement, sous le signe du quotidien partagé par des praxis locales, entre la catégorie d'intégration telle qu'elle est pensée dans la psychanalyse et la phénoménologie occidentales, et ce qu'est ce schème anthropologique dans une pensée japonaise comme celle de Kimura Bin, mais également chez d'autres penseurs, eux aussi « faiseurs de ponts » entre phénoménologie occidentale et pensées « asiatiques ». Je pense ainsi à François Laplantine, anthropologue de la médecine (dans une ambiance qui me semble tout à fait proche de la discussion qui nous occupe aujourd'hui) et de l'altérité culturelle (il a lui-même beaucoup voyagé entre l'anthropologie européenne et l'anthropologie japonaise) ; l'un de ses ouvrages épistémologiques les plus extrêmes s'intitule *Non*, et questionne justement le spectre du neutre et du négatif à travers ses différentes figures occidentales et orientales. Je pense surtout au sinologue Jean-François Billeter qui, à partir de la pensée Tchouang-Tseu qu'il a traversée et traduite, propose dans *Un Paradigme* de lire l'intégration comme le schème à même de comprendre le rapport chinois entre langage, écriture et rapport au monde. Or il se trouve que les traductions de Jean-François Billeter et surtout ses *Leçons sur Tchouang-Tseu* ont énormément influencé des gens de psychothérapie institutionnelle ; je pense en particulier à Michel Balat, qui a beaucoup rapproché Tchouang-Tseu de la logique peircienne, et a fait connaître Billeter à nombre d'entre nous. Billeter, radicalement enté sur une anthropologie chinoise du corps, de la pensée et du langage, ne fait jamais référence à la psychanalyse quand il parle d'intégration, et semble plus proche de la famille phénoménologique. Quoi qu'il en soit, l'intégration ressort comme une intuition trop partagée pour ne pas faire indice en faveur, à tout le moins, d'un légitime questionnement anthropologique, et d'une enquête comparative plus approfondie. Voici pour mon assertion pleine.

Quant au manque, il s'agira du dernier point de ma réflexion. Il me semble en effet que l'intégration peut être un des schèmes anthropologiques du sens, mais qu'elle n'en est pas pour autant une logique suffisante. L'intégration constitue un *rapport*, alors que la logique est une articulation. L'articulation, en tout cas pour la psychothérapie institutionnelle et les gens avec qui je travaille, c'est quelque chose qui, là, fait retour vers ce qu'a essayé — et réussi — de mettre en place Lacan dans son abord logique du sujet de l'inconscient. Or cette théorie et cette clinique de l'inconscient proposent une logique qui ne peut absolument pas se réduire à une logique intégratrice. Quant à la réduction eidétique de la phénoménologie, elle pense l'intégration comme la forme la plus archaïque possible pour accéder à une coprésence de l'ordre de l'interprétation pathique. Mais cette « descente » au niveau archaïque n'est possible que si elle est en permanence rendue possible par une articulation avec les autres étagements de la construction psychique et de l'interprétation. Comment articuler une telle logique, et surtout en prenant en compte le champ de la clinique institutionnelle ?

Là, on en vient à l'autre ambiance majeure de la psychothérapie institutionnelle, et qui se révèle quotidiennement complémentaire de la phénoménologie et de l'anthropopsychiatrie : la sémiotique peircienne<sup>75</sup>. La sémiotique peircienne articule les deux continuités dont j'ai parlé plus tôt dans mon exposé : la continuité de l'ordre du symbolique, de la structure, ou *tiércéité*, et la continuité psychique, archaïque, celle du pathique, du sous-jacent, ou *priméité*. Ce nouage entre ces deux continuités ne peut que s'opérer en actes, concrètement, à travers la décision véritable du sujet : c'est le geste de la *proposition*, dans la dimension de la *secondéité*. Cette secondéité, dans la praxis ouverte qui accueille la contingence du sujet, c'est celle de la proposition *abductive*, le principe qui ouvre le penser aux lois qui ne sont pas encore

---

<sup>75</sup> La rencontre de la psychothérapie institutionnelle avec la sémiotique peircienne, par l'intermédiaire de Michel Balat, à la fin des années 1980, a constitué, selon moi, la dernière étape où cette psychiatrie a profondément renouvelé et confirmé sa théorie et sa clinique, trouvant à la fois, dans cet abord logique, une relève sur le plan de la théorie du langage (et pas seulement de la langue) et sur le plan de l'articulation logique entre métapsychologie du sujet, clinique institutionnelle et phénoménologie quotidienne du pathique et de la pulsion. Jean Oury, Pierre Delion, Danielle Roulot sont les trois principales voix qui ont « parlé la psychothérapie institutionnelle » (et toute son assise dans la dialectique pulsionnelle) dans ce langage théorique qui s'est révélé non seulement d'une très profonde homogénéité avec les nervures les plus intimes de cette clinique, mais a constitué l'outil logique d'une alliance renouée entre psychanalyse et langage (et pas seulement langue...).

les siennes. Cette secondéité, c'est le lieu où le sujet doit soutenir les conséquences auxquelles prête sa décision d'avoir tenu compte, comme principe de tiercéité, du fait que, sous-jacent, quelque chose de l'ordre du possible peut être là — du *subjectum*... Sans une telle décision de l'ordre du principe, donc de la tiercéité, la secondéité ne sera jamais qu'un écrasement de la priméité. Soit un écrasement normopathe, criminel, et c'est le positivisme : la secondéité ne sera que l'application des lois générales indiscutables d'une généralité toute-puissante. Soit un écrasement, non criminel, mais tout aussi mortifère et pathologique, et que Danielle Roulot appelle la *secondéité pure* de la schizophrénie, qui tue la priméité et l'écrase en voulant l'intégrer, la dévore en voulant se tenir en coprésence avec elle, faute de pouvoir se distinguer d'elle par de la tiercéité venant introduire du passage, de l'*entre*...

Si j'évoque le nom de Danielle Roulot, ce sera pour laisser l'image de cette femme, l'une des autrices les plus importantes de la psychothérapie institutionnelle, et dont le dernier livre questionne la problématique de l'*entre*, mais sous le jour de l'*avec* — ce livre s'intitule : *L'avec schizophrénique*. Elle l'a présenté lors de sa toute dernière apparition en public à Elne, dans l'atelier d'art-thérapie de sa grande amie Florence Fabre, un jour de décembre 2019. Elle partagea ce jour-là sa réflexion, et livra comme son testament psychiatrique en questionnant sans cesse le concept de *ma*, plus encore que celui d'*aida*. Durant cela, outre Florence et moi-même, elle était entourée de deux Michel. L'un, Michel Lecarpentier, est connu de nos amis japonais, car il a été l'un des continuateurs de la rencontre de la psychothérapie institutionnelle avec le Japon, après Jean Oury. L'autre Michel était Michel Balat, le sémioticien qui, lui, faisait résonner la présence du *Tchouang-Tseu*, si proche de sa logique vague. C'est au nom, et sous le signe, de ce visage entouré de Danielle Roulot que j'ai voulu essayer d'articuler ces propos. — Voilà...

## BIBLIOGRAPHIE

- Adorno, Theodor W., *Dialectique négative*, Paris, Payot, « Critique de la politique », 1992 (édition allemande : 1978).
- Alba, Victor, *Histoire du Poum*, Paris, Ivrea, 1975.
- Apprill, Olivier, Une Avant-garde psychiatrique. Le moment GTPSI (1960-1966), Paris, Epel, « Des sources », 2013.
- Balat, Michel, *Des Fondements sémiotiques de la psychanalyse. Peirce après Freud et Lacan*, Paris, L'Harmattan, « Ouverture philosophique », 2000 (version abrégée de la thèse d'État de 1986).
- Balat, Michel, *Psychanalyse, logique, éveil de coma. Le musement du scribe*, Paris, L'Harmattan, 2000.
- Billeter, Jean-François, *Études sur Tchouang-Tseu*, Paris, Allia, 2004.
- Billeter, Jean-François, *Leçons sur Tchouang-Tseu*, Paris, Allia, 2016 (2002).
- Billeter, Jean-François, *Un Paradigme*, Paris, Allia, 2017 (2012).
- Chauviré, Christiane, *Peirce et la Signification. Introduction à la logique du vague*, Paris, Puf, « Philosophie d'aujourd'hui », 1995.
- Delion, Pierre, *L'Enfant autiste, le bébé et la sémiotique*, Paris, Puf, « Le fil rouge », 2000.
- Delion, Pierre, Miwaki, Yasuo, *Qu'est-ce que la psychothérapie institutionnelle ?*, Paris, Éditions d'Une, 2018.
- Guattari, Félix, *Psychanalyse et Transversalité*, « Le Scaj, m'sieurs-dames »
- Kimura Bin, « La psychopathologie de la contingence, ou la perte du lieu d'être chez le schizophrène » (traduction de Joël Boudier, Claire Vincent, Britta Stadelmann-Boutry), *Études phénoménologiques* n°25, Bruxelles, Éditions Ousia, 1997, pp. 31-49.
- Kimura Bin, *L'Entre. Une approche phénoménologique de la schizophrénie* (traduction de Claire Vincent), Grenoble, Jérôme Millon, « Krisis », 2000 (1988).
- Laffitte, Pierre Johan, « Le Concept de Collectif chez Jean Oury », *Politiques de la communauté, Chimères* n°87, février 2016, p.193-202.
- Laffitte, Pierre Johan, « Parler du sujet sans en parler. La narrativité, modalité de l'intégration, et la métapsychologie », in Chantal Clouard, Bernard Golse, Alain Vanier, éd., *La Narrativité. Racines, enjeux et ouvertures*, Actes du Colloque international de Cerisy (août 2012), Paris, InPress, p.117-134.
- Laffitte, Pierre Johan, *Le Langage en deçà des mots. Rencontre à l'aube du langage entre psychothérapie institutionnelle et sémiotique peircienne*, Paris, Éditions d'Une, 2021.
- Laffitte, Pierre Johan, « Il était une fois une conteuse. Hommage à Danielle Roulot », *Institutions*, n°67, printemps 2021 (initialement paru dans *Rédactions en chaîne*, n°1, journal coopératif du DU « Psychothérapie institutionnelle et psychiatrie de secteur », Université de Paris 7-Denis Diderot)

- Laplantine, François, *Non. Négation, négatif, négativité entre Chine, Japon et Europe*, Lyon, De l'Incidence Éditeur, 2016.
- Maldiney, Henri, *Aïtres de la langue et demeures de la pensée*, Lausanne, L'Âge d'homme, « Amers », 1075.
- Maldiney, Henri, *Art et Existence*, Paris, Klincksieck, 2017 (1985).
- Maldiney, Henri, *Penser l'homme et la folie*, Grenoble, Jérôme Millon, « Krisis », 2007 (1991).
- Maldiney, Henri, *Regard Parole Espace*, Paris, Cerf, 2012.
- Oury, Jean, *Hiérarchie et Sous-jacence*, Cour-Cheverny, Institutions, « La boîte à outils », 2013.
- Oury, Jean, *L'Aliénation (Séminaire de Sainte-Anne, dixième année)*, Paris, Galilée, 1992.
- Oury, Jean, *Le Collectif. Séminaire de Sainte-Anne, Cahier n°1, 4<sup>e</sup> année*, Paris, Éditions du Scarabée-Céméa, « L'ouverture Psychiatrique », 1986, rééd. Nîmes, Champ social Éditions, « Psychothérapie institutionnelle ».
- Oury, Jean, « Place de la psychothérapie institutionnelle », in Coll., *Psychanalyse et Politique, Colloque de Milan, 1973*, Paris, Seuil, 1974, repris in Jean Oury, *Onze heures du soir à La Borde, essais sur la psychothérapie institutionnelle*, Paris, Galilée, Débats, 1980, p.20-21.
- Oury, Jean, *Séminaires de Sainte-Anne*, tapuscrits consultés dans les archives de l'auteur, Clinique de La Borde.
- Pankow, Gisela, *L'homme et sa psychose*, Paris, Aubier-Montaigne, 1969, rééd. Paris, Flammarion, « Champs », 1993.
- Peirce, Charles Sander, *Écrits sur le signe*, rassemblés, traduits et commentés par Gérard Deledalle, Paris, Le Seuil, « L'Ordre philosophique », 1978.
- Peirce, Charles Sander, *Les textes logiques de C.S. Peirce du Dictionnaire de J.M. Baldwin*, traduction de Michel Balat, Gérard Deledalle, Janice Deledalle-Rhodes, Nîmes, Champ social Éditions, Essais, 2007.
- Roulot, Danielle, *Paysages de l'impossible. Clinique des psychoses*, Nîmes, Champ social, « Psychothérapie institutionnelle », 2003, p.119-140.
- Roulot, Danielle, *Schizophrénie et langage ou « Que veut dire le mot chapeau ? »*, Toulouse, Érès, « Des Travaux et des Jours », 2004.
- Roulot, Danielle, *L'Avec schizophrénique*, Paris, Hermann, 2014.
- Schotte, Jacques, *Nosographie. La nosographie psychiatrique comme patho-analyse de notre condition, cours 977-78*, texte établi par Olivier Legré, Cour-Cheverny, Institutions, « La boîte à outils », 2011.
- Schotte, Jacques, *Vers l'anthropopsychiatrie. Un parcours*, Paris, Hermann, 2008.
- Sédat, Jacques, *Comprendre Freud*, Paris, Armand Colin, « Lire et comprendre », 2012.
- Vasquez, Aïda et Oury, Fernand, *Vers une pédagogie institutionnelle*, Paris, François Maspero, « Preuves à l'appui » (réédition Vigneux, Matrice, 1997).
- Winnicott, Donald, *La Nature humaine*, Paris, Gallimard, « Connaissance de l'inconscient », 1990.