

**Groupe interuniversitaire
d'étude de la postmodernité**

FOLIE ET LIEN SOCIAL
(Exposé de Roger Ferreri)
Séminaire du 29 mars 1996

Cahiers de recherche

Les Cahiers de recherche sont publiés par le Groupe interuniversitaire d'étude sur la postmodernité. Le travail d'édition des Cahiers est sous la responsabilité de Nathalie Freitag. Toute correspondance doit être adressée à :

**Groupe interuniversitaire d'étude de la
postmodernité
Département de sociologie
UQAM
C.P. 8888, Succ. A
Montréal, Québec
H3C 3P8**

**Groupe interuniversitaire
d'étude de la postmodernité**

**FOLIE ET LIEN SOCIAL
(Exposé de Roger Ferreri)
Séminaire du 29 mars 1996**

Cahiers de recherche

Olivier Clain : Nous accueillons aujourd'hui Roger Ferreri qui est médecin-psychiatre dans les hôpitaux, qui est psychanalyste, et qui par ailleurs anime une association scientifique de réflexion sur la question de la folie et de ses rapports à la société. Cette association est formée d'un petit groupe de psychiatres, psychanalystes pour la plupart d'entre eux, qui développent des idées que je crois originales, aussi bien par rapport à la théorie analytique lacanienne classique que par rapport à la psychiatrie.

Roger Ferreri : Je vous remercie beaucoup de m'avoir invité, d'autant plus que je ne fais pas partie de votre champ. Mais peut-être que la jonction entre le vôtre et celui que je représente passe par le concept même de sciences humaines, à savoir que ce qui nous intéresse les uns et les autres, c'est de parler de ce qu'on ne connaît pas, de parler de ce qu'on ne connaîtra jamais.

Je suis très intéressé par vos perspectives de résistance telles qu'elles transparaissent dans votre analyse de la post-modernité. Je suis intéressé parce que nous sommes un peu isolés à maintenir comme une question partageable la question de la folie. Je vais essayer de discuter avec vous de tout ça.

En préambule, je voudrais préciser ce que nous entendons par folie, ou plutôt ce que nous souhaitons entendre, puisqu'après tout, il est difficile de s'emparer du fou. Ma casquette de psychiatre me permet d'être payé pour parler à la place des fous, parce que, justement, les fous ne parlent pas, ou plutôt ils parlent mais leur parole ne débouche pas sur un énoncé socialisé, sur ce qu'on appelle un discours. Un discours, c'est un énoncé qui fait lien social. La folie, c'est une référence que nous avons en nous et qui signe un moment de rupture, non pas tant avec les énoncés comme contenu, mais avec ce qui fait que les énoncés sont porteurs d'un contenu.

La folie, c'est quelque chose que nous avons en nous pour autant que nous la prêtons à un autre. Je croyais que, pour l'instant, nous n'avions pas trouvé mieux que les fous pour représenter la folie, la nôtre, et voilà que nous transformons l'autisme, et les personnes qui vont avec, en des modèles censés répondre aux vertiges de la pensée par l'éducation, le modèle de l'homme enfin éducatible, soumis à un éducateur supérieur... C'est la très ancienne fiction de la horde imposant sa loi à chacun de ses membres...

Le fou fait désordre parce qu'il nous agite, c'est notre semblable; la folie est représentée par un être humain, ce qui veut dire qu'on lui attribue, après l'avoir prêtée au voisin, après l'avoir traité de fou, d'acquiescer, par son intermédiaire, du répondant. Que ce

que représente le fou soit porteur d'une quantité non nulle de répondant, maintient la folie dans sa dimension d'enseignement humain...

Imaginez que ce ne soit plus le fou qui incarne la folie mais la connaissance (connaissance psychiatrique mâtinée de psychanalyse ou de génétique, peu importe), que ce soit au nom d'un savoir, qui ne serait plus un savoir impliqué, un savoir instable tiré du vécu d'une rencontre humaine mais un énoncé scientifique, strictement limité à la réalité de la maladie mentale, imaginez que cette fiction passe dans la politique...

N'est-ce pas la question que vous posez avec la post-modernité, dans ce que j'ai cru comprendre de votre analyse de la société en tant qu'elle tendrait à privilégier une désincarnation de la question de l'humanité ?

Ce qui fait la folie va avec la représentation de notre limite.

Les fous nous enseignent quelque chose sur notre propre limite. Est fou celui que nous désignons comme tel. On ne peut pas dire de la folie qu'elle *existe comme telle*. Elle tient au surgissement de notre limite de particulier socialisé dans le cadre d'une rencontre avec quelqu'un, à un moment donné, dans une société donnée. Dans les rapports sociaux, quelqu'un parle, commet des actes, se montre au monde — présente une geste, comme on disait dans le temps, qui fait que du fond de nous un mot vient : « il est fou ». Il devient le lieu d'un enseignement sur l'imagination de nos limites. Il est important de préciser ce point, parce que les termes qui vont suivre, tels que « psychose », « névrose », « perversion » (pour revenir à une typologie Freudienne), ces termes présentent un danger, celui de recouvrir en chacun l'expérience que nous avons au fond de nous de la folie, alors qu'ils ne représentent qu'une des mises en forme historique de cette question.

Je veux tout simplement dire que la folie, ce n'est pas d'abord du domaine de la science, c'est d'abord du domaine de la rupture.

Il y a en France un psychiatre qui exerçait déjà pendant la Deuxième Guerre mondiale et qui représente une somme de résistance; ce monsieur, Lucien Bonnafé, a mené un combat qui tient à l'idée qu'il se fait des hommes et dont la psychiatrie ne représente qu'un aspect enseignant... Ce qu'il dit, c'est qu'être psychiatre, c'est essayer de rendre à la population la capacité qu'elle a de se soigner elle-même. Il dit de la folie que, « *pour autant qu'elle soit autre chose, elle n'en est pas moins une juste protestation contre d'injustes contraintes.* » Évidemment, toute la complexité tient dans le « *pour autant qu'elle soit autre chose* » et toute la pertinence dans « *une juste protestation contre d'injustes contraintes* ». Un autre de mes amis, Franck Chaumon, ajoute (et là je n'hésite pas, je vous mets dans le bain au titre de votre champ) : « *La folie est indissociable du scandale qu'elle provoque, et la psychiatrie fait partie de ce scandale.* » Je vous dis cela parce que j'espère, pour vous, que vous vous pensez comme faisant partie du scandale de la société.

La folie met en avant les rapports difficiles voire impossibles entre le sujet et les énoncés de certitudes quand ces derniers apparaissent être l'enjeu d'une vérification vitale pour celui qui y accède. Depuis quelques siècles les énoncés de certitude sont plutôt représentés par les propositions dites scientifiques. La science, ici mise en question, est celle que j'entends au travers de ce que me disent les gens qui viennent me voir, de l'espoir d'une connaissance, qui les sauverait. Ils évoquent des énoncés ayant valeur pour eux d'universel, avec ce que cet universel leur laisserait supposer d'abandon, au sens de soulagement obligé, devant sa pertinence indiscutable. D'un côté des énoncés, chacun visant l'universel ne serait-ce que dans son domaine, de l'autre, le sujet de l'énonciation, nous, qui participons au renouvellement des énoncés en même temps que nous y résistons...

Il semble quand même qu'à la fin du 19^e siècle il y ait eu un ensemble de sursauts vis-à-vis de cette plongée que nous offrait la modernité, ou plus précisément la science dans son offre publique de salut pour tous : la science présentée par l'encyclopédie, au sens de ce que se proposaient les encyclopédistes, mettre le savoir universel à la portée de chacun. À la fin du 19^e siècle quelque chose se produit en réaction et dans le prolongement de ce salut possible, de cette merveilleuse fiction qui est proposée, selon laquelle chacun pourrait avoir accès au progrès scientifique et d'une certaine manière social. La science devient l'alliée « naturelle » de la politique, si la politique est ce qui permet de prendre en compte la façon dont nous nous côtoyons dans la cité. La science a ceci de particulier qu'elle propose que chacun peut et va y accéder. Je ne sais si c'est en réaction ou dans le prolongement des espoirs nés de la science que vont se faire jour de nouvelles réflexions, mais j'en citerai quatre, parce qu'elles me semblent encore très présentes dans les questions qui nous préoccupent. Deux visent plutôt à offrir de nouveaux horizons aux hommes, le Marxisme et le Freudisme, et deux autres essaient d'approfondir certains objets humains, la logique et la linguistique

- Le marxisme avec l'idée que le produit des hommes en représentant une valeur échangeable détermine leurs rapports et fonctionne comme un lien caché qui les tient et qui serait le lieu privilégié d'une possible action politique, d'une économie politique; en cela, Marx est peut-être celui qui invente l'analyse structurelle, la production humaine devient le lieu où se dispute (se cause) l'humanité. Cela va se retrouver chez Lacan au titre de son élaboration sur la causalité psychique.

- La logique, en particulier avec Frege, va essayer de démontrer que la pensée de l'homme peut produire un objet d'une stabilité telle que l'homme pourrait y inscrire le fondement de la pensée qui l'a conçu. Une tautologie fondatrice, une sorte de mise en forme d'un rapport théorique à un domaine particulier qui pourrait bien se déposer au titre d'un réel théorique. Une fusion théorico-objectale, une chimère fondatrice

totallement déliée de tous rapports de sentimentalité, d'affection, de subjectivité et qui pourrait être la base d'une connaissance intangible, comme si le produit le plus extrême de la connaissance, ici la logique, pouvait valider la structure sous-jacente du désir de connaître en y substituant les voies conduisant à l'indiscutable. Et une des choses sur lesquelles Frege va réfléchir, c'est sur ce qu'il appelle le nombre, en particulier le cardinal. Par exemple, si on prend le chiffre « 22 », qui chez nous évoque la police : qu'est-ce que « 22 » quand il n'y a pas de flics en vue ? Je lui prête l'idée qu'il s'est posé cette question. Question que l'on pourrait formuler ainsi : Qu'est-ce qui peut chuter du domaine de l'humanité, et qui pourrait relier les hommes dans une objectivité complète, totalement en dehors d'eux, indiscutable ? Vous savez que Frege va se mettre au lit avec un thermomètre dans la bouche quand Russell lui rappelle qu'il est très difficile d'asseoir un concept en s'appuyant sur l'idée de son extension. C'est l'idée des classes. Pour le dire rapidement, ce que Russell renvoie à Frege, c'est l'histoire du catalogue : si on veut définir le catalogue en disant qu'il fait partie de la classe des catalogues, alors comment va-t-on pouvoir définir le catalogue qui contient le catalogue des catalogues ? Frege rencontre quelque chose qui va se retrouver chez Tarski, quand il aborde *le concept de vérité dans les langages formalisés* et plus particulièrement dans son étude de *la notion de proposition vraie dans le langage quotidien*¹. Il part de la phrase : « " **il neige** " est une proposition vraie si et seulement s'il neige. » Et pour pouvoir jouer sur les remplacements, les substitutions de ce terme, de cet objet dans la phrase, il poursuit en disant qu'on peut remplacer « il neige » par « la phrase entre les guillemets » ; « il neige », c'est l'ensemble de ce qu'il y a entre les guillemets. Ensuite il remplace le terme par les phonèmes, etc. Et pour finir (comme va le faire Lacan ; c'est peut-être, pour l'instant, son point de renoncement et le nôtre), après avoir épuisé toutes les façons de dire ce qu'il y a en cette place, eh bien, il va citer l'endroit. Il conclut en désignant « *la proposition imprimée à cette page à la ligne 25 d'en haut* ». Vous comptez les vingt-cinq lignes dans le livre, et si l'éditeur n'a pas fait de faute, vous tombez effectivement sur « il neige ». Lacan va faire pareil. Il va être obligé, pour pouvoir donner une imagerie de l'inconscient, d'aller vers ce qu'il appelle une « topologie ». Il dit avoir recours à cette topologie parce qu'il pense que dans la constitution de la psyché, on commence d'abord par saisir des formes. Et puisqu'on saisit des formes, peut-être que l'idée même du passage à la forme, telle qu'elle avait été anticipée par Frege, au titre de faire une idéographie, de poser des idéogrammes, c'est-à-dire de tracer sur le sable un trait qui permettrait qu'il y ait une communion sur ce trait en dehors de tout ce qui est avant...

¹ Alfred Tarski, *Logique, sémantique, métamathématique*, tome 1. Armand Colin éditeur, Paris 1972, p. 162-171.

peut-être faut-il faire cette sorte de gymnastique idéographique pour pouvoir offrir une représentation de ce qui fonctionne dans la signification en faisant appel à un minimum de significations déjà présentes dans celui qui l'énonce.

La topologie aborde la question du concept par la place qu'il entretient avec les autres concepts de voisinage. La question de la logique est au centre de la question de l'inconscient, l'inconscient s'impose du rapport savoir (absolu) / logique (définitive) tel que ce rapport se met en scène dans un discours qui s'organise autour d'une ressaie possible.

- La linguistique, avec Saussure, analyse les contraintes du code signifiant / signifié et sa place de défilé incontournable pour la signification. La parole, soit ce qui répond en écho aux questions que le monde adresse aux êtres vivants sexués, passe par des défilés dont les plus promus ont donné les cinq sens chers à la statue de Condillac ; l'homme se définit par le défilé qui a irrémédiablement contraint sa parole : le langage. L'inconscient naît de cette rencontre entre parole et langage (n'est que cette rencontre), pour autant qu'on la prenne en compte.

- La psychanalyse avec Freud se situe dans le même mouvement, à ceci près que la critique insistante formulée par les hystériques ne vont pas lui permettre d'en rester à la constitution d'un savoir nouveau, d'une nouvelle psychologie. Freud est neurologue, il occupe la place de celui qui représente le progrès encyclopédique en marche tel qu'il s'imprime sur le cerveau. Freud va s'intéresser aux hystériques (si tant est que ce ne sont pas les hystériques qui s'intéressent à Freud... je crois que ce sont plutôt les hystériques qui s'intéressent à Freud, parce qu'il leur a laissé son adresse, et son adresse, elle est dans l'idée qu'il véhicule du cerveau) à une époque où on commence à faire des dessins dans le cerveau, une topologie comme veut en faire Frege. Sur le cerveau, on dessine le corps des gens. Sur la frontale ascendante, on dessine la représentation des actes volontaires. Il faut savoir qu'à cette époque, l'idée même de volonté est une idée très importante. Ce n'est pas un hasard, je crois, si on a appelé la musculature qui nous permet de saisir, de prendre, la « musculature volontaire ». Il n'est pas sûr que ce soit totalement volontaire, mais c'est ainsi représenté sur le cerveau. On y représente aussi les aires sensorielles, etc. On commence donc par représenter sur le cerveau des endroits où le monde pourrait s'objectiver parce qu'on en trouve le décalque sur les circonvolutions cérébrales. L'agilité de la main, en termes de musculature volontaire, va occuper une surface assez importante sur le cerveau. C'est à cette époque que les hystériques (qui ont déjà beaucoup donné à l'histoire de la connaissance) vont encore apporter quelque chose à celui qui dit être capable de discuter de la pensée — comme nous le faisons quand nous occupons le personnage du psychiatre.

Ils, Elles vont dire à Freud : puisque vous connaissez le cerveau, pouvez-vous me dire pourquoi ma paralysie ne suit pas la somatotopie nerveuse?

Qu'à cela ne tienne, il suffit de suivre les préceptes de Charcot : appliquer à l'hystérie la méthode qui a donné tant de satisfactions en neurologie, en remplaçant le système nerveux par un système psychologique.

Qu'à cela ne tienne répond l'hystérique, alors, je vous aime (Ce « alors » issu de la logique du « si, alors » est prêté à l'hystérique avec comme corollaire la création de l'inconscient). Ce qui se discute au titre de l'hystérie, c'est une critique radicale du savoir, d'autant plus radicale qu'elle est portée par une seule personne (il n'y a pas de syndicat d'hystériques², comme il n'y a pas de syndicat des fous; l'hystérique met en jeu son corps, et parfois on le lui prend).

Freud va alors construire ce que j'appelle la « petite histoire », il ne peut pas faire autrement. Cette petite histoire, c'est celle de sa rencontre avec l'hystérie.

La rencontre entre un qui pense savoir et un qui dit ne pas savoir. Cette rencontre, au lieu de tomber dans une mainmise descriptive de la part de celui qui sait, va se ressaisir comme mythe : le mythe œdipien, le mythe de la rencontre entre celui qui prétend savoir et celui qui ne sait pas. Penser le destin comme prévisible ne peut qu'entraîner la survenue d'une résistance, résistance aveugle dans le cas présent. C'est un mythe qui souligne le rapport entre mythe et traduction. Freud est obligé de faire une traduction de ce que lui disent les hystériques. C'est une représentation imaginaire qui bien sûr existe bien avant Freud, mais le fait même qu'il la recueille fait de lui le père fondateur du rapport traduction / mythe.

Cette traduction « aboutie »³, c'est ce que j'appelle la petite histoire au sens où elle devient valide pour quelqu'un. Pour autant que ce quelqu'un se soit décentré, se soit assez entendu dans celui chez qui il a transféré son écoute, et qu'ainsi une passerelle lui ouvre le passage de l'origine de l'histoire à une histoire de son origine. L'hystérique résiste, non pas tant en son nom, ce qui ferait de sa résistance un discours entendu — socialement acceptable *a priori* — mais en quelque sorte en son corps.

Tout cela me conduit à faire le lien avec ce dont je voulais vous parler aujourd'hui, à savoir le rapport entre le sujet de l'inconscient et le sujet du lien social. Ce rapport, il est à mi-distance, incarné par le mythe. Freud va faire une traduction d'un énoncé en un autre

² Ce qui ne veut pas dire que l'hystérie ne participe pas aux appareillages sociaux, bien au contraire elle est de ce point de vue probablement consubstantielle à toutes organisations sociales, l'hystérique est ici à différencier de l'hystérie sauf à nier la fonction de celui qui s'avance, et se voit désigné dans ce domaine.

³ Ça abouti au déchet, le déchet représentant une trace jugée comme non retravaillable par celui qui l'a produite.

énoncé. Et il va s'apercevoir que, quoi qu'il fasse, aucun énoncé ne tient. Son premier énoncé (je schématise un peu), c'est que la cause des difficultés rencontrées par une personne est un événement précis, qu'il appelle « traumatisme psychique ». Il va s'apercevoir que ça ne tient pas. Et c'est lorsque l'événement ne tient pas dans la vie même des gens, qu'il n'est pas contenu dans la personne, que cet événement re-tente sa chance, son sens, dans l'histoire de l'humanité. Il fait alors une première traduction historique — historique veut dire qui ne peut pas tenir dans la personne, dans un particulier — cette première traduction tourne autour des rencontres prévues par la filiation, la parenté, et les rencontres imprévues, la rencontre avec un objet qui va devenir l'objet amoureux. La rencontre imprévue se soude sur une mise en commun de la méconnaissance de chacun des protagonistes alors que les rencontres prévues s'appuient sur la naissance de chacun (l'origine de chacun telle qu'elle est désignée par l'entourage).

Cette première traduction c'est le mythe œdipien. Il y a ensuite une deuxième traduction qui pose la question de l'origine de la signification. La question de l'origine de la signification va jaillir chez Freud quand il s'intéresse au mythe du meurtre du chef de la horde primitive, qu'il décrit dans *Totem et Tabou*. Freud, pour pouvoir fabriquer un corpus, va s'intéresser au rapport qu'il y a entre l'énoncé et l'énonciation, c'est-à-dire au temps où l'énonciation devient un énoncé. Ce temps est insaisissable, il ne peut qu'être représenté par un mythe premier, le mythe de l'origine de la culture. Je crois que c'est dans ce mouvement que se situe la révolution Freudienne, si vous acceptez de considérer qu'une révolution, c'est tout simplement ce qui fait qu'à un certain moment on prend les choses par un autre bout. Au lieu de construire sur les paroles de l'hystérique un savoir visant à décrire l'hystérie, il va construire un savoir sur le fait que la question hystérique ne peut pas avoir de réponse universelle. Ce qui est universel c'est que la parole de l'hystérique se reproduit chez celui qui l'écoute, elle s'y reproduit à son insu.

En passant de signification en signification, il va se demander en quoi les significations lui viennent à lui, Freud, de cette façon-là. Et lui arrivant de cette façon-là, il lui faut théoriser un appareillage psychique, plusieurs même, deux topiques, voire trois topiques suivant les lectures. La première topique fait appel à des mots comme « conscient », « inconscient » — ce sont les mots de son époque. S'apercevant que les mots « conscient », « inconscient », « préconscient », « subconscient », sont trop séparateurs, il va passer au « moi », au « ça », au « surmoi ». Enfin une troisième topique, la topique de la pulsion de vie et de la pulsion de mort, la topique d'*éros* et de *thanatos*. Il est obligé de réduire toujours davantage parce que plus il construit du sens, plus il s'aperçoit qu'il s'éloigne de ce qu'il entend. Il se pose donc la question de l'origine (et c'est là, je crois, que cela rejoint la position du fou) dans le mythe de *Totem et Tabou*,

parce que si la question de l'origine ne se trouve pas dans une construction élaborée, si on ne fait pas un énoncé de l'origine, alors (c'est peut-être cela l'enseignement du fou) il faut en faire une énonciation. Mais l'énonciation de l'origine est impossible.

Une énonciation de l'origine reviendrait tout simplement à faire ce que fait le fou quand il parle, quand il délire, il faut qu'il reconstruise tout ce qui supporte le mot. Pas question de trouver quelqu'un, un proche, qui lui permette de se départir du fait que le mot « table » existe. S'il dit le mot « table », il faut qu'il aille chercher au fond de lui que la table, c'est lui qui l'a conçue. Il faut qu'il conçoive tous les objets du monde, et une des façons de concevoir tous les objets du monde, c'est de délirer. Certains ne délirent pas et se replient sur eux-mêmes, voire vont chercher dans la coupure du corps ce qui pourrait faire tenir le monde, s'amputent, se crèvent les yeux, s'arrachent le sexe... Freud, qui est un humain plus qu'humain dans ses interrogations, va chercher l'origine, et cette origine il la prend dans *Totem et Tabou*, c'est un énoncé qui permet de mettre l'origine dans l'énoncé.

Un énoncé, c'est ce que vous entendez; l'énonciation, c'est ce que vous ne savez pas que vous dites quand vous parlez. Freud va chercher le mythe de l'origine dans un énoncé, et c'est d'une certaine manière dans cet énoncé que Lacan va aller chercher la métaphore paternelle.

La métaphore paternelle, c'est le bord de la connaissance humaine. C'est l'endroit où, si l'on construit encore plus, on tombe dans un endroit où les mots n'ont plus aucun sens. Si l'on se pose la question de savoir comment tient la signification, la moindre des choses est de ne pas laisser croire que cette signification tient pour tout le monde, mais de voir qu'elle tient parce qu'on est capable d'en définir le bord chez un autre. Ce bord, on ne peut cependant pas le comprendre dans le système qui nous permet de le désigner. On en désigne une partie dans le système, mais l'autre partie nous est inaccessible. C'est cet inaccessible qui est transformé par la métaphore paternelle. Alors, pour revenir à *Totem et Tabou*, ce qui est amusant chez Freud, c'est qu'il trouve le mythe (qu'il prend je crois à Robertson Smith) tellement passionnant par rapport à ce qu'il étudie qu'il en vient à dire qu'il a peut-être même existé. Il se sent obligé de se demander s'il est vrai qu'un jour, il y avait une horde primitive dont le chef — pas un père, un chef — possédait toutes les femmes. Et où les jeunes mâles de la horde s'allièrent et décidèrent de tuer le chef pour avoir accès aux femmes. Ils tuent le chef, et pour que chacun d'entre eux, dans ce qu'il est convenu classiquement d'appeler le passage de la nature à la culture (ou de la nature à la civilisation, je n'en sais rien), se trouve impliqué, éternellement lié aux autres, ils conviennent de le manger.

Chacun est donc lié par le fait que l'idée de posséder quelque chose ne tient que si on peut imaginer un autre possesseur... Déjà les situationnistes disaient : la propriété,

c'est ce dont on dépossède l'autre (la propriété c'est du vol). On n'a pas de moyen en soi de savoir ce qu'on possède, c'est-à-dire ce dont on jouit, au sens du Code civil (puisque c'est ainsi qu'on définit les biens dans le Code civil, en tout cas en France). Les situationnistes avaient remarqué qu'une des choses autour de laquelle tourne ce qu'ils vont appeler la « société du spectacle », c'est la mise en scène de la façon dont on dépossède les autres de leurs biens pour en jouir, une sorte de jouissance par oui-dire⁴... Les mâles de la horde vont donc faire une alliance pour déposséder le chef de ce qu'ils lui supposaient avoir et qui va représenter dans la théorie freudienne l'idée même de la complétude, c'est-à-dire de ce qu'il faut avoir et qu'on a perdu, de l'objet à retrouver... et ils vont se retrouver comme deux ronds de flan avec ce que l'institution d'un père par le fils instaure : l'objet ne sera plus que partiel ! Il n'y a de séparation objet-sujet qu'à l'occasion d'un acte, d'un acte fondateur. L'acte fondateur sépare le sujet et l'objet, mais il les sépare en tant que dans l'origine ils sont nécessairement reliés. C'est le mythe de *Totem et Tabou*. Ils se séparent de la nature en culture, et ce faisant, ils veulent s'approprier quelque chose, ils veulent passer au pouvoir. Le pouvoir est représenté là comme étant le fait d'avoir toutes les femmes, soit dit en passant faire retour vers l'origine comme finalité. Lacan va traduire cela très simplement, en disant qu'à partir du moment où le « père » existe (c'est-à-dire celui qui, du fait d'avoir été tué, devient plus réel que le réel, parce qu'il a fallu le tuer pour que quelque chose soit partageable), nous entrons dans un monde où, si l'énoncé « les femmes » représente ce dont on peut jouir au sens d'être totalement comblé, alors un acte, l'acte fondateur, fait que l'objet deviendra nécessairement inaccessible puisque désignable — puisque dans le mythe, « partager les femmes » signifie que jamais aucun n'aura toutes les femmes. Et c'est en ce sens que Lacan va dire que si dans la petite histoire « les femmes » représente l'objet de la complétude, il va alors falloir écrire « l'a-femme » pour montrer que la femme ne sera plus jamais toute, parce que sa « possession » passe par le langage. Ce mythe représente en fait trois énoncés : celui de l'alliance (la communauté), celui de l'objet (la femme-pas-toute), et celui de la métaphore (le lien). La métaphore paternelle, celle qui n'est pas dans la lecture de ce mythe par Freud, Lacan la tire du fou qui lui non plus ne transparait pas au premier abord dans le mythe. Si on pense que la folie est un enseignement qui nous revient en écho de nos fondements, alors dans cet ordre primitif, il y a au moins un fou, parce qu'il y en a au moins un qui dira, soit qu'il n'a pas tué le père, soit qu'il l'a tué tout seul, soit qu'il n'a pas mangé le père, soit qu'il l'a mangé tout seul, mais qui en aucun cas ne peut compter sur les autres pour se laisser porter par un mythe. Pour lui, il faut que ça tienne tout seul. Ce que ce fou représente et qui n'est pas dans le mythe, qui est forclos du mythe, c'est quelque chose qui pour moi est consubstantiel à l'idée même

⁴ Par « non dire » serait dans ce cas plus approprié...

d'humanité : c'est notre limite dans ce qui fait que nous sommes des semblables. Le rapport qu'il peut y avoir entre ce qui va être pour nous le sujet de l'inconscient... Le sujet de l'inconscient, c'est quelque chose à quoi on n'a jamais accès, et pour le dire d'une manière ramassée, c'est le sujet de l'énonciation. Ce sujet, il est à l'œuvre depuis que les hommes parlent ! Simplement, Freud le prend en compte. Il le fait parce que (c'est une hypothèse mais elle est partagée) nous en sommes à un point où on nous promet tellement de penser pour nous, qu'à un moment donné on est obligé de ressaisir ce qui supporte la pensée elle-même pour pouvoir s'en sortir. Atlan, dans son livre *Entre le cristal et la fumée* (qui tourne autour de la question du fétichisme de la science), écrit : « Les notions de contrôle, de feedback et de traitement d'informations quantifiées appliquées à des machines telles que les cervo-mécanismes, les ordinateurs, les robots, pour la première fois font apparaître des êtres jusque-là inexistants, des machines organisées. » mais pour que ces machines interrogent l'homme, il est nécessaire qu'Atlan postule que les hommes sont repérables sous l'image de la machine ! Et justement, c'est ce que Freud découvre, une des façons de résister à un destin qui est terrifiant, non pas en lui-même, mais parce qu'il s'impose comme destin prédictif, comme prédiction incontournable, tel que l'hystérique incarne la résistance, c'est de faire passer cette résistance dans le discours.

Le discours de l'hystérie tel que Lacan le conceptualise, n'est-il pas la socialisation de la résistance incarnée par l'hystérique ?

Le coup de génie de Freud c'est de ne pas se cantonner à une analyse réductrice de l'hystérie mais de transmettre la question de la résistance que l'hystérique représente — cette transmission c'est la psychanalyse.

C'est la psychanalyse comme discours ! Et non comme profession !

Le sujet de l'inconscient, à mon sens, se révèle à l'homme quand on lui dit qu'il peut être programmé comme une machine organisée. C'est à ce moment-là qu'il produit la psychanalyse. L'inconscient, c'est ce qui permet le passage du discours de l'hystérique au discours de l'analyste, il n'appartient à l'un que pour autant qu'il est transmis par l'autre. L'inconscient, c'est une sorte de passerelle qui permet au sujet de se déplacer, de basculer d'un discours à un autre, plus précisément de reprendre la parole autour de cette bascule. Le sujet est un lieu étiré entre sa désorganisation fondamentale, l'éros, et sa fixité absolue, thanatos. La psychanalyse, en fait, ce n'est pas une science. Pour reprendre le titre du livre d'Atlan, « le cristal et de la fumée » : quand on est soumis aux effets du cristal, c'est-à-dire à l'organisation la plus rigoureuse qui soit de la nature, cela nous enfume tellement le cerveau qu'on a inventé une trappe, une ventilation pour la fumée, ventilation qui ouvre sur la psychanalyse.

La psychanalyse, de ce point de vue, ce n'est jamais qu'une ventilation des énoncés de certitude. Cela sert de temps en temps à aérer, et cela passe dans le champ social comme un discours qui peut parfois être un discours de ventilation. Il est bien évident qu'ayant des effets de ventilation, cela peut donner lieu à des fabriques de ventilateurs... J'imagine qu'il serait possible d'acquérir du pouvoir en se débrouillant pour laisser croire qu'on saurait quand il faut ou non mettre en route le ventilateur, si cette capacité venait à manquer ; il se trouverait bien quelques congrégations pour l'offrir sur gages, quitte à aller la rechercher dans un ordre analytique, propre à asseoir une communauté homogène de réflexion, peu différent alors d'une filiation sur les théories du réflexe.

Il y a le sujet de l'énonciation, celui qui jaillit dans les hésitations et autres lapsus, et qui ne nous parvient qu'en termes d'énoncé qui fait et défait les assemblages humains, tels que nous, nous les rencontrons. Quelque chose de celui qui parle doit se retrouver comme trace dans celui à qui il s'adresse — celui à qui il s'adresse n'est pas nécessairement une personne, ce peut être son homme, sa femme, son chum, mais aussi bien un tableau, ce qu'on fait, ses investissements... On doit en trouver une trace. Cette trace, elle existait déjà chez Freud au titre de ce qu'il avait appelé « l'identification partielle à l'objet », ce que Lacan va appeler « le trait unaire ». Pour pouvoir être différents les uns des autres (à la fois semblables et à la fois profondément différents), il faut attribuer à son semblable, déposer en lui, quelque chose de nous. Ce quelque chose de nous, c'est l'index de la différence, au sens où notre nous-même, qu'on ne peut pas atteindre, il faut le fixer chez quelqu'un, et c'est ce qu'il va appeler « trait unaire ». Le fait que quelqu'un soit ému par telle chose plutôt que par telle autre, vient de ce qu'il y a quelque chose là qui résonne pour lui ; s'il en parlait, il serait obligé, par la logique même du langage, d'aller chercher dans une topologie, dans un rapprochement, le résonner / raisonner qui cause sa captation. Quand nous parlons, ce que nous déposons dans les objets, c'est le trou fondamental que nous avons au fond de nous. C'est un manque dans notre parole, qu'on ne peut jamais combler, on a beau parler pour ne rien dire, on parle au minimum de ce trou. La folie représente ce trou, mis en scène par une désignation, un peu comme si ce qui nous lie, ce qui fait communauté, mettait en scène sa limite en forçant l'un des siens qui l'interroge à devenir l'acteur d'une pièce sur le trou. Ainsi ce trou, les fous l'incarnent, assez fréquemment nous nous laissons griser par l'idée qu'ils l'ont... mais qu'ils l'aient vraiment posé des questions éminemment complexes...

Ce qui manque dans la parole, et qui est quelque chose à quoi on n'a pas accès, cela se débat dans les systèmes sociaux. Je le postule. Je ne connais pas les systèmes sociaux, c'est votre travail de nous bercer d'illusions plus ou moins éclairantes là-dessus, mais il y a un minuscule système social que je connais assez bien, c'est ce qu'on appelle les institutions, les institutions psychiatriques. (Je les connais un peu au sens où j'y

travaille...) Pour soigner les gens, il faut que l'institution reproduise la faille du sujet. Il existe un rapport de fascination entre l'institution et ses membres, bien plus important qu'on ne l'imagine. C'est pour cela que je crois qu'il y a pas de séparation radicale entre les sujets et les systèmes institutionnels, il y a un fossé fait pour être constamment enjambé, avec de l'inaccessible d'un côté, et de l'inaccessible de l'autre. Ce qui est accessible, au sens d'enrichissant, c'est la création qui se dégage pour passer de l'inaccessible singulier à l'inaccessible institutionnel — il faut espérer que cela ne fonctionne pas que dans un seul sens. C'est en prenant en compte la circulation des inaccessibles, ou plutôt en la refusant comme définitivement tracée au sens du « progrès », qu'on se rend compte que ce que l'on met dans une institution peut facilement devenir totalitaire. Le totalitarisme dans ce cas serait de penser l'institution uniquement dans un rapport d'adéquation à sa mission. Reconnaître l'inaccessible permet de donner aux institutions soignantes un avenir qui se soutient aussi de leurs faillites structurelles. Pour Philippe Rappard : *« la société civile bourgeoise ne se maintient qu'à produire en dehors d'elle l'État à l'échelon collectif et la folie à l'échelon individuel. Elle se soutient de la production de ces types d'aliénation qui fondent l'histoire des formations sociales et l'histoire du développement individuel. »*⁵

Je vais reprendre la question au niveau de ce que disent les fous, pour montrer qu'il faut justement que la faillite, que la folie — ce qui dans le sujet fait que quelque chose pour lui ne tient pas, au point d'être fou — circule dans l'institution elle-même, et que la faillite de l'institution, soit ce qui peut s'approcher par ce qui est à l'origine de son déterminisme social, par exemple pour une institution soignante l'idée de soin, ne fasse jamais l'objet d'un seul énoncé. Prenons un exemple très simple (les exemples les plus simples sont les exemples les plus embêtants et les plus difficiles pour nous) : quelqu'un produit un désordre, il casse les carreaux, les chaises, et on ne sait pas quoi faire. On pourrait répondre à cela en lui donnant des médicaments, ou en l'enfermant. Mais pour qu'on continue, face à cette difficulté dans la rencontre d'un semblable qui nous met en cause radicalement, à produire de l'humanité, il faut que quelque chose qui soit plus que le hasard fasse qu'on ne soit jamais tous d'accord pour l'enfermer, lui donner des médicaments, lui faire écouter de la musique douce, donner la parole à son « sujet », non plus que de tout juxtaposer dans une illusion d'ouverture... Quand on est tous d'accord pour entrer dans un combat avec quelqu'un à un point tel que s'il résiste, jamais on ne cédera, parce que nous sommes sûrs de détenir la vérité, il faut alors en témoigner : il n'est pas impossible que ce quelqu'un y laisse sa peau. L'intérêt qu'il y a de maintenir ouverte la question du sujet en tant que le sujet s'échappe avec ses paroles, en tant qu'il crée un

⁵ Philippe Rappard, *La folie et l'État*, Privat 1981, p.189.

trou dans la connaissance du monde ; c'est que ce trou, quand il vient à être pathologique et qu'il est représenté par la folie, jamais l'institution ne puisse penser pouvoir le combler au nom de la certitude. Cela vaut-il enseignement au-delà de cette rencontre organisée ?

Permettez-moi de vous lire un petit texte qui montre bien que dans la folie, dans le délire des psychoses, il y a mis en scène ce manque que nous avons tous au fond de nous, c'est probablement cela qui fait l'idée de la rupture chez nous. Il s'agit d'une dame qui est « paranoïaque », c'est-à-dire qu'elle construit un ensemble de significations élémentaires, de séquences courtes, dont les enchaînements apparemment incohérents sont peut-être le résultat d'une suite dont certains éléments sont effacés. Ils peuvent donner l'aspect de s'enfoncer en coin dans la réalité. Cette dame écrit à tous les référents sociaux qu'elle connaît : au président de la République, au commissaire de police, au juge, etc. Elle écrit très régulièrement. Voici une de ces lettres, adressée au docteur psychiatre qu'elle consulte (notez qu'il n'y a aucune ponctuation) :

À ma dernière visite je n'ai pas osé vous dire ce qui se passait car je croyais que la compréhension reviendrait je vous ai dit que le petit Simon Fayet avait des ennuis comme moi-même j'aurais réussi à le retrouver en pensant et le prendre chez moi pour nous sauver tous deux en pensant le Commissaire s'acharne à m'empêcher de le retrouver pour donner raison à Mme Renée Z. (Le nom est en entier, c'est sa voisine de palier) pour des raisons que je ne peux pas dire actuellement on emmène cet enfant n'importe où et on le fait souffrir cette nuit il a été poursuivi et a perdu connaissance et j'ai tout fait pour le faire revenir à lui mais dans quel état est-il car ma pensée est bien minime j'espère que cette confidence ne vous fera pas rire car je puis jurer qu'elle est véridique je l'avais partiellement jusqu'à présent et cette pensée m'est indispensable pour que mon cœur tienne et sa vie est en danger sans moi je voudrais que ce monsieur soit averti car il doit faire comme si de rien n'était⁶

C'est de la prose délirante. On a peu d'exemples aussi parlants. Je prends ce texte pour vous montrer ce qu'est le « trou », et en quoi c'est nous qui inventons la folie parce que nous trouvons chez eux le trou qu'il y a chez nous. Cette dame (qui a déclenché son délire vers les années 1950), suivie par un psychiatre de mes amis (nous faisons ensemble un travail sur les délires chroniques), fait un malaise sur la voie publique. Elle est

⁶ Cet exemple est extrait d'un séminaire sur la clinique des psychoses, animé en collaboration avec Eric Monduit.

transportée en urgence dans un hôpital qui porte un nom évocateur, l'Hôtel-Dieu... un hôpital de chaire et de chœur... c'est de fait une insuffisance cardiaque liée à la rupture d'une valve, on lui en pose une. Une valve, c'est une boule dans une logette, et cela fait du bruit. Au réveil, elle va donc entendre son cœur... Lorsqu'elle revient consulter mon ami, après le temps de repos nécessaire, il n'y a plus de délire. Ses centres d'intérêt se sont très sensiblement déplacés, elle veut retourner vers ses origines, s'occuper d'une maison qui lui est parvenue par héritage, elle se replace dans sa filiation, pense à ses ascendants, etc. Nous avons alors repris toutes les lettres. Simon Fayet, bien sûr, c'est un enfant qui n'existe pas. C'est un enfant délirant, dont elle dit qu'il est son enfant, mais par ailleurs qu'il a été non pas conçu par elle, mais par son mari, qui se prénomme Louis comme le roi de France. Louis Fayet a eu cet enfant avec une comtesse, la comtesse D. La comtesse D est la seule personne qu'elle désigne dans son délire par une initiale. Toutes les autres sont désignées par leur nom. Alors, vous voyez que si à « Simon Fayet » vous ajoutez « cœur D », vous avez le malaise cardiaque qui s'inscrit en clair : « Simon cœur D fayet », « Si mon cœur défaillait ». Il y avait, dans ce qu'elle disait, comme une image cassée, tronquée et qui ne reflétait plus rien d'acceptable comme commentaire sur l'amour ; si c'est l'amour qui est en question dans ce - Simon Fayet - Si mon cœur défaillait - il ne fait pas métaphore. Quelque chose tombe d'une proposition qui se transmet à propos de l'amour et du cœur, brèche dans laquelle la création délirante s'engouffre. Simon Fayet, c'est à la fois un enfant imaginaire et un néologisme. Un personnage de roman c'est peut-être ce qui se partage le plus, un néologisme c'est sûrement ce qui se partage le moins. Les psychotiques sont très logiques, ils ne rigolent pas avec les mots, cela se joue souvent au phonème près. Ce que je vous rapporte ici n'est en aucun cas une explication des psychoses. Je n'explique pas les psychoses. Ce dont je parle, c'est d'une tentative de construction de quelque chose qui tiendrait comme un roman, mais qui ne tient pas, parce qu'il ne peut pas être relié à un autre récit par ce qu'on a désigné dans la théorie du terme de métaphore paternelle. Dans la théorie, l'absence de la métaphore paternelle ne fait pas office d'étiologie des psychoses. C'est une description de ce qui ne fonctionne pas, de ce qui manque. La signification, tout comme la dénotation, n'opère qu'à la condition d'être supposée partageable. C'est comme si on disait : ce fleuve est à sec parce qu'il n'a pas d'eau. L'absence d'eau n'est qu'une orientation dans la désignation d'un état : l'assèchement; notre rapport au fleuve est un rapport plutôt humide, il pourrait être serpigineux. L'absence de métaphore paternelle souligne que notre rapport à la signification est métaphorique. Le « cœur D » qui a chuté montre que, pour que les significations tiennent, il ne faut pas passer tout son temps à vérifier qu'elles doivent tenir chez les autres de manière strictement identiques...

Celui qui parle peut croire qu'en parlant il explique le monde, et qu'ainsi en retour le monde donne de la consistance à son « étant ».

Le discours fait lien social pour autant qu'il est livré à l'aventure de la circulation des significations. L'énoncé donne du corps à la signature, au particulier, le « bla bla » diffuse et participe à une opacité relative, celle des énoncés multiples, différents et contradictoires, imprécations, prescriptions, rites, poésies, tout fait œuvre et offre à la petite personne qui s'y mire une reconnaissance allusive.

La névrose est notre monde, les névroses quant à elles désigneraient des temps de souffrance qui sont autant de tentatives, de fixations interrogatives, de la reconnaissance allusive. Il faut donc parfois déplier un peu le symptôme quand il fait souffrir, soit quand se met en scène avec insistance le réel de chacun en le mettant à la place de l'allusif. C'est dans cette optique que Freud se place : il faut peut-être offrir aux gens pour s'en sortir la possibilité de retravailler le rapport qu'il y a entre les énoncés, entre le sujet de l'énoncé et le sujet de l'inconscient.

Ce dont nous nous occupons nous, ce n'est pas directement du sujet de l'inconscient mais du sujet de la science. Non pas de la science « scientifique », mais de la science au sens où il y aurait un énoncé des énoncés. Dans l'histoire humaine, la science représente l'idée de l'énoncé qui pourrait bien tenir par lui-même, par sa méthode. Ce à quoi le sujet se confronte c'est qu'il n'y a pas de discours de la méthode, la méthode ne fait pas lien social, elle fait arrêt sur image...

Quand nous faisons un énoncé, parler, écrire, c'est quelque chose qui tient. Cette lettre dont je vous ai parlé, elle essaie de tenir : elle commence par « Docteur », elle est signée, et elle tient comme une lettre. Ça, c'est un énoncé. Celui que nous entendons, celui-là, c'est le sujet de la science. Nous avons nécessairement affaire au sujet de la science, parce que la connaissance a pour nous, quand on souffre, quelque chose d'irrespirable.

Cet irrespirable ne peut pas trouver l'énoncé qu'il lui faut, et pour cause le sujet est à l'étroit entre ses lignes, — ce serait appliquer une vérité sur la souffrance —, il se traduit en un possible, la possibilité pour celui qui parle de reprendre ses énoncés en tant qu'ils ont à voir avec son énonciation. C'est en ce sens-là que la psychanalyse est une traduction qui ne peut être faite que par l'analysant, et par personne d'autre, et point n'est besoin pour cela de la penser comme une traduction parfaite, puisque ses effets participent aussi de ses laissées pour compte.

La psychiatrie, quant à elle, représente un espace où se discute la limite de ce qui peut s'appliquer à l'homme au nom d'une connaissance.

Le psychiatre fait partie des personnages qui sont payés pour renouveler la rencontre impossible entre l'homme sujet parlant et l'homme objet de la science... enfin, certains

laissent croire qu'il y aurait une connaissance possible de la pensée, qu'elle se situerait dans une analyse fine du fonctionnement cérébral...

C'est une illusion qui s'appuie sur des assertions mensongères sur le plan scientifique et dangereuses sur le plan politique, tout simplement parce que la psychiatrie ça s'applique, et pas seulement aux fous, ça sert aussi de modèle social. La psychanalyse, ça ne s'applique pas, ça se transmet. La psychanalyse, c'est une transmission d'un moment historique où cette question-là a pu se reprendre autrement. La psychanalyse n'est en aucun cas une science, c'est un discours. Et un discours, c'est ce qui fait lien social. Le concept de discours a le mérite de mieux nous éclairer sur cet autre concept, celui de lien social. Parler, c'est nécessairement s'adresser aux autres. Pour un non-exclu le retour de cette adresse peut être différé, ou plutôt fonctionner en instance, comme cela se dit d'une lettre en attente de son destinataire. Nous nous trouvons fondés, comme destinataires, il suffit pour cela qu'une lettre quelque part nous espère. Pour un exclu, hélas le retour doit être consistant, consistant dans la reconnaissance sociale pour les exclus sociaux, consistant, de plus, dans les fondements de la lettre pour les fous. La psychanalyse n'est pas une science parce qu'elle ouvre un espace possible de rencontre entre le savoir absolu, scientifique, et les rapports qu'il entretient avec la structure du lien social. D'après Lacan ces rapports seraient au nombre de quatre, qu'il désigne du discours de l'hystérique, du discours du maître, du discours de la science, du discours de l'analyste, discours qui sont portés par tout un chacun et qui sont des façons de se représenter dans l'autre pour faire que notre entendement tienne dans le partage. Cette construction théorique du discours m'apparaît ouvrir un certain nombre de portes.

Ce qui fait qu'il y a du lien social, c'est que les objets dont nous parlons, les choses qui nous intéressent, tiennent comme significations. C'est une réponse à la question de Frege : qu'est-ce qui tient dans le nombre cardinal « 22 » ? C'est ce que Frege, comme sujet qui s'échappe du personnage du logicien Frege, met dans cette interrogation. Il s'y met, il y met son nom tel que cela se fait quand quelqu'un s'avance à l'extrême limite de ce qu'il est convenu d'appeler dans le cas présent la recherche, à ce point où l'objet recherché décrirait le sujet tout entier, le fonderait. Quel est le secret du nombre ? Qu'il ne puisse pas y répondre l'oblige à partager la question. Le partage de la question fait que « 22 » tient comme une limite. De là, depuis que l'homme est un comptable pour l'homme, se tire peut-être le fait que la question du nombre, du cardinal, désigne les frontières des lieux d'application de son pouvoir⁷.

Pour le dire encore plus simplement, ce qui fait le lien social, c'est que les objets, c'est-à-dire ce qui se présente comme les énoncés d'avant, mis sur le monde, vous relie à une

⁷ Il est difficile de ne pas prendre en compte dans le passage de la science de son statut d'isolat vers la scène politique le rôle de la découverte du zéro.

structure qui tient déjà par le fait que les énoncés d'avant se présentent à vous comme objets d'étude.

À ce titre, le nombre est un fascinant objet d'étude. 22 vous interroge dans sa nudité, de quelle nature est donc ce lien qui relie tous les 22 ? L'objet est déjà là comme question qui s'offre à celui qui le désigne, il est déjà là comme énoncé, c'est une offrande aux figures du refoulement, c'est une offrande déposée aux marches du temple du signe.

Ce qui manque dans les énoncés, c'est ce qu'on se prête, tout simplement. C'est mis en lumière dans ce qu'on appelle les règles de politesse. Par exemple, si un homme hésite dans sa déclinaison masculine, il rencontre fréquemment une façon « civile » de trouver du soutien, qu'il soit avec une femme et qu'il rencontre quelqu'un, qu'il lui présente... en retour il pourra se prendre pour son homme, politesse oblige... Le refoulement, c'est quelque chose qui est lié à ce que les logiciens ont essayé de séparer, entre le signe et la dénotation, entre le sens et la signification. Pour revenir à l'exemple du délire cité plus haut, l'histoire de cette dame, pour autant qu'on puisse en comprendre quelque chose, pourrait bien passer par le mariage avec son homme. Ils n'avaient pas pu avoir d'enfant, et les médecins de l'époque lui avaient dit — ce qu'elle avait oublié — que c'était de toute façon une chance pour elle parce que la maladie qu'elle avait au cœur était liée au rhumatisme articulaire aigu (qui peut s'attraper lors d'une angine à streptocoques, contre cette bactérie le corps produit des anticorps qui, hélas, confondent la bactérie et des parties du corps, les articulations, le cœur...) et que la grossesse pouvait entraîner une recrudescence des troubles, peut-être jusqu'à en mourir... Le médecin n'a peut-être pas dit cela, mais il savait, lui, que la grossesse était un moment de recrudescence des risques. Elle a donc (mais là encore, ce n'est pas une cause) concentré dans sa pensée la question de l'amour, la question d'avoir un enfant, la place du médecin en tant que représentant d'un énoncé qui doit tenir dans les systèmes sociaux, et le cœur — puisqu'il peut représenter l'amour — est venu là se « greffer » sur la question de l'amour, pour autant que l'amour pour elle et pour chacun représente son existence comme être sexué. Alors le délire qu'elle construit, c'est un peu comme un roman dans lequel se trouvent des mots tels que vous pouvez en lire la définition dans le dictionnaire. Nous, on a la chance d'avoir un dictionnaire. Pour cette dame il n'y a aucun dictionnaire qui tienne, c'est son propre roman délirant qui doit mettre les mots en situation de pouvoir participer à son propre dictionnaire. Qui met-on dans le Petit Robert, ou le Larousse? Anatole France... donc on croit qu'Anatole France connaît la vérité et on est d'accord. À « amour », (comme pour Carmen), il y a une définition, et on y croit. Quelque part, on sait qu'au fond on n'y croit pas, mais on s'en satisfait. C'est-à-dire qu'au moment où la signification nous poserait problème, eh bien, on change de conversation ! On fait circuler la parole. Le tour de parole, c'est cela : quand il y a chute de la signification, on

passer la parole à un autre, d'où vient la parole, la parole vient à son tour. Et à ce titre-là, les institutions (et c'est une question que je vous pose, c'est à votre tour de me répondre là-dessus), les systèmes sociaux, représentent probablement la possibilité de faire « circuler » le refoulement, à la condition (c'est mon point de vue) de ne pas répondre comme tel au refoulement, c'est-à-dire de ne pas le mettre en scène de manière militante.

Pour finir, je voudrais vous montrer en quoi on peut parfois mettre le refoulement en scène, en prenant pour exemple ce qu'une politique d'un gouvernement, en France, va faire avec une loi, celle permettant d'hospitaliser les gens sous contrainte.

En France, l'hospitalisation des gens sous contrainte datait de 1838. En 1838, les pairs discutent de la loi qui va permettre de mettre dans un asile d'aliénés les gens qui présentent les signes de la folie. Ils vont en discuter pendant un an et neuf mois. Ils vont se disputer pour définir ce qu'est un « acte », pour savoir si un acte n'existe qu'avec l'intention, pour savoir s'il peut y avoir acte s'il n'y a pas intention... cela pendant un an et demi ! Et ils vont finalement produire la loi de 1838, où il est décidé que ce qui lie les hommes entre eux (c'est leur utopie révolutionnaire) c'est la raison que tout un chacun a au fond de lui, et que cette raison permet de construire une réglementation sociale qui soit comprise par tous les êtres raisonnables. Et ils disent que pour être juste, pour passer de l'inégalité de chacun à l'égalité de tous, il faut qu'il y ait égalité en droit. C'est dans le droit que se trouvera redistribuée la part d'inégalité qu'il peut y avoir dans la vie quotidienne. Ils vont affirmer que pour que le droit puisse être le représentant le plus pur de l'égalité, il faut tenir compte des gens qui ont perdu la raison. Parce que, disent-ils à l'époque, pour faire, je ne dirai pas des lois, mais des règles humaines qui tiennent, il faut que chacun (ils pensent à la limite de la raison) soit averti à l'avance de ce qu'il encourt s'il commet tel ou tel type d'acte. Cela n'a été modifié en France que pour un seul acte, qui a été très problématique pour les juristes : pour les crimes contre l'humanité. Pour les crimes contre l'humanité, le système français est revenu là-dessus. En France, ont pu être accusés de crime contre l'humanité des gens qui avaient commis des monstruosité mais qui n'avaient pas été avertis avant que ces crimes allaient devenir imprescriptibles. C'était en quelque sorte un retour. Mais théoriquement, mis à part ce qui s'est fait après au titre des crimes contre l'humanité, toute personne était avertie de ce qu'elle encourait quand elle allait commettre un crime. Et comme tout un chacun n'est pas capable d'apprendre par cœur le Code pénal, il y a eu cette fameuse phrase : « Nul n'est censé ignorer la loi ». Cela veut dire qu'il y a entre la loi et vous un tel accord au fond de votre raison que vous êtes obligé de la connaître ; vous êtes obligé de la connaître parce qu'elle est faite pour l'homme, pour l'homme dans son humanité. Cela va dans le sens de ce que Michel Foucault faisait remarquer quand il disait qu'avec la destruction de l'Ancien Régime, dans les discussions sur ce qu'était la peine et ce qu'était le crime, on

était en train d'essayer de déceler un lien entre la nature du crime et la nature du criminel. Il devait, entre l'auteur du crime et le crime, y avoir une voie de passage, que je désignerais rapidement du terme de droit naturel...

Je vous résume donc la loi de 1838 : les gens qui sont fous ne peuvent pas commettre « d'acte » (c'était d'ailleurs prévu depuis 1810 dans le Code napoléonien), au même titre que le bourreau. Le bourreau qui tue quelqu'un sur ordre de l'État ne commet pas d'acte, il n'a rien commis en tant que personne. L'article 64 du code pénal de 1810 énonce : « Il n'y a ni crime ni délit si le prévenu était au moment des faits mû par une force incoercible à laquelle il n'a pu résister, ou en état de démence. » Et à la suite, la loi de 1838 dit que toute personne qui compromet (qui commet des actes on ne peut plus réels socialement mais qui ne sont pas imputables juridiquement) l'ordre public ou la sûreté des personnes peut être conduite dans un asile d'aliénés. Ce que dit cette loi, c'est que le diagnostic, ou plutôt (car il ne faudrait pas utiliser ce terme) la perception de la folie, est dans tout un chacun. Si la rumeur publique, disent-ils, dit qu'un tel est fou, alors on peut le conduire dans un asile d'aliénés, où un « médecin de l'art », un psychiatre, regardera si l'on ne s'est pas trop trompé.

Il faut protéger la société, le fou est écarté, à charge pour la psychiatrie de dire si cette mise à l'écart n'est pas en contradiction avec ses propres constatations déposées dans un certificat immédiat, puis si son état s'est assez modifié pour autoriser un retour au sein des siens... La science peut aider au retour... En 1990, la progression de la science, l'avancée extraordinaire des connaissances, telle qu'elle est mise en avant à coups de clips publicitaires, fait dire que « les préfets (dans la loi de 1838, c'était également les préfets qui ordonnaient, parce qu'ils représentent l'État et que c'est une loi administrative) prononcent par arrêté l'hospitalisation d'office, au vu d'un certificat médical ». En 1990, le progrès de la science fait que ce n'est plus la rumeur publique, que ce n'est pas vous, ni moi en tant que citoyen, qui disons : « mon semblable est fou, je ne comprends pas ce qu'il dit, il se promène avec un fer à repasser sur la tête et il dit que je peux repasser, mais je ne veux pas repasser... » En 1990, on dit que c'est principalement un psychiatre qui peut dire que ce comportement est un acte de folie (peut-être cela rejoint-il ce que vous dites sur la postmodernité).

Par ailleurs, il y avait en 1838 deux types de placement. Il y avait d'une part le placement d'office. On place les gens. Le système social dit que si quelqu'un est fou, et qu'il peut commettre des actes dangereux, porter atteinte à l'intégrité physique d'une personne, il faut que la société s'en protège. On fait une Loi de finances dans le but de construire des établissements pour accueillir ces personnes. Ce que l'État ou le système social dit aux médecins, c'est : « Nous savons que la science prétend soigner les fous, alors si vous le pouvez, faites-le, mais nous on les place dans un lieu moderne, l'asile

d'aliéné » ; on place d'abord, on espère soigner ensuite. C'est une loi de protection, elle est donc administrative, ce n'est pas un jugement. Les recours sont judiciaires, mais le fait qu'on se débarrasse de quelqu'un qui nous gêne, c'est de l'administration, on le place... En 1990 : « hospitalisation ». On soigne. Le psychiatre descend dans la société, il a ce qu'on appelle un crible, il tamise la pensée et il dit qui est fou, et on hospitalise, on soigne. Il y avait en 1838 un deuxième type de placement (qui était vraiment à la limite de ce qu'on peut faire quand on pense qu'il pourrait y avoir une pensée « normale »), c'était le « placement volontaire ». Ce qu'ils disaient, c'est que si un acte est lié à la volonté, l'acte de se soigner aussi, et s'il en est ainsi, il faut qu'un proche puisse substituer sa volonté à celle d'une personne dont l'entourage pense qu'il serait bon qu'elle se soigne alors qu'elle ne le souhaite pas. Ils avaient appelé cela « placement volontaire », qui est en fait le raccourci de « placement par substitution de volonté ». À propos de ce type de placement, ils disaient (glissant là vers la médecine) que pour que quelqu'un substitue sa volonté à celle d'un autre, il fallait un certificat médical attestant que cette personne avait effectivement perdu sa volonté (n'oubliez pas la motricité volontaire de tout à l'heure qui va s'inscrire en zones sur le cerveau). Des deux placements de la loi de 1838, c'était, sur le plan de la construction révolutionnaire, le plus problématique, les pairs avaient tiré sur la corde de la raison d'une façon vraiment déraisonnable. D'une certaine manière, le placement d'office était moins problématique, parce que c'était un acte très solennel, massif. Dans la loi de 1990, ils ont remplacé le « placement volontaire » par « l'hospitalisation sur demande d'un tiers ». Jusque-là ce n'est pas très grave...

Mais ils ont eu un coup de génie. Ils se sont dit que puisque tout placement pose déjà la question du certificat médical, pour que ce soit scientifique dans le cas d'une demande d'un tiers, il faudrait non pas un, mais deux certificats. Dans l'hospitalisation sur demande d'un tiers, il faut deux certificats. On s'est disputés là-dessus entre nous en 1990. Demander à un médecin de faire deux certificats, c'est lui enlever la capacité qu'il doit avoir de défendre que la limite de son acte est nécessairement arbitraire. Il y a un point d'arbitraire dans l'application de la connaissance scientifique, et ici, il est situé au lieu même où la société décide d'interpeller le psychiatre sur ce qui assoit sa connaissance pour décider telle ou telle chose. Si on sépare le certificat en deux, alors on est dans la « vraie science » ; la vraie science serait statistique, c'est le consensus. Ce qui représente l'avant-garde de la science se réduit à l'accord du plus grand nombre... Qui plus est, deux évoque le contradictoire, c'est très à la mode le contradictoire quand cela permet à la forme d'évacuer le fond. Il n'y a plus d'arbitraire, parce qu'un arbitraire ne se partage pas en deux — je ne peux pas avoir une moitié d'arbitraire, parce que s'il en était ainsi, je dirais que c'est l'autre qui a fait la faute. C'est-à-dire qu'on a enlevé l'idée

même de la représentation d'une mise en scène sociale, au nom de la science — à laquelle je tiens, parce qu'après tout je suis psychiatre et applique cette science, mais je trouve logique qu'interpellé par mes semblables qui me demanderaient au nom de quoi je fais une chose, je puisse la défendre en mon nom, au sens où je suis un personnage qui prend la place du psychiatre qui parle au nom de la psychiatrie pour autant qu'il la représente. Alors, je crois que cela est tombé en France avec la loi de 1990... Je reviens sur ce que je disais au début, sur le fait que c'est la folie qui pour nous incarne ces limites de l'arbitraire, parce que, comme le soulignait Olivier Clain, le fou, c'est la seule personne qui, quand on lui propose le personnage du fou, refuse de l'endosser. Le fou n'est jamais le personnage qui dit : je suis fou.

DISCUSSION

Olivier Clain : Pendant la pause, Michel Freitag me faisait remarquer que l'exposé de Roger développait un questionnement à deux niveaux. À un premier niveau, la question tout à fait générale se pose de la folie. Elle renvoie à une théorie du symbolique. C'est dire que ce qu'apporte une réflexion psychanalytique sur la folie, c'est d'abord l'analyse des défaillances du système symbolique. Elle participe, à ce titre, à l'élargissement de la compréhension de ce qu'est l'ordre symbolique ; et à un deuxième niveau le problème abordé est celui de l'objectivation sociétale de la folie, avec la transition d'une objectivation publique de la folie à une objectivation qui se réclame du discours techno-scientifique, et qui pour nous incarne sans doute la transition d'une idéologie moderne du « traitement » de la folie à une idéologie postmoderne. On pourrait commencer par la première partie de l'exposé, c'est-à-dire commencer par discuter de la question de la folie comme défaillance du système symbolique et des problèmes que cela pose, et surtout considérer l'éclairage que nous apporte la psychanalyse sur cette question

Michel Freitag : Il y avait peut-être aussi dans l'exposé de Roger Ferreri un moment de la transition entre ces deux niveaux. D'un côté, le système symbolique se présente, dans toutes les sociétés, à travers un arbitraire historique ou culturel : une structure symbolique commune, c'est la construction d'un vivre-ensemble historique qui donne à l'ensemble des pratiques sociales et expériences significatives individuelles une certaine consistance non seulement cognitive mais aussi normative, par rapport à laquelle la folie apparaît comme une rupture, comme une incapacité ou un refus d'une personne de s'y intégrer ; mais, par ses effets et ses manifestations, elle reste significative de la nature même de la structure en question. Mais, déjà à ce niveau tout à fait global, Roger avait fait référence à la fois aux différents discours, aux différents énoncés, et à l'énonciation, en les mettant alors finalement sur le même pied. Or, introduire l'idée d'un énoncé scientifique sur la folie en général, alors que la folie est une rupture dans un système symbolique commun contingent, pose déjà en soi un problème, que Roger a abordé : dans quelle mesure pourrait-on avoir un discours scientifique objectif sur la folie qui ne repose pas sur un discours scientifique sur la nature de la culture, et, pour la modernité, sur la nature objective de la raison ? On peut se demander si l'existence d'une prétention symbolique n'abolit pas l'objet même au sein duquel la folie peut se manifester comme folie. Cette question permettrait de faire un passage entre le premier et le deuxième niveau.

Greg Nielsen : Une théorie de l'énoncé à l'intérieur du système symbolique : ce serait le premier niveau dont vous avez parlé ?

Michel Freitag : Oui. Le premier niveau, ce serait en quoi la folie permet d'éclairer la nature du système symbolique si on l'interprète comme une défaillance de la capacité d'une personne d'entrer, de jouer le jeu, de s'exprimer, à l'intérieur de ce mode d'être humain qu'est la participation symbolique.

Greg Nielsen : Il y aurait une autre façon de comprendre le problème de la folie que dans le cadre de la théorie psychanalytique, c'est-à-dire dans une perspective sociologique...

Michel Freitag : Oui, il s'agirait en fait de mettre en parallèle les deux formes d'analyse pour voir en quoi elles s'enrichissent mutuellement, ce qu'elles s'apprennent l'une l'autre.

Greg Nielsen : Mais il y a deux façons de poser la question de l'énoncé, de son statut... Si je me souviens bien, vous avez, Roger, donné deux ou trois façons de représenter une théorie de l'énoncé, et j'ai surtout retenu la plus simple où l'énoncé est « ce qu'on entend ». Dans l'interactionnalisme en sociologie, nous avons peut-être une autre façon d'aborder la question de l'énoncé. Dans cette approche, l'énoncé est quelque chose qui est partagé. Ceci est différent du présupposé de l'analyse linguistique ou sémiotique qui envisage l'énoncé ou mot comme une expression neutre à l'intérieur d'un système de codes. Dans ce sens, l'analyse linguistique définit l'énoncé comme étant quelque chose de mort ou qui ne bouge pas, une langue déjà vécue et non pas une parole vivante. Mais dans l'interactionnalisme, l'énoncé, le mot, est toujours quelque chose qui est à moitié à quelqu'un d'autre, et le Je devient le Moi à travers l'énoncé (telle serait, par exemple, la position de Mead ou de Cooley aussi bien que de Bakhtin ou de Habermas). Là, il me semble que c'est un autre biais par lequel on peut réfléchir le rapport entre la folie et le symbolique.

Ce qui me bloque chez Freud, c'est peut-être un certain positivisme ou scientisme. À partir de *Totem et Tabou* et de *Malaise dans la civilisation*, Freud arrive à esquisser une théorie sociale générale, et cette théorie repose sur une série de présupposés auxquels, historiquement, ont eu tendance à s'opposer les théories de la socialisation. Cette opposition est celle du biologisme versus la théorie de l'apprentissage dans les théories de la socialisation et de la construction du symbolique en sociologie. C'est une différence assez classique. Entre ces deux perspectives, peut-être pourriez-vous

développer un peu la théorie de l'énoncé pour regrouper les trois dimensions que vous avez relevées autour de l'énoncé : énoncer ce que j'entends, énoncer ce que je veux dire comme énonciateur, et le rapport entre le Moi énonciateur et l'Autre destinataire qui reçoit mon énoncé, lequel est toujours à moitié à lui — c'est-à-dire que j'anticipe une réponse de l'Autre, et il y a là tout un aspect de construction sociale.

Roger Ferreri : Il y a bien sûr d'autres façons de traiter des énoncés. Dans certaines formes de sémiotique linguistique, par exemple. Dans un livre de Charodeau⁸, les énoncés étaient représentés comme un Je qui s'adressait à un Tu, mais le Tu était nécessairement manqué parce qu'il était anticipé dans le Je ; il y avait donc deux Tu, il séparait les deux Tu, un Tu visé et le Tu qui répondait et renvoyait donc à un autre Je. En fait, il décrivait ainsi un système de coupures. La théorie de l'énoncé sur laquelle on peut alors peut-être se mettre d'accord, c'est que l'énoncé, c'est ce qui reste d'une coupure. On pourrait le dire ainsi : dans la théorie freudienne, poursuivie par Lacan, on ne considère que celui qui emploie les mots, les signifiants. On peut discuter de pourquoi, justement, on se mettrait d'accord sur les signifiants et pas sur autre chose. Comme nous devons étudier les signes, si on est d'accord qu'un signe c'est quelque chose qui nous parle, qui nous fait quelque chose... il faut se mettre d'accord sur les mots... Si l'on est d'accord pour étudier un signe, si l'on veut réfléchir à la façon dont le signe va introduire de la signification, on est obligé de passer par le signifiant ; cela veut dire qu'on va passer par un moment où, apparemment (je dis bien, apparemment), la partie vocalisée, le phonème, le signifiant, ne va pas être trop discuté, sur le plan de la prononciation. Mais on peut très bien attaquer cela. Par exemple, la phrase « j'elaprend » peut s'écrire « je l'apprends » ou « je la prends ». Mais comme on part du constat qu'on s'intéresse à celui qui parle, on dit justement que la distinction entre celui qui dirait « je l'apprends » et celui qui dirait « je la prends », cette ressaïe, va se faire nécessairement *a posteriori*. C'est en quelque sorte le noyau dur du freudisme : on parle après. Sinon, on ne peut plus rien poser dans le système freudien — on est dans un autre système. Lacan, lui, pour théoriser le fait qu'on parle après, dit que ce que nous entendons c'est un énoncé, ce n'est pas celui qui parle. Vous connaissez la théorie du signifiant. En fait, pour passer à l'énoncé, Lacan va transformer la petite histoire freudienne de la castration centrée sur le pénis, en disant que la castration est dans le fait du langage. Le fait qu'un mot ne touche jamais la chose implique un renoncement accepté, ou imposé, dans le fait même de parler : quand vous dites « table », vous êtes « castré » parce que vous savez que si cette table que vous désignez représente quelque chose pour vous, vous devez renoncer à épuiser la question de cette table en tant que son identité serait absolument

⁸ Dont je n'ai pas retrouvé les références.

parfaite chez un autre. Une des façons d'échanger sur ce que vous voulez dire et que vous n'arrivez pas à dire, c'est de passer par la métaphore. Au lieu de discuter sur le mot lui-même, vous allez prendre une image, et si cette image est assez séparée du mot, vous obligez celui qui vous écoute à faire un travail, qui sera d'autant plus important que l'image est loin du mot. Plus vous allez vers la poésie, et plus vous élargissez le champ d'échange sur la signification ; c'est-à-dire que vous laissez une place d'autant plus grande à l'autre, qu'est distant le passage d'un mot à un autre. Le sujet (c'est là qu'on arrive à l'énoncé en question) — celui qui parle, pas celui de l'énoncé, pas celui de la science — c'est celui qui représente un signifiant, le mot « table », pour un autre signifiant, le mot « table ». Mais, comme cela va circuler, et qu'il va y avoir des métaphores...

Je prends souvent l'exemple de Carmen : Carmen dit le mot « amour », et en fait on s'aperçoit que si l'on suit Bizet, ce mot veut dire à la fin « prends garde à toi ». C'est une métaphore, une succession de métaphores. Carmen fait une première proposition : « l'amour est enfant de bohème ». L'énoncé, c'est cela, c'est dire « l'amour est enfant de bohème ». Il y a une barre entre le signifiant et le signifié : si l'on se sert de ce que dit Carmen comme si elle révélait sa pensée (ce qui est impossible...), on peut supposer que quand Carmen dit « amour », dans sa pensée cela veut dire « est enfant de bohème ? ». Une fois que Carmen a dit cela, elle va remplacer dans son langage le mot « amour » par « enfant de bohème », ce déplacement ne devient consistant que s'il touche quelqu'un, ici, Don José.

Don José se laisse approcher par ce qui est le sujet Carmen ; le sujet Carmen, ce n'est ni l'amour ni l'enfant de bohème, c'est ce qui passe de l'amour à l'enfant de bohème. Ce qui passe de l'amour à l'enfant de bohème, c'est l'énonciation. Personne ne peut se l'approprier, même celui qui parle, tout juste s'y soumet-il. Ce qu'on va entrevoir, si on écoute la chanson, c'est que Carmen se déplace avec ses propositions amoureuses. Mais le fait que cela passe d'amour à enfant de bohème n'appartient à personne, et pourtant c'est là que se trouve le véritable ciment social. On travaille là-dessus en sachant que jamais, dans cet énoncé, on ne peut saisir la relation subjective qui fonde le sujet Carmen, ce qui fait qu'elle est passée de « amour » à « enfant de bohème ». Le sujet, c'est ce qui s'échappe dans nos paroles. Quand Carmen dit que l'amour est enfant de bohème, quelque chose d'elle s'échappe, son « plus qu'elle », et ce qui reste, ce sont des énoncés, comme autant d'offres de rencontres. Et l'intérêt de ces énoncés est de pousser celui qui les entend à les remettre en jeu par des ressaisies. Si quelqu'un nous dit : « Je vais me suicider. », c'est un énoncé. Si vous superposez le sujet de l'énonciation à son énoncé, en laissant croire que vous avez parfaitement compris le message contenu dans cette phrase, en retour c'est votre énonciation qui risque de faire passer la personne de son

interrogation sur sa disparition à ce qui devient votre énoncé « je vais me suicider ». Vous représentez le « juste » passage de la tristesse au fait de dire « je vais me suicider ». Alors, quand Carmen dit que l'amour est enfant de bohème / qui n'a pas connu de loi, le poète, celui qui parle en son nom, qui l'a mise en scène, met la loi la plus stricte qui soit : « si tu ne m'aimes pas, je t'aime et si je t'aime, prends garde à toi ». C'est une succession de métaphores qui vont en se rétrécissant pour aboutir à une logique de la question de l'amour qui vise à s'affranchir du risque lié au sujet Carmen comme au sujet Don José. La création tombe dans la besace du grand horloger céleste, elle se réfugie dans une logique sémantique. Je prends l'exemple de Carmen parce que, *a priori*, il n'est pas sûr qu'on retombe immédiatement sur le mot « amour » quand on entend la phrase « prends garde à toi ». L'énoncé, en s'ouvrant aux autres a nécessairement sur celui qui le dit des effets métaphoriques. La métaphore, c'est ce qu'on appelle la création. Dans cette exemple, vous remarquerez que la création prend toute sa portée dans le destinataire. Le destinataire fait partie de la création tout comme l'analyste fait partie du symptôme... Le sujet, celui qui parle, qu'on ne peut pas atteindre, qui est passé du signifiant comme symbole au concept qui est sous-jacent, ce sujet se représente dans le déplacement des concepts, mais en tant que ceux-ci reviennent nécessairement dans la chaîne sous la forme d'un autre signifiant. Le sujet Carmen, celui auquel on ne peut pas avoir accès, c'est celui qui représente un signifiant, l'amour, pour un autre signifiant, enfant de bohème. Mais nous, nous n'avons pas la relation, par contre nous avons l'énoncé « amour = enfant de bohème ». De ce point de vue la science est un énoncé qui rappelle la logique de Carmen, il vise à maintenir en son sein le risque lié à l'aventure métaphorique, le progrès se paye d'un rétrécissement...

Greg Nielsen : Autrement dit, l'énoncé, ce n'est jamais l'énoncé...

Roger Ferreri : L'énoncé, ce n'est jamais ce que vous êtes en train de dire. C'est ce qui reste dans le processus de subjectivation qui s'est mis en place quand vous avez parlé. Ou, pour le dire autrement, l'énoncé, c'est le résultat formel d'un rapport du sujet à son désir. Supposons le désir de parler, le désir d'être bien en société, ou celui de se laisser saisir par un tableau, comme lorsqu'on voit une œuvre d'art et qu'on dit : ça me rappelle quelque chose... : il y a un énoncé que nous faisons circuler et qui participe au lien social par ses loupés. Il y a une possibilité pour chacun de jouer sa carte, laquelle tient d'autant plus que dans ce qui se dit, une part de cette barre circule. Et je crois (c'est peut-être une folie de ma part !) que les systèmes sociaux doivent en tenir compte, doivent ménager des ouvertures aux circulations de cette barre. Je veux dire qu'il n'y a pas plus dangereux que les réponses. Les réponses, c'est comme si on s'arrêtait à un moment

donné. Ce qui est intéressant dans une réponse, c'est qu'elle se reproduise comme réponse, pour autant que cette réponse reporte la question. L'important est de ne jamais arrêter la circulation de la parole en disant que l'énoncé est dernier — mais je dis bien : quand on écoute les gens parler ; c'est en ce sens-là qu'il n'y a pas de traduction. Pour accepter que ce que je vous dis tient, il faut supposer que celui qui parle ne sait pas tout de ce qu'il est en train de dire, donc qu'une part est inconsciente. Je vais vous citer presque mot pour mot ce que Lacan a dit sur l'inconscient dans une petite interview télévisée : « L'inconscient, il n'en existe (Lacan met l'existence décentrée par rapport à celui qui parle, parce qu'il reprend le cogito cartésien ; il dit que pour celui qui parle, un choix est nécessaire : ou il parle, ou il est, mais il ne peut pas être et parler en même temps. Quand il parle, il n'est pas, et quand il est, il ne parle pas, parce que cela glisse entre le signifiant et le signifié.) que chez l'hystérique, partout ailleurs il n'y en a que greffe, chez l'analyste même (celui qui entend), c'est de culture qu'il s'agit⁹. » Vous voyez qu'il allait très loin dans sa logique. Et il représente l'idée de l'inconscient par une bande de mœbius — une bande qu'on tord, à laquelle on fait faire un demi-tour, et quand on met le doigt dessus, on s'aperçoit que le doigt touche aux deux côtés du papier ; c'est un problème de mathématique : c'est quelque chose qui a deux bords mais une seule surface. On peut se représenter l'inconscient ainsi, c'est-à-dire qu'il n'existe pas, qu'il a une seule surface. Mais lorsqu'on l'interprète, lorsqu'on dit : « Je crois que ce que je dis veut dire... », alors on le coupe ; et quand on le coupe, il y a un envers et un endroit. L'inconscient, en fait, n'existe que si on l'interprète. Si on ne l'interprète pas, il n'y a pas d'inconscient. Si par contre, dans un certain système, on interprète l'inconscient, alors il prend du sens. Il prend du sens parce que, pour quelqu'un, à une parole correspond nécessairement du non-dit. Lorsqu'on analyse les rêves, les lapsus, les actes manqués, on suppose qu'il y avait quelque chose avant, et on leur donne un sens nouveau ; on ne retrouve pas le sens ancien, on ne retrouve jamais le sens ancien, on donne un sens nouveau qui est une analogie du sens ancien dans la structure. Le sens qu'on retrouve a sûrement à voir avec le sens qui existait à l'origine de la mise en scène, mais dire qu'on le retrouve, c'est nécessairement, logiquement faux.

Greg Nielsen : Comme si l'énoncé voyageait de bouche à oreille, de génération en génération.

⁹ « l'inconscient en ex-siste d'autant plus qu'à ne s'attester en clair que dans le discours de l'hystérique, partout ailleurs il n'y en a que greffe : oui, si étonnant que cela paraisse, même dans le discours de l'analyste où ce qu'on en fait, c'est culture. » J. Lacan : *Télévision*, Seuil, Paris 1974, p. 26.

Roger Ferreri : Tout à fait. C'est pour cela que je vous ai dit tout à l'heure que, de mon point de vue, la psychanalyse n'est rien d'autre que la transmission de la psychanalyse comme discours.

Olivier Clain : Une remarque sur cet énoncé de Lacan concernant l'existence de l'inconscient. Lacan écrit *ex-siste*. Et le fait qu'il l'écrive ainsi correspond très bien à ce que tu as décrit toi-même, c'est-à-dire qu'à partir du moment où on l'interprète, l'inconscient *ex-siste par rapport au discours conscient*. Mais cela ne veut pas non plus dire qu'il n'existe pas du tout avant qu'on l'interprète. Cela, à mon sens, signifie seulement qu'il n'« ex-siste » pas hors du tout, qu'il ne se sépare pas de la signification consciente tant qu'il n'est pas « objectivé » par l'interprétation. Il peut être tenu dans la parole de telle sorte qu'on ne puisse pas voir où est le conscient par opposition à l'inconscient. Puisqu'on peut lui donner un sens une fois qu'on l'interprète, il était déjà là, mais tout « entremêlé » avec la parole consciente.

Roger Ferreri : C'est compliqué... Il écrit « ex-sistence » parce qu'en fait il s'amuse à faire comme si l'inconscient, dans ce passage-là, était une personne. Le terme d'ex-sistence, il s'en sert en fait pour parler de l'être, de l'étant, c'est l'être, l'étant au monde, comme il dit... Quand il dit que l'être naît de l'étant de se dire, il veut dire simplement que la question de l'existence, la question d'exister, de penser qu'on est un être, est décentrée par rapport à celui qui dit « je ». Pour qu'il y ait une ressaisie possible entre celui qui parle et le fait que c'est un être existant, il ne faut pas qu'il se consume, il faut qu'il puisse se ressaisir. C'est simplement, je crois, ce que vous désignez par exemple du terme de réflexivité. Si on suppose une logique qui permette de comprendre la réflexivité, il faut séparer le lieu d'où émerge le Je du lieu de l'existence — parce que si on met les deux ensemble, on tourne en rond. Donc là, il joue sur les mots, en faisant comme si l'inconscient était une personne. Cela renvoie à une discussion qu'il y avait chez les philosophes, en particulier à une discussion de Lacan avec son ami Henri Ey qui était : « Y a-t-il un petit homme dans l'homme qui tire les ficelles ? S'il y a un petit homme dans l'homme qui tire les ficelles, alors quel est le petit homme qui est dans le petit homme qui tire les ficelles ? » Une des façons de sortir de cette question du petit homme qui était dans l'homme, ça a été pour lui de différencier le temps du Je de l'énonciation de la question de l'existence. C'est ainsi qu'il reprend le cogito cartésien.

Olivier Clain : En fait, la question de l'ex-sistence vient de Heidegger. Que Lacan reprenne la question d'un point de vue « idéaliste », induit en cela par le point de vue de

la sémiotique, je n'y crois pas. Mais la discussion de ce point nous entraînerait loin, en particulier du côté de Philippe Lacoue-Labarle et Jean-Luc Nancy.

Roger Ferreri : Il la reprend à sa façon, et il la sépare. Il est vrai que Lacan dit souvent que quand on parle de l'inconscient, on fait comme si c'était une personne, on le pronomme, on dit « il » ; mais ce n'est pas une personne ! Alors, évidemment, je joue sur les mots, il est difficile de bien se rappeler à chaque fois que c'est une partie séparable, isolable comme telle. Moi, je le comprends comme ça. Je me sers des choses pour l'intérêt qu'il y a à s'en servir. Quand on entend un enfant qui parle, par exemple... comme ce petit enfant qui entendait des voix, qui disait : « La voix me dit "tue-toi" »... En fait, il faut que je l'avoue ici : on bricole des systèmes pour pouvoir écouter les gens. La psychanalyse, comme théorie, c'est le bricolage d'un système pour écouter quelqu'un qui parle presque de lui.

Greg Nielsen : J'imagine quelqu'un qui souffre devant moi. En psychanalyse, on amène dans la séance avec l'analysant toute une série de présupposés, toute une quincaillerie qui dirige non pas vers la souffrance mais plutôt vers sa genèse. Par contre, si on prenait d'autres positions en thérapie, d'autres philosophies, d'autres façons d'envisager l'énoncé, est-ce que ce serait différent ?

Roger Ferreri : Non¹⁰.

Greg Nielsen : Ne peut-on pas utiliser un autre concept d'existence que celui que vous avez présenté ? Si on prenait la notion d'existence d'une autre tradition, sartrienne par exemple : on présupposerait qu'il n'y a rien qui précède l'existence, et que la personne qui souffre devant moi, elle souffre, et que je peux tout simplement l'accompagner dans sa souffrance, et par là même créer une condition thérapeutique.

Roger Ferreri : Nos positions ne sont pas antinomiques, parce que la psychanalyse, ce n'est pas fait pour soigner les gens. Quand quelqu'un me demande si je fais des thérapies analytiques, je réponds souvent que je ne fais pas de thérapies analytiques, que je fais des thérapies. Est présente dans mon esprit malgré moi l'idée de cette structure, je reconnais que je réfléchis sur la façon dont je fais des thérapies avec l'aide de la psychanalyse. Mais pour être logique avec ce que je vous soumetts, je ne peux pas dire que je fais des thérapies analytiques, parce que cela voudrait dire que j'applique la psychanalyse à quelqu'un. Or cela me paraît impossible. Une personne a commencé son

¹⁰ Au sens de l'aventure humaine.

analyse en me demandant quelle différence y avait-il entre une psychothérapie et une psychanalyse. Elle a dit par la suite : « Je crois que je fais une psychanalyse. » Croyant qu'elle faisait une psychanalyse, elle en a effectivement faite une. Il y a dans l'idée de thérapie une attente de changement. Pourquoi faut-il assez souvent en passer par une rencontre spécialisée ? L'affaire est complexe, il y a différentes façons de prendre cette question, mais ça passe inévitablement par une rencontre. Je crois que la souffrance appelle le savoir. C'est dans ce contexte de rencontre et d'appel au savoir qu'est née la psychanalyse. C'est très intéressant, ton histoire de société moderne. Les gens disent : alors, comment va-t-on se prémunir des charlatans ? Je réponds que dans la psychanalyse, on ne se prémunit pas des charlatans ; vous pouvez vous prémunir du charlatanisme, mais c'est votre problème. C'est en cela que c'est un discours. Sinon, ce serait une référence garantie par avance. Bien sûr que l'analyste se fait payer, certains disent que c'est leur profession...de foi... c'est un travail productif certes particulier, qui fait dorénavant partie de l'aventure humaine. Mais ce qui est au fondement (et qui est à discuter entre nous) et qui fait que c'est un discours, c'est que ça se transmet par le fait même qu'on croit que Freud a existé (je pense qu'il a existé), parce qu'un mot lui a sauté à la gorge, « l'inconscient », dans le contexte d'une rencontre qui remettait tout son personnage en question et qu'il a fait de cette question une pratique discursive, *la psychanalyse*, et que des gens pensent que leur vie en a été complètement transformée et que d'autres disent que pour eux ce ne fut qu'une perte de temps... Cela n'a pas d'importance. L'important, c'est que cette question-là continue à se discuter dans l'espace humain, comme question. Il y a des gens qui font des psychothérapies « rogersiennes », d'autres font des psychothérapies d'un autre nom, et après tout, pourquoi pas ? Et ça fonctionne, chacun fait son bricolage. Maintenant, il y a des facultés où on l'enseigne. Je ne crois pas qu'on puisse enseigner la psychanalyse : on peut enseigner ce qui se dit sur la psychanalyse, mais pas enseigner la psychanalyse comme telle.

Greg Nielsen : En anthropologie, on enseigne comment faire du terrain, comment faire de l'ethnologie. En psychanalyse, on n'enseigne pas comment faire une analyse ?

Roger Ferreri : Si vous avez un diplôme d'anthropologue, cela ne veut pas dire, je suppose, que vis-à-vis des autres hommes vous soyez supérieur en humanité. S'il y avait un diplôme de psychanalyste, ça ne voudrait pas dire pour autant que son détenteur serait plus ou moins analyste qu'un autre, ou supérieur en inconscient Freudien. C'est ce que j'essaie de dire lorsque je dis que, quand on enseigne la psychanalyse, on enseigne ce qui se dit sur la psychanalyse, et ce d'autant plus que la psychanalyse est aussi une

pratique, c'est une pratique de la transmission. Alors, peut-être est-ce pareil pour l'anthropologie, peut-être que l'anthropologie est une pratique de la transmission de l'humain.

Greg Nielsen : Juste pour clarifier la question du bricolage... Que l'on fasse une analyse lacanienne, une analyse freudienne, une analyse rogersienne, une analyse de modification du comportement, ou autre chose, chacune a des présupposés sur ce qu'est l'être, et chacune a un modèle. Êtes-vous en train de dire que chacune est valable puisque « ça marche » ?

Roger Ferreri : On m'a posé hier une question qui rejoint peut-être ce que vous dites. Quelqu'un m'a demandé ce que je pensais de l'opposition « organique / psychique », à propos je crois de la psychose maniaco-dépressive, pour laquelle certains disent périodiquement, c'est une psychose d'expression cyclique, avoir trouvé un gène. Alors — je ne sais pas si cela peut répondre à votre question — je me suis dit que la seule chose qu'on pouvait pointer, c'était que ce faisant on discutait de ce qui devait aller comme un gant à quelqu'un, mais ce gant va avoir des effets sur le destin de la personne et de ceux qui assistent à son habillage. Quand on se pose la question « Qu'est-ce qui va le mieux marcher, d'aller plutôt chez un kleinien, chez un rogersien, chez un freudien, chez un lacanien ? », on retrouve ce qui est en jeu quand on veut opposer, chez nous, les êtres humains, l'idée d'organique et de psychique : c'est qu'on offre des destinées. Je crois que la grande discussion qu'il y a entre l'organicité et la « psychicité », ce n'est pas que pour quelqu'un la cause soit psychique, ou organique, mais quelles sortes d'enjeux sont révélés par la mise sur la scène publique du désir d'inscrire un des nôtres dans une destinée très orientée.

Certaines personnes me disent : mon enfant n'apprend pas à lire, c'est organique. Il n'est pas question de dire : madame, vous vous trompez, moi je passe mon temps à croire que c'est l'inverse. Non, au contraire. La question vient comme ça ? Alors d'accord, c'est organique. Si on construit des énoncés qui se battent sur le lieu d'une certitude, en disant que telle maladie est organique, telle autre est psychique, c'est que nous voulons qu'au nom de sa maladie telle personne se mette dans la destinée de l'organicité, et telle autre dans la destinée du psychique¹¹. Mais, quand les gens sont pris dans leur douleur, s'ils veulent passer par l'organique, s'ils veulent passer par le psychique, comme mot, comme terme, c'est on ne peut plus à respecter. Il est important que ce le soit pour qu'on puisse les aider, les accompagner. Il y a quinze ou vingt ans, on pensait que la dyslexie

¹¹ J'évoque le temps du regroupement social des comportements humains, il est ici question de nosologie et pas de nosographie.

était organique. C'est possible, tout est organique, après tout, si on part du point de vue qu'on parle parce qu'on a un cerveau. Pourquoi pas ? Mais on s'aperçoit qu'avec le langage on s'ouvre à autre chose. Alors, si d'aventure on est « fixé » sur les molécules dans le cerveau et qu'en même temps on désespère de rencontrer la molécule de l'éthique, il est possible de reprendre et de concilier ces deux appétences en interrogeant l'une à la lumière de l'autre. Cette pratique discursive retrouvée par la psychanalyse est moins nocive pour notre espèce que la chasse effrénée aux comportements strictement mécaniques, que les mécaniques empruntent aux domaines moléculaires ou aux domaines psychologiques.

La psychanalyse représente la possibilité que les mots qu'on met sur son parcours aient à voir, peut-être, avec son histoire, mais aussi en tout cas avec ce qu'on reçoit des autres comme certitudes. Et à ce titre-là, bien sûr, si on reste dans la position analytique, on ne peut pas dire à quelqu'un que sa psychanalyse est bonne ou mauvaise. Mais c'est ce que les élèves de Freud ont fait. Ils prétendaient que pour être analyste, il fallait faire une analyse « didactique ». Il y avait donc des didacticiens. Parfois il arrivait à quelqu'un de devoir changer d'analyste, parce que son analyste n'était pas un didacticien, et qu'il ne pouvait pas enseigner ce qu'écouter devait être. Ça, c'était pour garantir à tous ceux qui viendraient voir un analyste de cette école que ça marcherait. Ils disaient : ça marche, parce que nous désignons ceux qui dans l'école ont passé les examens et qui sont non seulement meilleurs dans la pensée, mais ont une oreille qui forme les analystes. Cela vous fait rire, mais ils se sont battus là-dessus. Freud a dit, alors qu'il était médecin, que quiconque s'y intéressait pouvait devenir analyste. Il a sans hésiter pris position pour l'analyse profane. Je crois que c'est cela qui est en jeu dans un discours : un discours a des effets réels. Lacan, lui, avait inventé la « passe », disant : « Moi, ce qui m'intéresse, ce n'est pas que vous soyez analyste ou pas, c'est de savoir quel cheminement a fait que, un jour, vous vous êtes dit : " Maintenant je m'installe, je suis analyste " ». Ce qui interroge la psychanalyse participe aussi du comment on s'y est fait prendre. Peut-être est-il préférable de le dire à quelqu'un qui n'est pas déjà parvenu comme analyste... Plutôt à des pas trop loin d'eux, des passeurs qui le rapporteront à un jury... C'est un système un peu compliqué, qui comme tous les systèmes compliqués a tourné en eau de boudin, comme on dit. Mais ce qui importe, c'est qu'en même temps qu'il mettait en place ce système, il montrait que l'analyste ne s'autorise que de lui-même. De temps en temps on le poussait, on lui disait : mais non, vous pouvez pas dire ça ! Alors en rigolant, il disait : ...et de quelques autres... Pour bien montrer que, dans la société, ce n'est bien sûr pas si simple que ça. Mais au fond, il soulignait que le passage, c'était quelqu'un qui le portait en lui.

Michel Freitag : J'aimerais proposer une interprétation de ce que tu as dit au début à propos de Lacan. Est-ce qu'il n'y aurait pas une manière assez simple de reprendre la même structure en disant que tout être humain est déjà un être animal, que c'est là qu'il y a véritablement un fondement à son unité synthétique existentielle, celle de la sensibilité (si on oublie cela, il est impossible de recréer quelque part un être humain), et que dans un moment donné, qui est d'une part pour chaque personne singulière le moment de l'enfance, de l'apprentissage du langage, avec certaines dispositions humaines qui sont peut-être innées, et qui est d'autre part un moment dans la genèse de l'humanité, il s'est construit un lieu d'expression ou de mise en commun, à travers un rapport de reconnaissance, de ce qui était senti, perçu, vécu, au niveau sensoriel, au niveau expressif immédiat, par ces entités organiques, animales, qui sont les seuls lieux synthétiques réels de ce qu'on peut appeler un individu — ultérieurement, une personne. Et dans l'espace humain, social, la condition qui est mise pour se faire reconnaître comme être humain, c'est-à-dire pour être un être humain comme les autres, et pour vouloir fonctionner soi-même, vis-à-vis de soi-même, en tant qu'être humain avec les autres, cette condition est de passer par la grille qui a été construite au cours des âges, par une culture, un système symbolique, avec toute la contingence que comporte sa particularité. Et est-ce qu'on ne pourrait pas décomposer ce problème de l'énoncé et ce problème du passage d'un énoncé à un autre en disant que la culture préconstruit d'une certaine façon tous les énoncés possibles, y compris ceux qui n'ont jamais été énoncés ? Il y a des structures de sens, faites de structures grammaticales, mais au-delà de la technicité de la grammaire, il y a d'autres media que le medium linguistique, il y a les gestes, il y a tous les objets qui ont pris forme et sens et qui sont plus riches que les gestes, qui sont déjà mis en commun. Prenons par exemple : couteau, cuillère, fourchette : d'un côté ce sont des mots, mais de l'autre côté ce ne sont pas non plus des expériences absolument premières de l'individu, il y a l'usage familial de la cuillère, lui-même inscrit dans une culture déterminée des « manières de table », qui fait déjà partie de quelque chose qui est intermédiaire entre le linguistique et l'expérience première de la chose. Alors, il me semble qu'on a deux plans. L'un est le plan de constitution de l'individu, qui est organique ; c'est un plan qui comporte la sensibilité, et donc déjà la subjectivité, ce n'est pas une chose ; c'est un plan dans lequel la subjectivité individuée, synthétique, se manifeste déjà dans quelque chose comme le plaisir et le déplaisir, pour simplifier beaucoup. Et ensuite, pour être être humain, il y a l'exigence de sortir de ce plan et d'entrer dans celui préconstruit du symbolique, de la culture. Là, il y a de la frustration, parce que dès qu'on passe à ce niveau-là, ce n'est plus immédiatement soi-même qui s'exprime, c'est toujours les mots des autres qui saisissent notre expérience. Mais l'individu humain, comme personne, ne s'y perd pas, il y a nécessairement le troisième moment du retour à soi puisque enfin,

c'est toujours soi-même (le « soi ») qui s'adresse aux autres et qui est reconnu par eux comme celui qui parle, quand bien même ce n'est jamais le soi-même qui est entendu. Mais il y a cependant un lieu où le soi-même est entendu, c'est dans l'enchaînement des énoncés, parce que l'enchaînement, lui, est toujours unique, il surgit comme une métaphore. L'amour peut être trente-six mille choses, mais tout à coup quelqu'un dit qu'il est enfant de bohème. Mais si celui qui dit « l'amour est enfant de bohème » ne pouvait jamais dire que ça lorsqu'il entend dire l'amour, ça ne pourrait plus rien dire du tout. Et si ça voulait seulement dire enfant de bohème pour tout le monde, ça ne voudrait plus rien dire du tout non plus. Le vrai sens est donc au-delà de la signification. Il y a une structure de signification qui est du pré-collage, et celle-ci, on peut toujours la mettre dans les ordinateurs. Mais si on ne fonctionne que dans la signification, ça ne veut rien dire pour personne parce qu'il n'y a plus personne pour dire. Il y a donc toujours ces trajets personnels. Il y a le trajet de Carmen. Mais après, ce trajet ne finit jamais, il se recycle, il peut toujours être repris et repris encore, mais toujours quand même dans une structure. Alors est-ce que la folie, le problème clinique de la folie qui est le problème de la souffrance de la folie, serait le fait de celui qui ne peut pas accepter que « ça parle » à travers lui quand il parle, peut-être parce qu'on lui a interdit de s'engager lui-même sur les chemins de la métaphore, de l'aventure personnelle et singulière ; celui qui n'a pas accepté de se perdre dans la parole des autres parce qu'à travers leur propre parole les autres ne lui ont pas rendu la reconnaissance de ce qu'il était lui-même en propre, dans la liberté de la métaphore. Alors pour lui le passage est bloqué dans un sens comme dans l'autre. Pour lui, aller dans le langage c'est se perdre, s'aliéner, parce qu'il n'accepte pas qu'en fin de compte ne revienne à lui, de soi-même, à travers le langage échangé, que ce que les autres ont reconnu et lui ont rendu à travers leur propre langage. Le fou, c'est peut-être celui qui lorsqu'il parle, entend que *ça* ne fait dans sa bouche que parler, et alors, pour parler lui-même, il ne lui reste plus qu'à crier.

Roger Ferreri : Je suis entièrement d'accord avec ce que tu dis. Peut-être que nous mettons plus l'accent sur l'inconscient mais il est vrai qu'entrer dans le symbolique est un renoncement : on est obligé de renoncer à l'immédiateté de la sensation. Et ce que tu dis de la folie, c'est exactement ça.

Michel Freitag : Cela rejoint ce que tu disais de la table, le fait que la table, on ne peut jamais la *dire*.

Roger Ferreri : Le mot ne peut pas dire la table. Et le fou représente pour nous (pour nous, je le répète, parce qu'à la limite je ne sais pas ce qu'est la folie, puisque je crois que

je ne suis pas fou, puisque je n'ai jamais eu cette expérience profonde de la folie) la limite même, là où ce renoncement est impossible, là où la circulation des mots ne trouve pas preneur... Pour les fous, il faudrait que la table tienne grâce à eux, et c'est en ça qu'ils souffrent. Mais pour ce qui est de la cause, je n'en sais rien. Denis Duclos me demandait ce qu'on pouvait dire sur la cause de la folie... mais je ne la connais pas. Ce qu'on peut voir dans la clinique, c'est le moment où le marteau est tombé sur la tête de la pauvre personne, et qui a fait que ce qui était déjà là s'est un peu brisé ; mais ça a cassé au point de fragilité. Denis Duclos me demandait si je ne croyais pas qu'il y avait quelque chose au départ... C'est le désir que nous avons tous de savoir comment chacun revivrait au fond de lui le passage de la sensation immédiate de ce monde dans lequel ça circule. Mais il est impossible de connaître cela, si ce n'est qu'on s'aperçoit que lorsque nous arrivons au monde, nous sommes préparés, nous arrivons dans un monde de discours, de sensations, d'amour, de tendresse, de rejet, et nous montons là-dedans ; nous sommes obligés de prendre le train en marche, train qui circule depuis nos parents, nos aïeux... et nous ne pouvons pas dire : c'est moi qui ai formé le train, je suis la gare dans laquelle le train se forme. Il faut bien accepter de monter dans le train. Alors, généralement, ce que fait la mère, c'est qu'elle ralentit le train quand on naît, elle nous prend dans ses bras, et le train ralentit assez pour qu'on y monte sans se casser la jambe. Mais parfois le train va vite, et on se casse la jambe. C'est, je crois, l'exemple de Salvador Dali¹², qui dit : je suis quelqu'un d'extraordinaire, parce que si j'étais ordinaire, je serais mort, puisque ma mère m'a donné la place de mon frère qui était mort. (On prend toujours les exemples chez ceux qui ne sont pas trop fous, parce que les fous on n'y arrive pas.) La mère de Salvador Dali n'a pas ralenti le train, elle a dit : tu montes comme tu veux, de toute façon tu es déjà dans le train, tu es dans la place du mort. Ton frère s'appelait Salvador, il est mort, toi tu viens au monde, mais c'était lui l'enfant idéal, il était extraordinaire, parfait, génial, et on va t'appeler Salvador. Il monte dans le train... Il dit : je n'avais pas d'autre solution que d'être extraordinaire, d'être un autre, pour être moi-même. Et il fait une chose assez merveilleuse. Paraît-il qu'un jour il dit à ses amis peintres de l'époque que le tableau le plus extraordinaire qu'il y ait au monde, c'est L'Angélus de Millet. Et ses amis peintres lui disent : « Salvador, mais enfin... Toi, le surréaliste de la peinture, qu'est-ce que tu nous casses les pieds avec Millet ! c'est de la peinture figurative, nous on s'en fout, de ça ! » Et Salvador leur répond : vous ne pouvez rien comprendre à L'Angélus de Millet, parce que je suis seul au monde à savoir ce qu'ils regardent. Alors les autres rigolent : mais qu'est-ce qu'ils regardent ? Et Salvador dit : cet homme et cette femme qui se recueillent dans un champ pendant qu'on imagine que l'angélus sonne, ils regardent l'enfant mort. Son frère donc... parce qu'il a passé son temps à peindre des bébés ! Et

¹² Voir à ce propos le travail de Philippe Julien.

vous savez ce qu'il a fait avec cet Angélu? Il a demandé à ce qu'on le passe aux rayons X. Et aux rayons X, il y a eu l'enfant mort. On a découvert que recouvert par les sillons de la terre, il y avait un cercueil. Et après recherches, il semblerait qu'un des amis de Millet lui ait dit que son tableau était très beau, mais que ce cercueil était de trop. Peut-être Salvador Dali connaissait-il cette histoire, je préfère le côté magnifique, penser que sa douleur, ce côté à vif, ce trait unaire dont je vous ai parlé, il peut le mettre dans ce tableau qui lui appartient, qui fait que ce tableau fait partie de son histoire, qu'il y a entre lui et cette œuvre comme un rapport de création qui le rend capable d'anticiper (ça aurait pu ne pas marcher) que ce que regardent ce père et cette mère qui se recueillent, c'est aussi la douleur de Salvador Dali, son désespoir d'être venu en deuxième comme enfant mort. Il semblerait qu'après avoir mis les rayons X de son côté vont disparaître de ses tableaux deux choses : les bébés qu'il dessinait sans arrêt, et les trains.

Olivier Clain : J'aimerais que tu racontes deux histoires. Il y a d'abord, pour rester au niveau de la question du symbolique, l'histoire de la petite fille qui nettoie les carreaux. Tu n'as pas beaucoup parlé aujourd'hui de la question de la métaphore. J'aimerais que tu illustres par là cette thèse selon laquelle ce qui circule au fond comme lien social, c'est le refoulement. Dans la folie, ça ne circule pas. C'est pour ça que le fou est tout seul et qu'il ne tient pas de discours. L'histoire de la petite fille pourrait illustrer la manière dont cela fait retour dans la névrose. Et ensuite, pour démarrer la question de l'expertise psychiatrique aujourd'hui, j'aimerais que tu parles de l'expertise que tu as faite pour un juge à propos d'un criminel.

Roger Ferreri : La première histoire met en exemple l'idée que le refoulement est aussi transmis par ses propres parents. Nos parents nous transmettent généralement les questions qui ont été les plus à vif pour eux-mêmes. Ils demandent souvent à l'enfant de bien vouloir être en lieu et place de travailler les questions qu'ils ont rencontrées dans leur enfance et qui restent pour eux, pour une part, douloureuses (de l'ordre de banalités aussi importantes que de porter leur éternité, leur devenir, etc.). Je crois que nous faisons tous cela avec nos enfants, avec plus ou moins de souplesse — heureusement que nous ne sommes pas isolés sur terre avec eux, sinon ce serait une catastrophe, heureusement que cela circule, qu'il y a du monde autour, du voisinage... Il s'agit de l'histoire d'une petite fille d'une dizaine d'années qui était obsessionnelle. Tous les soirs avant de se coucher, elle était obligée de se livrer à quelques rituels ; en particulier, elle devait aller passer sa main un certain nombre de fois sur une vitre, la main suivant toujours le même cheminement ; elle expliquait que la sensation de la vitre lisse, la température, etc., faisaient partie de ce rituel. À l'occasion d'un jeu comme on en fait en psychiatrie avec

les enfants (et qui a été inventé par Winnicott), qui consiste à demander à l'enfant de continuer un trait qu'on a tracé sur une feuille, ou de le transformer en une figure qui aurait assez de consistance pour qu'on puisse en discuter, cette petite fille fait une paire de lunettes. Et elle change de feutre, elle prend un feutre bleu et met deux points au centre des lunettes pour faire le regard. Je lui demande à qui appartient ce regard bleu et sans une seconde d'hésitation (les enfants ont cette capacité que nous perdons nous, les choses tombent sans retenues) elle me dit : ce sont les yeux de Grand-Père. Et à partir de ces yeux, elle va expliquer et élaborer tout ce que sa mère lui a légué : le regard de son grand-père maternel, dont elle se souvient que c'était un regard perçant, inquisiteur, froid — ce qui n'empêchait pas qu'elle le considérait comme un gentil grand-père —, le fait que son grand-père, avec ce regard perçant, avait souhaité que sa fille soit élevée comme un garçon, lui avait fait pratiquer bon nombre de sports plutôt masculins, etc. Et elle s'était mariée avec un homme (voilà le trait unaire), le père de cette petite fille, qui avait comme caractéristique (c'est cette petite fille qui le dit) d'avoir exactement le regard de son grand-père. C'est-à-dire que le regard qu'elle va nommer comme étant le regard de son grand-père, elle va très rapidement dire que c'est en fait aussi le regard de son père. Et probablement que sa mère (on va supposer que c'est cela, il n'y a aucune certitude dans ce que je dis) avait choisi cet homme parce qu'il lui posait la question du regard de son père sur sa féminité. Les troubles obsessionnels se sont mis en place après le décès du père de la petite fille, décédé dans un accident de la circulation. La mère va raconter que cet accident a eu lieu par sa faute, parce qu'elle l'avait mis dans la situation de prendre l'engin le moins sûr... La mère s'était remariée avec un autre homme qui au contraire (la lecture vient de la petite fille, qui va analyser très rapidement tout son entourage avec la différence de consistance des regards) avait un regard très doux, et qu'elle avait choisi parce qu'il se comportait comme un autre enfant. Gênée, probablement, de cette succession de choix... la mère va dire à sa fille qu'elle est très embêtée de la mise en concurrence de ces deux hommes et va demander à sa fille de la soutenir dans ce rapport de culpabilité... La fille met alors les photos de son père dans le tiroir de sa commode. Ce qu'elle pouvait comprendre, cette succession de regards (la photo, les tableaux, les représentations), allait à un moment donné passer par le vasistas, cette caresse qu'elle faisait, qui était comme un équivalent du cadre et qui allait mettre en place les traits obsessionnels, c'était pour elle essayer de déplacer la signification dans son ensemble. Avec la névrose, on est déjà dans les sensations : on discute de ce qu'est la beauté du monde. Cela ne se joue pas sur le sens absolu des mots comme dans la psychose, mais sur leurs mises en situation, en dénotation. Les questions sont « Qu'est-ce qu'un père ? », « Qu'est-ce qu'une photo ? », « Qu'est-ce qu'un regard ? » : on est dans le très élaboré, dans le sur-humain, le plus qu'humain, dans la douleur qui pousse au très élaboré. Dans la

névrose obsessionnelle, ce qui pose la question de la connaissance, c'est quand même l'acte sexuel. Ça ne la pose pas en soi, ça la pose parce que c'est la chose la plus difficile à dire, et qu'il est logique qu'on aille chercher ce qu'on pourrait connaître sur la chose la plus difficile à nommer. C'est simplement pour ça. C'est pour ça que Lacan dit qu'il n'y a pas de rapport sexuel : c'est parce que c'est la chose qui est la plus difficile à dire avec la structure du langage. Là, on est sûr qu'on n'y arrive pas. Il prend cela comme index de la possibilité de signifier quelque chose qui serait très intime. Je crois que la névrose obsessionnelle est une façon de reprendre cette question de la connaissance, qui lui est transmise par sa mère, qui touche à : qu'est-ce qu'être femme, qu'est-ce qu'être séduite, qu'est-ce que séduire — pour autant que son père avait décidé qu'il faudrait qu'elle soit plutôt du côté masculin —, et que dans la névrose obsessionnelle, la résistance se constitue « temporellement » après le rapport sexuel, il faut effacer après l'acte, séparer les affects des représentations qui les originent. C'est-à-dire qu'on efface après les traces de la question, en tant que ça a déjà eu lieu. C'est un pan de significations qu'on essaie de positionner par rapport à la connaissance la plus intime, qui est mise en scène, comme dans un film. C'est un film, en fait. Le film de la connaissance, pour cette mère, c'était la transmission des regards des hommes. La fille avait isolé un peu comme ça le repérage des hommes par sa mère (grand-père, père, et beau-père), qu'elle pouvait isoler très précisément en pointant leur regard. Elle l'avait isolé dans un mouvement qui était son plus-qu'elle... on n'est jamais tout seul... Le fait qu'à l'occasion d'un dessin comme celui-là, elle laisse tomber le crayon et qu'elle en prenne un autre, que le souvenir de ce regard, que le trait unaire, que sa mère lui a légué, revienne avec un tel déplacement, c'est ce qu'on qualifie de névrose. Dans les psychoses, c'est un peu différent. Il faut aller à l'origine même de ce qui supporte la signification, il faut retrouver ce moment du passage à la culture.

C'est pour ça que, dans les psychoses, les gens mettent en place ce qu'on appelle des néologismes. Enfants, nous avons tous fait cela. Généralement, les néologismes des enfants sont ce qu'on appelle des « gros mots ». Il y avait un autre enfant qui était aussi un peu dans l'obsession, et qui, lui, n'avait pas le droit de prononcer de gros mots. (Il me semble que les gros mots, pour lui, avaient à voir avec son nom et son prénom.) Alors, comme il en avait très envie, il cassait les pieds à ses copains de classe, et au bout d'un moment l'un d'eux lui disait : « Pauvre con ! », ce à quoi il répondait : « Toi-même ! ». De fait il ne prononçait pas de gros mots. Les névroses sont des créations coûteuses pour les gens qui y sont soumis parce que c'est douloureux, ça les embête dans leur vie quotidienne, ça les empêche parfois de travailler, mais on est quand même dans la création. Par contre, dans les psychoses, ceux qui ont la chance de pouvoir délirer (c'est-à-dire ceux qui sont sur la voie de leur guérison) sont obligés de construire les

fondements qui vont permettre que leur histoire tienne. Par exemple, dans le cas que je vous ai rapporté, « Simon Fayet » est un néologisme, pour nous. Même s'il s'agit du prénom et du nom de l'enfant délirant, qui n'a jamais existé, c'est quand même un néologisme. C'en est un, parce que c'est le résultat des significations qui n'ont pas pu venir comme telles et qui ont été complètement écrasées dans un assemblage de phonèmes. On est obligé de reconstruire un mot que personne ne connaît parce que personne ne peut le partager ; personne ne pouvait partager avec elle « Simon Fayet ». De fait, la seule personne avec qui elle l'a finalement partagé, c'est le chirurgien qui a fait un acte chirurgical sur son cœur. Et c'est parce qu'il ne nomme pas directement le nom que cela marche. Ce qui est très compliqué pour nous dans le travail thérapeutique, c'est que si on nomme, on loupe. Ça n'aurait eu aucun intérêt de dire : « Mais madame, vous délirez, on a très bien compris que " Simon Fayet " c'est " si mon cœur défaillait ", allons...! » C'est parce que l'intervention est arrivée par un chirurgien qui, lui, n'était pas au courant de l'histoire, c'est parce que l'acte chirurgical a été pour elle un acte délirant, que quelque chose est revenu. Et c'est vrai que cela ne se calcule pas.

Michel Freitag : Est-ce que ce n'était pas aussi une autorisation ? Ça l'autorisait...

Roger Ferreri : Ça l'autorisait, pour autant que ce n'était pas nommé mais que c'était quelque chose qui avait une consistance... C'était du réel qui lui arrivait. Du « réel » parce qu'elle y avait accès, elle ne savait pas le dire, mais cela fonctionnait pour elle. Mais si on met des mots là-dessus, on est sûr de louper. C'est pourquoi, souvent, dans les thérapies avec les psychotiques, on remplace la nomination des choses par le partage. Avec quelqu'un qui est psychotique, il est très important, par exemple, de pouvoir faire des choses ensemble. On ne discute pas tellement du fondement du délire, mais il y a des choses qui vont se dire, et il va prendre des choses de nous, c'est l'occasion d'échanges comme celui, extraordinaire, que la dame dont j'ai parlé a fait avec le chirurgien qui est intervenu sur son cœur. C'est pour moi un exemple de ce que les institutions humaines peuvent offrir... à la condition qu'elles n'interviennent pas directement sur les gens avec « de la connaissance », en donnant « de la cause » au délire. C'est souvent lorsqu'on essaie de se départir de la question de la causalité du délire qu'on arrive à aider les gens, plus que lorsqu'on fait une étude — aussi extraordinaire et précise soit-elle — qui irait lire la causalité.

Olivier Clain : L'autre histoire nous fait passer au deuxième plan, à la question de la transformation de l'objectivation de la folie dans la société. Dans votre groupe, vous tenez au terme « pratique de la folie », au terme « folie », alors qu'en principe, à la fin du

20^e siècle, on utilise dans la psychiatrie le terme de psychose, qui est un terme scientifique, qui a une longue histoire dans la science psychiatrique. Vous tenez au terme « pratiques de la folie », parce que comme tu me l'expliquais, la folie est quelque chose qui appartient à la communauté, c'est une désignation de la communauté, de la société, pour celui qui s'en exclut, ou que la communauté veut exclure parce qu'il est dangereux pour elle ou pour lui. Lorsqu'il y a quatre ou cinq ans, au moment où vous la créez, vous appelez votre association « pratiques de la folie », et que vous dites être des praticiens de la folie, et non des spécialistes de la psychose, c'était une manière de refuser le discours scientifique sur la folie, l'objectivation scientifique de la folie, et de revenir à une désignation commune que nous partageons tous, à une définition culturelle, à l'objectivation commune — que vous jugez d'ailleurs politique — de la folie. Alors, avant de discuter de cette question, je suggère que tu racontes l'expertise psychiatrique que tu as faite avec Frank Chaumon il y a quelques années, pour illustrer le problème de l'expertise.

Roger Ferreri : Le terme de « pratique de la folie » vient de ce que nous tenons à nommer les choses dans le temps de leurs contradictions ; mais il est bien évident que nous sommes prêts à assumer, dans le système social, que la psychiatrie est une pratique des sciences humaines. En tant que psychiatre, je dois me méfier des effets de ce que je dis... en particulier que la folie est la remise en cause de la science, et que de le dire m'en mettrait à l'abri. Quand je suis psychiatre, je suis dans la science, c'est-à-dire que je suis dans une contradiction, celle de représenter l'histoire des énoncés de certitude supposés aider les gens. On maintient le mot « folie » pour bien préciser que c'est un point de vue limitant et qu'il faut le maintenir aussi dans cette dimension de contradiction, il ne faut pas que la position du scientifique (je le dis avec excès) empêche la communauté de se poser la question de la folie, comme le lieu de l'opposition gestion de la folie, pratique de la folie. Elle doit l'en empêcher d'autant moins qu'est plus grande la prétention de modifier la pensée (là encore je le dis avec exagération, heureusement on n'y arrive pas trop). Toute personne qui prétend pouvoir modifier la pensée est redevable de témoigner de ce qu'il fait à ceux qui n'ont pas accès au champ limité de la pratique psychiatrique. Il y a un autre exemple que je veux donner, qui est assez amusant. Quand je suis arrivé comme interne en psychiatrie (j'étais en train de devenir « psychiatre certifié »), et qu'on m'a présenté les patients, un monsieur s'est présenté ainsi : « Je m'appelle un tel, vous êtes médecin, ça change sans arrêt ici, alors je vous préviens tout de suite, quand je suis malade, il ne faut pas me donner un placebo, ça ne me fait rien, il faut m'en donner deux. » Quand je vous dis que les fous sont d'une critique radicale de ce qui soutient tout système... J'ai mis très longtemps à comprendre, et je ne suis pas encore sûr d'avoir

compris, ce qu'était la fonction du placebo. C'est vrai que c'est un raccourci extraordinaire de dire qu' « un placebo ça ne me fait rien, il m'en faut deux » ! Alors, on nous demande d'expertiser de tels maux, ce qui reviendrait à dire le vrai sur les fictions sociales... c'est impossible ! Pour en venir à l'histoire dont parle Olivier, nous avons été désignés avec Franck Chaumon comme experts... en fait, nous n'étions pas même pas « experts », mais « sur-sur-experts », parce qu'on nous avait désignés en quatrième intention (il y avait une sorte de chronologie de la désignation, l'expert, le contre-expert, le sur-expert, le sur-sur-expert...). Ils nous avaient nommés parce que cette expertise posait le problème des effets qu'aurait sur la société et sur la loi le fait de désigner l'accusé responsable ou irresponsable. Il s'agissait d'un monsieur qui avait tué la première fois une dame... Quand nous nous sommes présentés : bonjour, nous sommes les experts, nous sommes chargés de vous rencontrer parce que vous avez commis un crime..., il nous a interrompus : lequel ? Nous avons alors appris qu'il avait tué trois personnes. La première était une dame qu'il avait tuée pendant qu'il commettait un vol (il était entré dans une maison, avait volé quelques petits trucs, avait entendu du bruit, il était monté à l'étage pour voir... une dame s'y trouvait, il l'avait tuée). Puis il était parti, il avait erré plus ou moins dans une ville, et il avait rencontré un monsieur très sympathique. Il nous a dit : « C'était un marin, et il me racontait des histoires de mer. » Il était très attentif à ces histoires de mer. Et un jour il l'avait tué à coups de barre de fer, il lui avait coupé la tête avec un canif, il avait mis la tête dans le sac, il s'était promené un peu, et puis il avait déposé cette tête dans un squat, et tous les soirs il lui parlait, il lui disait : « Dis-moi ce qu'il y a de l'autre côté, du côté de la mort. » Et un jour les paupières sont tombées, et il s'est dit que cette tête ne lui répondrait pas, il a alors remis la tête dans le sac et s'est rendu avec le sac sur les lieux du premier crime (je crois qu'il s'est arrangé pour se faire prendre), et il a dû dire : « C'est moi qui l'ai tuée. » L'agent de police : « Circulez ! ». Et lui : « J'ai la preuve, j'ai une autre tête dans le sac... » Il a été mis en prison, où il a tué un des surveillants (ce qui a déclenché en France une grève de deux mois, en 1992). Nous avons été nommés pour l'expertiser pour ce dernier crime, et la question qui était posée était celle-ci : est-il responsable ou irresponsable ? Et ce qui gênait le juge d'instruction, c'était que les différents experts qui s'étaient succédés avaient des positions tout à fait opposées. C'est la raison pour laquelle, par un petit réseau de connaissances, on avait été nous chercher... Nous avons été nommés parce que nous n'étions pas experts. Nous n'avons pas demandé à figurer sur la liste de ceux que les juges désignent pour être experts. (Certains en font leur métier.) Je me suis donc retrouvé à la barre, et je me suis entendu expliquer au juge et au jury populaire que j'étais très embêté de dire s'il était fou ou pas puisque tout le monde savait qu'il était fou. Je leur ai dit : pour vous, quelqu'un qui tue une personne, par exemple le marin, avec qui il

vous dit avoir parlé, dont il vous dit qu'il était gentil, qui le tue sans rien lui voler, à coups de barre de fer, qui coupe la tête, qui la met dans son sac, qui lui parle pour savoir ce qu'il y a au-delà de la mort, qui achète des livres de démonologie, qui jette à l'eau une bague parce qu'il pense qu'ainsi il arrêtera de tuer, qui vous dit qu'il a cinq mille personnes à tuer (donc, si vous faites le compte, il en reste quatre mille neuf cent quatre-vingt-dix-sept !), pour vous, cette personne n'est pas folle ?! Vous avez besoin d'un expert pour vous dire si cette personne est folle ou pas ?! C'est nécessairement que la question se pose autrement : la question n'est pas de savoir si cette personne est folle ou pas, mais de savoir ce qu'on fait quand on dit, dans le contexte précis où cela s'est passé, que cette personne est folle ou qu'elle ne l'est pas. Et de fait, c'était la question. Cette personne ne devait pas être folle, pour la simple raison qu'un fou ne peut pas tuer un gardien de prison. C'est impossible. Je ne l'avais pas deviné, je l'ai appris, c'est l'avocat de la défense qui m'a dit : « De toute façon, ici, l'affaire est jouée ; quoi que vous disiez, il sera reconnu responsable et coupable. On ne peut pas laisser croire que quelqu'un serait assez fou pour arriver à tuer, en état de folie, un gardien de prison, et être tenu irresponsable ». Et, de fait, ce monsieur a été reconnu responsable de son acte alors qu'il était au sens courant « fou », alors qu'en termes de psychiatre il était effectivement schizophrène, etc. Il a donc été mis en prison, et quelques semaines après, il est apparu tellement dangereux dans le milieu pénitentiaire qu'il a été transféré dans un service de sûreté pour les malades difficiles. Alors, je crois que là est la question de l'expertise. Notre position était la suivante : lorsqu'un acte pose problème au système social, on doit le commenter.

Tout acte problématique doit passer au commentaire. Fou ou pas fou. Par contre, la question de la peine est une chose très compliquée : décider de l'enfermer ou pas n'est que très latéralement affaire d'expert. Mais que quelqu'un soit fou ou non, il faut quand même que ses actes soient commentés, parce qu'il faut que les actes des gens supposés fous participent au commentaire social sur la folie elle-même. Dans le cas où la personne serait trop folle pour être présente, ce qui peut arriver, on commentera son acte en son absence. Dans le droit, il y a la possibilité de faire le procès de quelqu'un qui n'est pas là. Des gens viendront qui expliqueront ce qui s'est passé, comment ça s'est passé, et on essaiera de mettre de la compréhension sociale sur l'acte de la personne, ce qui sera une façon de partager, non pas sa folie, ce serait prétentieux, mais ce que sa folie représente pour nous. Je crois que c'est cela la question de l'expertise, et elle ne peut pas être réduite au temps de l'expertise. Comme Castoriadis le dit très bien, *l'expert, c'est celui qui en dit toujours plus, sur toujours moins.*

Michel Freitag : La manière dont tu as contrasté la loi de 1838 et celle de 1990 est un très bel exemple de ce que nous analysons nous en termes de passage de la modernité à la postmodernité. Dans la description que tu as faite de loi de 1838 (ce serait bien à un moment donné que tu en donnes à lire des extraits dans un texte), il y a la référence à tout ce qui est constitutif de la modernité pendant plusieurs siècles, contrafactuellement, une idéalité de la référence à la raison comme étant partagée par tous les êtres humains. Et cela met en cause ce qu'on a appelé l'espace public. Cela met en cause les idées de révolution, de légitimité, de capacité du peuple à créer la loi, à décider en commun, à choisir. Enfin, on pourrait dire qu'en 1838, tout le système de la représentation est encore mis en scène et appliqué d'une manière stricte, très belle à la limite ; où la folie, qui peut la dire, sinon les individus rationnels, où c'est la société comprise comme espace public politique qui dit que quelqu'un est fou. Ce n'est pas un expert, parce que si l'expert pouvait dire en termes d'expert ce que c'est que la folie, il devrait d'abord pouvoir dire ce que c'est que de la raison ; il devrait pouvoir se placer absolument au-dessus de la condition rationnelle humaine. Il y aurait donc une contradiction. Par contraste, la loi de 1990 ne se pose plus le problème, elle en fait une question technique : pour savoir si on va interner une personne, on fait appel à des experts scientifiques qui peuvent qualifier la folie, mais qui en même temps déqualifient la raison de toute valeur et de toute portée transcendante. La folie, cela devient une maladie, ou un accident, quelque chose qui n'a plus de rapport à la raison. Et la raison n'est plus partageable. Sur le plan idéologique, ce problème est au cœur de l'analyse que nous faisons de la postmodernité.

Roger Ferreri : Nous, nous pensons que s'il y a actuellement un tel effort pour s'emparer de l'autisme, c'est à cause de ça. L'autisme représenterait une folie qui ne parle pas, une folie totalement objectivable, et s'emparer de l'autisme sur ce mode, c'est vider le monde de la politique pour le déplacer vers des enjeux ultraspecialisés. Peut-être faut-il se mettre à distance du fait que le fou parle, qu'il répond à la folie — il tue de temps en temps, c'est heureusement rarissime — mais il parle, il dit des choses. Il dit, comme le caporal Lortie : « Le président avait le regard ou la figure de mon père. » Et le fait qu'il parle nous oblige quand même à dire quelque chose. Il me semble que cet engouement pour l'autisme, comme si le problème de la folie était réglé (avec les médicaments, par exemple), vient de ce qu'on espère de son silence comme le lieu de la connaissance dernière.

Michel Freitag : Pour revenir à notre interprétation, on pourrait même élargir les symptômes. À un certain niveau, on renvoie à des experts, qui sont censés être des

scientifiques, donc qui sont censés exhiber un savoir encore universel, de se prononcer sur la folie et indirectement sur la raison. C'est donc encore pour le moment à une science universelle objectivante qu'on renvoie indirectement, négativement, la définition de la raison. Mais la démarche subséquente, ce n'est plus ça, elle sort de ce modèle. À la limite, il n'y aura plus de science objectivant folie et raison, il n'y aura plus que des gens qui se prononceront sur le degré de risque que représente une personne pour la société. C'est-à-dire qu'on fera intervenir toutes sortes d'experts (des experts en éthique, des experts en criminologie, etc.) qui ne prétendront même plus être détenteurs d'un savoir objectivant, mais simplement d'un savoir-faire purement pragmatique, on ne prétendra même plus objectiver la folie mais simplement faire une évaluation statistique du degré de dangerosité. Et là, c'est encore plus grave, parce que si on peut encore toujours contester la prétention scientifique, on ne peut plus rien contester du tout dans une vision purement pragmatique, sauf le résultat. Évaluer des évaluations.

Roger Ferreri : J'ai vu qu'ici, comme chez nous en France, vous n'avez plus de « services du personnel » : vous avez des « services de gestion des ressources humaines ».

Jean Gould : Comment oppose-t-on l'expert en psychiatrie d'aujourd'hui au psychiatre du 19^e siècle, au psychiatre de Foucault, qui lui aussi avait le monopole du discours sur la folie et l'enfermement ? Y a-t-il vraiment opposition ? Et, pour reprendre un peu ce que disait Michel Freitag, est-ce que l'expert n'est pas plutôt au contraire quelqu'un qui n'est plus un praticien ? Quelqu'un qui fait de l'expertise quarante heures par semaine n'a plus de connaissance clinique. Un expert en éducation n'a jamais mis les pieds dans une classe de primaire, sa légitimité n'est que scientifique.

Michel Freitag : Ça c'est la deuxième étape dont je parle.

Jean Gould : Alors, comment oppose-t-on l'expert d'aujourd'hui au psychiatre classique ?

Roger Ferreri : Dans l'application de la science aux hommes, il y a des effets de pouvoir gigantesque, et je crois que la différence entre les psychiatres du 19^e siècle et les psychiatres que nous sommes maintenant consiste en une modification dans l'utilisation du pouvoir par les idéologies dominantes, c'est-à-dire par le pouvoir politique d'une époque à une autre. Quand, en France, Pinel, avec son surveillant Poussin, libère les malades de leurs chaînes (il ne l'a jamais fait, mais ça n'a pas d'importance, c'est une

belle histoire), on lui fait dire : « Nous pouvons nous occuper des fous, parce que la science peut séparer le bon grain de l'ivraie, nous pouvons séparer ceux qui sont malades de ceux qui ne le sont pas. » S'il dit cela, c'est que dans les hôpitaux, les asiles d'aliénés de l'époque, il y avait des prostituées, des délinquants, des « sans domicile fixe ». Premier temps de la science : on reconnaît, on sépare. Il a dit aussi — deuxième temps de la science : « Ils sont tous curables. » Et son idée de la cure, c'était le « traitement moral ». Je ne critique pas Pinel, ni ce que nous faisons maintenant. C'est trop facile de se dire qu'on est au-dessus du lot, on est tous dedans. À chaque moment, il me semble, les pouvoirs politiques disent aux scientifiques (aux sociologues aussi, j'en suis sûr) : faites ce travail pour nous. Et je crois qu'on ne peut faire autrement que de se dire qu'on va le faire, et que peut-être en le faisant chacun de manière dissemblable, on va mettre en place des îlots de résistance. Nommer un tel comme « fou », c'est dire comment les autres sont « raisonnables ». Et on passe notre temps, au-delà de ce que je dis, à prescrire des neuroleptiques. Je ne peux pas faire autrement que de prescrire des neuroleptiques, à moins de prendre la position de la dissidence anti-neuroleptiques, qui me rendrait plus esclave encore. Mais, comme je le disais, l'intérêt des institutions, c'est qu'un jour on prescrit un neuroleptique, et le lendemain on n'en prescrit pas. Il faut qu'on soit dans le désaccord, il faut que le désaccord vis-à-vis d'une situation circule. C'est comme cela qu'on s'en sort. Tu poses la question de la place des psychiatres au 19^e siècle : au 19^e siècle, les psychiatres sont en quelque sorte encyclopédistes, ils proposent une encyclopédie applicable à la pensée. Ils disent qu'il faut séparer les bons des mauvais, que tous sont curables, par le traitement moral. Le traitement moral est un traitement qui n'est pas très moral parce qu'ils les secouent, ils les font tourner, ils les plongent dans l'eau froide, etc. ; mais en même temps on parle, on parle de la raison. Ils font des trucs extraordinaires. Un tel a-t-il peur que le juge lui coupe la tête ? Quelqu'un se déguise en juge et vient le surprendre la nuit, pour voir ce que ça fait. Mais il ne faut pas croire qu'on ne fait pas pareil aujourd'hui. On dit, je le dis : je t'enferme au nom de la loi symbolique. C'est pareil ! Ou bien on enferme les gens au nom de la compréhension analytique, le père réel étant le père symbolique. Quand on veut enfermer quelqu'un, on ne dit pas que c'est parce qu'il nous fait peur. Nous sommes des scientifiques, nous disons que nous l'enfermons parce que dans la contrainte, il y a un rapport à la symbolisation de l'espace qui fait que le corps morcelé se réunit vers le centre « de gravité », qui permet ainsi de faire que le symbole en tant que loi symbolique s'applique dans ce rapport au monde. On en appelle donc à la loi symbolique pour enfermer quelqu'un. Mais c'est pareil que la personne qui entre la nuit déguisée en juge dans la chambre... mais c'est politiquement plus masqué.

Jean Gould : Dans le deuxième cas, il y a une instrumentalité assez forte.

Michel Freitag : À cause de la question que tu as posée : je n'intervenais pas sur la différence entre l'expert d'aujourd'hui et le psychiatre de 1838 mais sur la différence entre les lois. En 1838, il y avait deux sortes d'internement, l'internement administratif, celui qui était le plus important, le plus souvent appliqué, et qui renvoyait directement, non à des experts, mais au sentiment des gens validé indirectement par la référence à un espace public rationnel (quelqu'un est jugé dangereux, alors on l'enferme), et l'« internement volontaire ». Et ce n'est que lors d'une demande d'internement volontaire par le milieu proche qu'on faisait intervenir l'expert. Il y avait les deux catégories.

Roger Ferreri : Tu dis que l'expert en éducation n'a jamais mis les pieds dans une classe de primaire. Tu soulignes que de plus en plus, on essaie de séparer les personnages et la fonction qu'ils occupent, diviser pour séparer l'homme de son expérience de l'humanité et mieux régner, mais sur quoi ?

Quand on demande à un psychiatre de faire une expertise parce qu'il a une pratique psychiatrique, ce qu'on lui demande c'est : qu'avez vous à dire en tant que personnage du psychiatre ? Dans la loi de 1838, on dit qu'une personne est folle quand la société dit qu'elle l'est. Après, le personnage du psychiatre s'avance et dit : vous ne vous êtes pas trompés, ou : vous vous êtes trompés. Il y a donc recours à la science. On ne peut pas faire autrement, on est dans un monde où il y a de la science, il est difficile de l'éviter. Aujourd'hui, on dit : vous l'expert, vous n'êtes pas expert au sens où vous êtes un psychiatre pouvant faire une expertise, vous êtes celui qui représente le maillon du certificat lui-même, de l'acte technique. Et à ce titre-là, on pourrait aller voir la façon dont Marx dit que le travail est divisé. On peut tout diviser, y compris le certificat. Le certificat va être fait par deux personnes. Il faut deux certificats différents. Mais si on réfléchit à ce qu'est un certificat... Sur un certificat, j'écris « je soussigné, Docteur Roger Ferreri, certifie que... », et je signe. Cela veut dire que je m'invoque sous mon nom. Je sais bien que c'est une fiction. Je sais bien que dans tout acte médical il y a une part d'arbitraire. Mais quand on dit que ce n'est plus celui qui signe le certificat, mais la signature en elle-même qui témoigne de la technique appropriée, que c'est sur la vue du certificat d'un médecin, et plus au vu d'un médecin... Parce qu'après tout, si c'était un médecin, pourquoi pas ? Non, c'est le certificat des deux médecins, donc de la médecine désincarnée... C'est comme la voile pour le bateau, c'est comme l'expert en pédagogie pour la pédagogie, c'est le bout par lequel on désigne l'acte psychiatrique, c'est l'acte de certifier et non pas l'acte qui se traduit en certificat, qui arrive dans cette nouvelle loi.

C'est que le personnage, celui qui parle au nom de quelque chose, est déplacé sur l'acte qu'il peut faire en tant que l'acte est isolable de la personne qui l'incarne.

De cette façon, on peut fendre l'acte médical pour en extraire l'arbitraire qui le noue aux montages humains.

Il y a eu en France un scandale à propos du sang contaminé. Un médecin a été condamné. Ce médecin dirigeait le centre de transfusion sanguine. Il a été condamné à une peine assez lourde, et un certain nombre de médecins se sont portés à sa défense, en disant que dans tout acte médical, il y a un droit à l'incertitude, au doute, et qu'on ne pouvait pas le condamner. La seule erreur que ces médecins ont faite, je crois, c'est que ce médecin n'a pas fait d'« acte médical ». L'acte médical serait le fait d'un médecin qui serait au lit d'un malade à qui il faut transfuser du sang ; qui saurait qu'il y a une possibilité que le sang soit contaminé ; qui devrait décider s'il transfuse ou non. Prenons la position la plus extrême. S'il ne la transfuse pas, la personne va mourir. Il lui fait partager son doute ou pas, mais il doit faire quelque chose ! Là, il fait un acte médical. On peut de droit lui demander d'en répondre y compris devant la loi. Mais celui qui a un stock de sang à écouler, qui doit le vendre (avant que n'arrivent sur le marché des produits permettant de tester le sang, sachant qu'alors les lots de sang ne pourront être écoulés), et qui applique les contraintes marchandes, celui-là fait du commerce. Cela n'a rien à voir avec un acte médical. Il ne faut pas l'attaquer pour empoisonnement, parce que c'est laisser croire qu'il veut empoisonner les gens volontairement, ce qui n'est pas vrai... Il faut l'attaquer pour vente de produits frelatés. Ce glissement est important, selon moi, parce que dans les systèmes de santé publique, on remplace l'acte médical, en tant qu'il est porté par quelqu'un, par son efficacité et son coût. En psychiatrie, on déplace sur le certificat lui-même l'acte de celui qui l'a fait. C'est aller vers une émancipation de la technique.

Nous sommes passés d'une pratique psychiatrique, celle du 19^e siècle, se présentant comme participant activement aux idéologies sociales à une psychiatrie, celle de notre époque, qui tend à justifier ses pratiques comme s'imposant d'une nécessité technique.

Réal Morissette : Je serais curieux de savoir ce que vous pensez d'un courant critique des années soixante-dix dans le champ de la folie et de son traitement, dont faisaient partie Laing et Cooper en Angleterre, Deleuze et Guattari en France. J'ai l'impression que vous avez une position critique par rapport au discours et à la pratique actuelle.

Roger Ferreri : Ce n'est pas ce qu'ils disaient sur la folie qui nous a intéressés chez Laing, Cooper, Guattari, mais parce que de notre point de vue ils allaient dans le sens inverse, celui d'une sacralisation de la folie comme étant l'index de la connaissance et

qu'il était bon pour ça d'y aller voir (c'est toute la théorie du voyage qu'on trouve chez Laing). Pour nous, ils font une « philosophie », au sens où ils proposent au monde un point de vue sur le rapport à la liberté, et c'est éminemment respectable. Mais ce qui est très important et qui nous intéressait chez eux, c'est qu'ils faisaient une critique très importante des systèmes psychiatriques, qui était tout à fait valide. Ils se servaient de la folie pour attaquer une politique du mensonge : « Vous, les politiciens, vous racontez des bobards à l'espèce humaine, vous changez de veste comme de chemise, mais nous connaissons des gens qui ne se laissent pas acheter, ce sont les fous. Les fous tiennent parole, ils ne se laissent acheter par personne, la folie du fou n'est pas à vendre... »

Réal Morissette : J'ai lu les Anglais, mais j'ai fréquenté les Français, même à Laborde, où j'ai passé trois mois. Je suis tout à fait d'accord avec la position que tu prends sur l'espèce de mythification de la folie qu'ils font. Par contre, une phrase m'avait beaucoup frappé dans le discours de Deleuze : « La psychiatrie, c'est l'enfermement à l'air libre. » Et de ce que j'ai vu de Laborde, c'est vraiment un cas exemplaire : c'était un petit château de la Loire, les fous se promenaient là-dedans, avec un système de flicage incroyable...

Roger Ferreri : Il est vrai que c'était un endroit où il se faisait beaucoup d'électrochocs.

Olivier Clain : Je voudrais revenir sur la question de la raison et de la folie, et faire une remarque sur la manière dont Foucault traite le problème dans *l'Histoire de la folie*. Un point de vue semblable a été pris une ou deux fois dans la discussion : la folie est l'envers de la raison, la raison est l'envers de la folie. Je crois qu'à un premier degré, c'est incontestable. Et au fond, ce qu'il y a peut-être de plus intéressant dans cette perspective, c'est qu'effectivement elle oblige à réfléchir sur la limite. À plusieurs reprises dans son exposé, Roger dit que la folie c'est, pour nous qui ne sommes pas fous, la limite, ou plutôt, que la folie est ce qu'il y a au-delà de la limite de notre propre normalité. Il le dit d'une autre manière quand il dit (mais il ne l'a pas dit aujourd'hui) que la psychose n'est jamais autre chose que ce que nous nommons de notre point de vue qui est celui de la névrose. Et c'est encore cela que tu soutenais tout à l'heure : la folie ne peut exister que du point de vue de la raison. Cela m'apparaît incontournable. Mais j'aimerais reprendre la question de Jean Gould autrement. Chez Pinel, il y a l'idée que le fou n'est pas dépourvu une fois pour toutes de la raison. Le fou, c'est, pour ceux qui ne sont pas fous, celui chez qui la raison est provisoirement défaillante. Pinel conçoit la folie comme une absence *provisoire* de raison. Et ce qui me semble intéressant dans le passage à ce

qui se fait aujourd'hui, c'est que la visée de restaurer l'autre dans un lieu que nous considérons comme plein d'humanité tend à disparaître ou du moins à s'atténuer, précisément parce qu'on le fait sur le mode de la castration chimique ou du choc électrique. On ne croit plus que la raison n'a que provisoirement disparu chez l'autre et que par le biais même du partage et du lien social on peut la faire resurgir. En fait, on veut désormais *neutraliser* « la pathologie » qui est pour nous présente comme pathologie en l'autre. On veut « contrôler » sa pathologie.

Roger Ferreri : C'est vrai que les fictions changent. Les problèmes restent mais les fictions du moment changent. C'est vrai que maintenant, la psychiatrie est un mélange de psychanalyse, de psychothérapie multiple, de chimiothérapie, de communication... on est obligé de faire avec tout ce qui tombe, on ne peut pas balayer cela d'un coup, et c'est vrai que tout cela tombant, on n'est plus tout à fait dans la perspective de Pinel qui est que la folie est une raison perdue qu'on va retrouver.

Jean Gould : Quand on fait du fou la victime de la société (le fou qui dit : j'ai eu un père qui me battait, avec une mère prostituée, etc.), vient un moment où c'est intégré à la nature humaine, et où sa nature est d'être une victime et non pas d'être un être rationnel. La structure est complètement différenciée.

Olivier Clain : Dans la psychiatrie contemporaine, on fait disparaître les symptômes, mais on ne cherche plus à restaurer la raison chez l'autre. C'est comme par rapport à la stérilité des femmes : la reproduction médicalement assistée est remboursée, elle est considérée comme un acte médical, mais en fait, on ne guérit pas la stérilité ! On substitue un processus technique à la stérilité. Quand on donne à quelqu'un des médicaments contre ses symptômes, on ne prétend plus le restaurer dans la relative autonomie subjective supposée partagée dans la société, on se détourne du problème du traitement. Sous l'apparence d'un traitement plus efficace, on ne fait qu'endormir le symptôme, mais il subsiste, comme la stérilité subsiste même si on aide une femme à reproduire en dépit de sa stérilité.

Réal Morissette : Tu te réfères à Rogers pour une définition de la folie, qui a des vertus pédagogiques pour démarquer la postmodernité avec la modernité, mais avec laquelle, personnellement, j'ai quelque difficulté : la folie comme étant l'envers de la raison. Je trouve cette dichotomie un peu absolue et simpliste. Mes réflexions et mes observations m'amènent, non pas à mythifier ou à idéaliser la folie, mais à la concevoir comme un mode d'insertion au monde, comme une expérimentation, qui est parfois tolérée par la société,

et parfois qui ne l'est pas, parce qu'inacceptable — qu'on pense à des comportements violents, un meurtre par exemple. Si je repense à la clientèle de Laborde, il me semble que cela ne tient pas de dire qu'eux sont en dehors de la raison, et que la raison est en dehors. À un moment donné, j'ai eu un fantasme de montage du matériel de tournage à Laborde, qui était d'ouvrir mon document par une entrevue avec un des clients de Laborde, lequel pendant une demi-heure nous offrait un historique excessivement articulé, précis, de Laborde et de la région, et de finir le document avec un montage du patron de la clinique, où celui-ci apparaîtrait comme un schizophrène délirant. Je me suis dit que si je ne mettais pas de nom, si je faisais un montage, celui qui aurait l'air de parler raisonnablement, d'une façon structurée, de l'institution, ce serait le fou, et celui qui aurait l'air complètement « capoté », ce serait le grand patron de la boîte que les gens viennent entendre au séminaire (ils débarquent à cent de Paris tous les jeudis pour le regarder délirer).

Olivier Clain : En effet, cette séparation me paraît un peu problématique.

Réal Morissette : Il est certain que dans le passage de la modernité à la postmodernité, le statut de la raison est important. C'est une de vos variables clés de l'analyse de ce passage. Et c'est important aussi pour l'analyse du phénomène de la folie, parce que c'est au nom de la raison, du raisonnable, que l'on repère la folie. Par ailleurs, il me semble que c'est un lieu d'expérimentation : qui met en jeu les représentations et la structure des représentations, leur rapport aux règles, et qui, comme mode existentiel, actualise dans des attitudes et des comportements certaines virtualités de la représentation.

Olivier Clain : Peut-être arriverait-on à s'entendre si on disait que le grand apport de la psychanalyse est d'avoir déplacé le clivage entre la raison et la folie, dont Foucault parle pour le 19^e siècle, et que Michel et Roger ont chacun évoqué dans leurs interventions. Ce clivage, qui est d'abord quand même un clivage historique, la psychanalyse révèle qu'il est intérieur aux subjectivités. Et à ce moment-là, il n'y a pas les fous d'un côté et les êtres rationnels de l'autre. Tous les hommes ont en commun une part de folie. Mais la part de raison, elle est là en plus, elle est donnée par ce qui circule dans le lien social, fait défaut, et elle fait défaut provisoirement dans le passage à la folie. Et à ce moment-là, on a affaire à quelqu'un qui est plutôt dans la folie, et moins dans le partage des significations, toujours inaccessibles, qui circulent entre les êtres humains. Le grand apport de la psychanalyse serait de montrer que le clivage, au lieu d'être entre l'être rationnel et le fou, est plutôt porté par chacun en lui-même.

Michel Freitag : On pourrait quand même considérer que là où l'on reconnaît le plus la « raison », c'est dans le discours juridique — peut-être plus qu'en psychiatrie. Par contre, en psychiatrie, cela va peut-être se manifester avec cette tentative d'unifier le concept de folie — puisqu'il y a *une* raison, donc il y a *une* folie : il y a un concept qui se construit à contre-pied du concept de raison. Et, sémantiquement, un concept unifié de folie apparaît peut-être précisément seulement avec la modernité ; avant, il n'y a que les « anormaux » (le mot « anormal » est resté, mais peut-être un peu archaïquement). Il y a eu cette tendance à vouloir unifier la folie comme absence de raison, en même temps que la raison devenait la condition de participation pleine et entière à la société moderne. Et alors, en arrière même des sociétés traditionnelles, où il n'y avait pas de *folie*, où il n'y avait pas cette idée d'une unité de la folie, mais où il y avait des anormaux plus ou moins tolérés, il y aurait, dans les sociétés primitives, l'anormalité comme une voie d'accès privilégiée à toutes sortes de choses (entrant dans le sacré, d'une certaine manière, avec le double caractère que comporte le sacré, d'un côté l'horreur, la peur, etc., et de l'autre côté l'attirance, l'attraction, la fascination devant une « puissance » exceptionnelle), à la folie shamanique, etc. On pourrait donc faire une typologie des formes sociales de la « folie ». La question que je voulais poser est celle-ci : est-ce que, à partir de la psychanalyse (puisque la psychanalyse intègre le rapport au symbolique, donc le rapport à la culture, le rapport à la communauté, le rapport à la loi, dans la définition même de ce qu'est la folie), on retrouverait les mêmes caractères à travers ces différentes périodes ? Par exemple, est-ce qu'on trouverait dans ce qu'on appelle les anormaux au 16^e siècle, par-delà la variation de la nomination sociale ou de la valorisation sociale de l'anormalité, de la déviance, les mêmes caractères qui correspondraient à la même structure ? Et, pour généraliser encore, est-ce qu'on trouverait l'œdipe dans toutes les sociétés ? Est-ce que tu as l'intuition que le discours psychanalytique parviendrait à saisir un universel, par-delà les modalités historiques de la socialisation ?

Roger Ferreri : Je ne vais pas répondre au niveau de l'intuition, mais au niveau de mon espérance : j'espère que non. Mais il est fort possible, hélas, que oui, l'œdipe se retrouve partout. Si l'on prend l'œdipe pour ce qu'il est, c'est-à-dire une façon de parler de son père et de sa mère, comme il y a beaucoup de sociétés où l'on croit avoir un père et une mère, j'imagine qu'on trouvera bien une façon de rabattre l'œdipe là-dessus. Mais pour moi, c'est ce que j'appelle la petite histoire. C'est peut-être la grande histoire de l'humanité, ça je n'en sais rien, mais pour moi c'est la petite histoire, qui vient simplement du fait qu'on croit qu'on est obligé de donner du sens, qu'on sent au profond de soi qu'on manque de quelque chose... Peut-être que le fait que, chez le garçon, le sexe se voit de plus loin que chez la fille attire là-dessus, etc...

Alors il est possible que cette histoire recouvre toutes les sociétés, je ne sais pas... c'est pour ça que je répondrai que j'espère que non. Je crois que la prohibition de l'inceste, c'est la traduction... Il y a des règles sociales parce qu'il n'y a pas de règles sexuelles. Alors, il faut bien trouver une loi, et on va prendre l'inceste, qui unifie la rencontre avec l'amour de droit, dit filial, et l'amour de rencontre... Ce qu'on voit dans toutes les tragédies grecques, c'est que la rencontre amoureuse de droit, c'est-à-dire aimer son père, sa mère, etc., va entrer en opposition avec la rencontre amoureuse aventureuse, c'est-à-dire avec l'amour qui s'impose d'une rencontre pas trop prévue. L'opposition entre sentiments réglementairement imposés et sentiments s'imposant d'eux mêmes permet de discuter de l'amour. C'est comme pour la folie : il est quand même plus facile de dire qui est fou que de dire qui est raisonnable, et il est plus facile de dire quels sont les actes sexuels interdits que ceux qui sont les plus ordinaires ou extraordinaires. J'imagine que la prohibition de l'inceste répond à cela. C'est contingent... enfin, oui et non, mais c'est vraiment contingent dans le sens où il faut un point d'indémontrable aux règles sociales.

Michel Freitag : Ça manifeste, à ce niveau-là (mais ça aurait pu être ailleurs), qu'on n'a plus de normes ou de régulation instinctives, naturelles, et que notre nature est dans cette artificialité, sa cohérence, sa transmission... Et que ce n'est pas l'arbitraire non plus, puisque c'est notre nature.

Réal Morissette : C'est sûr qu'il y a un rapport assez évident de filiation au père et à la mère... Dans certaines cultures, la figure du père n'est pas le père biologique, c'est par exemple le frère de la mère.

Roger Ferreri : Nous sommes soumis aux fictions.

Michel Freitag : Et quand on se rend compte que le père est biologique et que cela devient important, on dit alors : *pater incertus*.

Daniel Dagenais : Pour qu'il y ait l'œdipe, il faut que le mari et la femme soient *ensemble* dans un rapport parental à l'enfant. Ce qui n'est pas le cas dans la famille traditionnelle. Par exemple, on peut dire que le fils dans la famille romaine est le fils du père comme Jésus est le fils de Dieu : sans rapport à la mère. De telle façon qu'on ne peut pas poser dans les mêmes termes la socialisation de l'enfant. C'est le grand rapprochement de l'enfant vers la mère à des fins éducatives modernes qui appelle une figure du père. C'est dans une structure familiale où on a décidé de souder à l'enfant la

mère qu'il faut un père qui montre le but (émancipateur) de ce souci (maternel). Cette idée terminale dirige la socialisation... dès le début, même au moment du changement de couche !. Alors, c'est cette structure, à mon avis tout à fait moderne, qui implique le souci maternel et la figure du père, c'est cette structure qui fait les « parents ». Dans la famille traditionnelle, il n'y a pas de parents à ce titre-là. L'enfant dans la famille romaine, à travers son père, voit le monde des hommes qui s'ouvre à lui, et à travers sa mère, il voit le monde des femmes. Mais il ne voit pas, *dans leur absence de rapports*, un univers parental. Et on ne peut donc pas en déduire une structure d'œdipe.

Olivier Clain : Mais alors comment se fait-il qu'en Grèce on écrive des tragédies qui ne parlent que de ça ?

Daniel Dagenais : Mais entendons l'histoire d'Œdipe comme elle est contée, c'est-à-dire comme un mythe : un gars qui tue son père sans le savoir et qui épouse sa mère sans le savoir...

Jean Gould : Tu réduis la société romaine à la tradition. Le concept est élastique, mais peut-être pas au point de contenir l'Empire romain...

Michel Freitag : Une chose qui va dans le sens de ce que dit Daniel, c'est l'importance extraordinaire de l'adoption dans le droit romain. Le rôle du père, c'est à travers le problème de l'adoption que les juristes ont été contraints de le résoudre.

Daniel Dagenais : Oui, et même lors de la naissance ordinaire, on peut dire que l'enfant est « adopté » par le père. À la cérémonie de naissance, il faut que l'enfant soit posé sur le sol, et que le père dise de le soulever du sol : *Tollere liberos*, ce qui signifie « soulever à la liberté ». On peut dire qu'il adopte son propre enfant. Et ce n'est pas une négation du rôle de la femme, c'est une négation du rapport mari-femme dans l'engendrement.

Olivier Clain : Je ne vois pas en quel sens. Il y a toujours un acte ritualisé qui institue le père comme père, exactement comme quand, aujourd'hui encore, à l'hôpital, le médecin te donne la paire de ciseaux et te dit de couper le cordon ombilical. Bien sûr, le rituel n'est pas là que pour objectiver le fait que tu l'es déjà, père, par le rapport à la mère. D'une certaine manière, c'est le rituel lui-même qui t'institue père ou plus précisément qui institue la fonction paternelle.

Daniel Dagenais : Mais ce qui est significatif dans le cérémonial romain, c'est que ce n'est pas du rapport du mari à la femme que naît l'enfant.

Michel Freitag : L'acte par lequel il y a un enfant, par lequel il est reconnu comme être humain, comme membre de la société, c'est un acte de reconnaissance, pas un fait biologique. Et s'il n'a pas été pris par le père, on peut le laisser mourir. Avant la reconnaissance du père, l'enfant est considéré comme un être animal. Cela était aussi vrai en Grèce, et justifiait la pratique de l'exposition.

Roger Ferreri : L'œdipe, c'est une illustration parfaite à un moment donné... Je pense que cela a à voir avec l'émergence de la famille bourgeoise. Mais, on s'en fout de l'œdipe, nous. De fait, les gens qu'on voit, ils sont plutôt dans la famille traditionnelle : ils ont un père et une mère, le père part le matin travailler, la mère aussi maintenant. Mais, c'est pour cela que je dis que c'est la petite histoire, je ne sais pas s'il y a des systèmes œdipiens partout. Par contre, ce qui me semble exister de façon universelle, c'est qu'à un moment donné, l'enfant pour venir au monde doit se séparer de quelque chose. Alors, cela peut être de la nourrice, ou d'une louve, comme Romulus et Remus... mais il faut qu'il se sépare.

Daniel Dagenais : Mais je dirais que pour qu'une structure œdipienne se mette en place, il faut que tous les gestes posés, tant maternels que paternels, soient entièrement téléguidés par l'idée finale qu'on va faire de cet être un être émancipé, un individu. Pour employer une autre formule, le fils dans la famille traditionnelle est appelé à remplacer le père, concrètement. Et c'est d'ailleurs le seul moment dans l'histoire de la société où un meurtre du père a pu avoir un attrait, parce que le fils sait que sa place est là, et il faut que la société ait un tabou pour la bloquer. Sociologiquement, dans la famille traditionnelle, où le *pater* a accumulé sur sa personne une grande puissance, un meurtre du père est une possibilité, et il faut qu'on bloque cette place-là. Dans la famille moderne, le fils n'est pas appelé à *remplacer le père*. Il est appelé à être *comme son père* : un être émancipé, un individu. Et je pense que pour que la structure œdipienne se mette en place, il faut cette idée finale que c'est ce qu'on fait avec des êtres.

Michel Freitag : Quand tu m'avais présenté cette analyse, tu avais employé une image qui permet encore mieux de voir le contraste. Tu disais que dans la famille traditionnelle, l'enfant remplace le père *dans* la famille — tout le rituel est donc d'intégrer l'enfant dans la famille. Tandis qu'avec la famille moderne, il s'agit de le faire sortir de la famille, de le mettre dehors, comme condition de son entrée à titre d'individu dans la société.

Daniel Dagenais : Oui, la vocation de la famille se réalise quand les êtres qu'elle a formés s'échappent de sa tutelle.

Roger Ferreri : Mais peu importe les formes que cela prend (même si c'est un système de production d'esclaves, à supposé que cela existe — par exemple le système nazi, s'il avait marché), il n'empêche qu'il faut à un moment donné que l'enfant qui vient au monde, pour être au monde, se sépare de quelque chose... s'il a été élevé dans une couveuse automatique, il peut se séparer de la couveuse automatique, là n'est pas la question. À partir du moment où l'enfant entre dans le monde de la parole, il va se séparer. Pour pouvoir se séparer, il lui faut inventer un tiers dans lequel il va pouvoir prendre la figure même de la parole. (Ce tiers, ce peut aussi être la couveuse d'en face !) Je crois que l'œdipe, c'est ça. On a dit de l'œdipe que c'est du point de vue du garçon, que la fille entre dans l'œdipe de manière inversée. Mais je ne crois pas que les filles entrent dans l'œdipe de manière inversée... Cela est vrai dans l'idéologie dominante de la famille bourgeoise du 19^e siècle, du point de vue de Freud qui est membre de cette famille, mais cela n'a au fond aucune importance. L'essentiel est qu'il y a une séparation, qu'il faut se séparer. Et pour se séparer, comme c'est évoqué, il faut mettre des mots sur le monde, et pour mettre ces mots sur le monde, il faut arriver à penser que la chose dont on se sépare ne va pas nous tuer parce que tous les mots resteraient dans cette chose ; il faut donc imaginer une autre chose, qui est là, et qui viendra nous aider à nous séparer de la chose. Je crois que c'est ce qu'on désigne par le « père », qui peut être le père, mais aussi un animal, ou une figure... En analyse, on trouve des figures du père très étonnantes, qui ne sont pas le père, par exemple le stylo, en tant qu'il écrit, en tant qu'à un moment donné il vient à cette place-là. C'est pourquoi il faut faire attention... Quand j'étais interne, certains disaient que maintenant que nous étions tous au courant de l'œdipe, le monde allait changer ; maintenant que nous avons lu l'histoire, qu'en plus nous en connaissions la fin, que nous savions comment ça devait se terminer, nous allions le dire à nos enfants et que ça irait mieux. Non, le malaise dans la civilisation continue. Tu as raison, la figure du père varie selon les représentations des sociétés à un moment donné. Mais je crois que de toute façon l'enfant se sépare de quelque chose. Il est difficile d'être homme ou femme ? Eh bien, on va vous dire comment... Ça ne marche pas souvent comme ça. Mais par contre (c'est une question très compliquée pour nous), probablement que le choix du symptôme varie en fonction des sociétés. Par exemple, je crois que la psychose maniaco-dépressive est liée au rythme des saisons, je crois que c'est quelque chose qui nous vient de loin, et que les cycles ont peut-être à voir avec les cycles féminins, que ce sont de vieilles horloges peut-être biologiques, la science n'est

pas le réel mais elle en fait partie. Je crois que la façon dont les gens qui sont mélancoliques parlent (encore mais de moins en moins) de la catastrophe à venir est liée aux catastrophes des récoltes et des saisons — dans le monde que je connais, qui est l'Occident version française. Il y a quelque chose qui est rythmé par les saisons. Et peut-être que d'ici un siècle, l'expression de la douleur, douleur qui sera probablement la même, prendra d'autres mots. Les cycles seront différents. Les parades sexuelles seront différentes... Il est possible qu'il y ait de nouvelles briques pour construire sa maison symptomatique. Enfin, je n'en suis pas sûr, mais comme vous, je tiens à participer au refoulement...

NUMEROS DES CAHIERS DE RECHERCHE DÉJÀ PARUS :

0- *Débats sur la Révolution*. Séminaires tenus durant l'année 1989.

1- *Postmodernité, compréhension, normativité : quelques propositions typologiques* (exposé de Michel **Freitag** et discussion). *Le pacifisme face à la guerre du Golfe* (à partir de l'exposé de Dario **De Facendis**, au dernier séminaire). *Média et éthique* (Michel **Freitag**). Séminaire du 25 janvier 1991.

2- *Postmodernité, théorie et rhétorique en sciences humaines* (exposé de Gilbert **Larochelle** et discussion). Séminaire du 1^{er} mars 1991.

3- *L'«histoire» de la postmodernité : modernité esthétique, postmodernisme et communication* (exposé de Jean-François **Côté** et discussion). *Analyse structurelle et historique du procès de la constitution de l'art dans la modernité* (Michel **Freitag**). Séminaire du 22 mars 1991.

4- *Analytique de la postmodernité : le paradoxe de la monnaie et le système de la dette* (exposé de Aldo J. **Haesler** et discussion). «*Abolition*», article qui traite de l'exacerbation de l'abstraction économique, permettant d'envisager, virtuellement, «une société sans argent» (tiré de L'Encyclopédie des nuisances, tome I, fascicule 11). Séminaire du 5 avril 1991.

5- *Juridicisation et postmodernité* (exposé de Georges **Lebel** et discussion). *Références bibliographiques sur la notion de postmodernité* (texte soumis par Yves **Bonny**). Séminaire du 10 mai 1991.

6- *Lyotard et la condition postmoderne* (exposé de Gilles **Gagné** et discussion). Séminaire du 6 septembre 1991.

7- *Théories sur la postmodernité : Lyotard, Rorty et Agamben* (exposé de Jacques **Mascotto** et discussion). *Sémiotique transcendantale, ou anthropologie transcendantale, ou encore : épistémologie critique ou ontologie réflexive?* (texte de Michel **Freitag** sur Apel). Séminaire du 11 octobre 1991.

8- *Sur la philosophie contemporaine* (exposé de Olivier **Clain** et discussion). Séminaire du 8 novembre 1991.

9- *L'identité aujourd'hui* (exposé de Charles **Taylor** et discussion). Séminaire du 6 décembre 1991.

10- *Le système de stratification* (exposé de Stephen **Schecter** et discussion). Séminaire du 17 janvier 1992.

11- *Critique de la société de communication* (exposé de Jean-François **Côté** et discussion). Séminaire du 21 février 1992.

12- *Le communisme et la Russie hier et aujourd'hui* (exposé de Olivier **Clain** et de Jacques **Mascotto** et discussion). *Fiche de lecture : Les règles du jeu. L'action collective et la régulation sociale* (ouvrage de Jean-Daniel Reynaud, commenté par Gilles **Gagné**). «*L'idéologie des juges*»; *remarques sur la recherche d'Andrée Lajoie, de Régine Robin, et de Armelle Chitrit*, par Gilles **Gagné**. Séminaire du 19 mars 1992.

- 13- *Lévinas : essai de reconstruction* (exposé de Aldo J. **Haesler** et discussion). Séminaire du 3 avril 1992.
- 14- *La famille : constitution, dissolution et enjeux normatifs liés à celle-ci* (exposé de Daniel **Dagenais** et discussion). Séminaire du 11 décembre 1992.
- 15- *La jeunesse dans la modernité* (exposé de Jacques **Goguen** et discussion). Séminaire du 15 janvier 1993.
- 16- *La possibilité de l'expérience dans le monde contemporain : sur Giorgio Agamben.* (exposé de Dario **De Facendis** et discussion). Séminaire du 12 février 1993.
- 17- *Pornographie et modernité* (exposé de Bernard **Arcand** et discussion). Séminaire du 19 mars 1993.
- 18- *La conscience* (exposé de Michel **Freitag** et discussion). Séminaire du 16 avril 1993.
- 19- *Figures de la conscience chez les Grecs de l'Antiquité* (exposé de Dario **De Facendis** et discussion). Séminaire du 14 mai 1993.
- 20- *Homo economicus, transformations historiques* (exposé de Jean **Pichette** et discussion). Séminaire du 11 juin 1993.
- 21- *La fin de l'histoire et le dernier homme* (de Francis Fukuyama) : présentation par les membres de la revue **Conjoncture** et discussion. *Quelle fin de l'histoire, ou la fin de quelle histoire? Critique philosophique et sociologique de l'ouvrage de Francis Fukuyama* (Michel **Freitag**). Séminaire du 17 septembre 1993.
- 22- *Les expressions philosophiques et esthétiques d'une crise de la civilisation moderne* (exposés de Stephen **Schecter** et de Jacques **Mascotto**, et discussion). Séminaire du 15 octobre 1993.
- 23- *La postmodernité comme théorie de la société : Systèmes et mondes vécus* (exposés de Jean-François **Côté** et de Michel **Lalonde**, et discussion). Séminaire du 10 décembre 1993.
- 24- *Lecture critique des théorisations de la postmodernité* (exposé de Yves **Bonny**, et discussion). Séminaire du 21 janvier 1994.
- 25- *Les crises de la modernité : I. Le fascisme et le nazisme* (Débat et texte de Michel **Freitag** : Quelques considérations actuelles sur le nazisme et son idéologie). Séminaire du 18 février 1994.
- 26- *La social-démocratie* (exposé de Stephen **Schecter** et discussion). Séminaire du 15 avril 1994.
- 27- *Les crises de la modernité : II. Le communisme* (exposé de Jacques **Mascotto** et discussion). Séminaire du 6 mai 1994.
- 28- *La «Great Functionalist Society»* (exposé de Jean-François **Côté** et discussion). Séminaire du 14 octobre 1994.
- 29- *Religion, charte des droits et politique* (exposés de Michel **Freitag** et Jacques **Mascotto**, et discussion). Séminaire du 11 novembre 1994.
- 30- *La pensée de Lacan* (exposé de Jean-Paul **Gilson** et discussion). Séminaire du 16 décembre 1994. [À paraître]

- 31- *Les paradigmes actuels en sciences sociales* (exposé de François **Dosse** et discussion). Séminaire du 24 février 1995.
- 32- *Au comble du subjectivisme moderne : l'objet esthétique. À propos d'un concept de Wladimir Weidlé* (exposé de Jacques **Dewitte** et discussion). Séminaire du 24 mars 1995.
- 33- *L'économie mondiale* (exposé de Georges **Lebel** et discussion). Séminaire du 5 mai 1995.
- 34- *Présentation de son ouvrage Jouissance et politique* par Denis **Duclos** et discussion. Séminaire du 15 septembre 1995.
- 35- *Altérité et Identité autour de l'Essai sur l'exotisme de Victor Segalen* (exposé de Robert **Laliberté** et discussion). Séminaire du 17 novembre 1995.
- 36- *Intégration et exclusion : le régionalisme à l'aune de la sociologie* (exposé de Dorval **Brunelle** et discussion). Séminaire du 15 décembre 1995.
- 37- *L'éthique de l'invisibilité ou les politiques de l'autorité* (exposé de Jean-Ernest **Joos** et discussion). Séminaire du 2 février 1996.
- 38- *Le sujet du lien social* (exposé de Olivier **Clain** et discussion). Séminaire du 23 février 1996. [À paraître]
- 39- *Le phénomène du « déjà vu » et la fin de l'Histoire* (exposé de Paolo **Virno** et discussion). Séminaire du 15 mars 1996.
- 40- *Folie et lien social* (exposé de Roger **Ferreri** et discussion). Séminaire du 29 mars 1996.
- 41- *L'homme qui aurait été recteur* (exposé de Stephen **Schecter** et discussion). Séminaire du 19 avril 1995.
- 42- *La désintégration du monde* (exposé de Jacques **Mascotto** et discussion). Séminaire du 27 septembre 1996.
- 43- *Au-delà du développement : naissance d'une nouvelle politique?* (exposé de Alfredo **L. de Romaña** et discussion). Séminaire du 18 octobre 1996.
- 44- *La connaissance tragique dans Œdipe roi de Sophocle* (exposé de Dario **De Facendis** et discussion). *La question de la démocratie : 1. La démocratie grecque* (texte de Michel Freitag). Séminaire du 15 novembre 1996.

SOMMAIRE

Folie et lien social

Exposé de Roger Ferreri et discussion
